الفروق

للإمام القرافي

شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي

٦٢٦ - ٦٨٤ هـ

وبحاشيته

"إدرار الشروق على أنواء الفروق"

للإمام ابن الشاط

٦٤٣ - ٧٢٣ هـ

قدم له، وحققه، وعلق عليه

عمر حسن القيام

مؤسسة الرسالة
ناشرون

الفُرُوق

للإمام القرافي

شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي

٦٢٦ - ٦٨٤هـ

وبحاشيته

«إدرار الشروق على أنواء الفروق»

للإمام ابن الشاط

٦٤٣ - ٧٢٣هـ

قدم له، وحققه، وعلق عليه

عمر حسن القيام

الجزء الأول

مؤسسة الرسالة

ناشرون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

غاية في كلمة

مؤسسة الرسالة
للطباعة والنشر والتوزيع

وطى المصيطبة
شارع حبيب أبي شهلا
بناية المسكن
هاتف: ٣١٩٠٣٩ - ٨١٥١١٢
فاكس: ٨١٨٦١٥ (٩٦١١)
ص.ب: ١١٧٤٦٠
بيروت - لبنان

Resalah Publishers

Tel: 319039 - 815112
Fax: (9611) 818615
P.O.Box: 117460
Beirut - Lebanon

Email:
resalah@resalah.com

Web Location:
Http://www.resalah.com

الطبعة الأولى
١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

ISBN 9953 – 4 – 0146 – 2

(١)

الفروق

أنوار البروق في أنواء الفروق

١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله فاتحةُ كلِّ خَيْر

وتَمـامُ كـلِّ نِعمـة

والصلاةُ والسلامُ على رسولِ الله

وعلى آلهِ وصَحْبهِ ومَنْ والاه

الإهـــداء

إلى آلِ الطِّيبي الكرام:

الفقيه المُحدِّث العلاّمة عبد الرحمٰن بن علي بن مَرْعي الطِّيبي.

والفقيه العلاّمة عليّ بن عبد الرحمٰن الطِّيبي.

والفقيه العلاّمة محمد بن علي بن عبد الرحمٰن الطِّيبي.

أجدادي الذين نَفَروا من الأُردنِّ طلباً للعلمِ في بلادِ الشام، فطلعوا في سمائِها بُدوراً كاملات، وأكرمهم أهلُ دمشقَ الكرام، فخلَّدوا مآثرَهم على مَرِّ الأيام.

مقدمة التحقيق

وتشتمل على أربعة مطالب:

ـ المطلب الأول: مدخلٌ إلى كتاب «الفروق».

ـ المطلب الثاني: الإمام القرافي: حياتُه ومصنَّفاته.

ـ المطلب الثالث: ملحوظات نقدية منهجية حول طبعة دار السلام لكتاب «الفروق».

ـ المطلب الرابع: ترجمة الإمام ابن الشاط.

المطلب الأول

مَدْخل إلى كتاب «الفروق»

على الرغمِ من وجودِ غيرِ ما كتابٍ بعنوان «الفروق» في المذاهب الفقهية المتبوعة(١)، إلَّا أنَّ إطلاقَ هذا الاسم لا يعني لدى العلماء والباحثين إلّا كتابَ «الفروق» للإمام القرافيِّ. ويبدو أنَّ هناك غيرَ واحدٍ من الأسباب التي كانت وراءَ تأسيس هذه المكانة الراسخة لهٰذا الكتابِ الفريدِ، لا بل إنَّ شهرةَ القرافي ربما كانت مستمدّةً من هذا الكتاب على الرغمِ من تصنيفهِ كُتُباً هي من الضخامةِ والطابع الموسوعي بمكانٍ كـ«الذخيرة» و«نفائس الأُصول في شرح المحصول» كما سيأتي بيانُه، ولكنَّ «الفروق» هو الذي استبدَّ بالشهرةِ، وبه تبوَّأَ القرافيُّ هذه المنزلةَ الملحوظةَ بين كبارِ الفقهاء.

---

(١) من الكتب المطبوعة في فن الفروق:

أ - «الفروق» للإمام أسعد بن محمد الكرابيسي الحنفي (٥٧٠هـ) حققه الدكتور محمد طموم، وراجعه الدكتور عبد الستار أبو غُدَّة.

ب - «الفروق الفقهية» لأبي الفضل مسلم بن علي الدمشقي المالكي، من علماء القرن الخامس الهجري، حقَّقه محمد أبو الأجفان وحمزة أبو فارس.

جـ - «الفروق» أو «المعاياة» لأبي العباس أحمد بن محمد الجرجاني الشافعي (٤٨٢هـ) حققه محمد فارس.

د - «الفروق» لأبي عبد الله معظم الدين السامُرِّيِّ الحنبليِّ (٦١٦هـ) حققه محمد ابن إبراهيم اليحيىٰ.

وهناك غير واحدٍ من الكتب التي أُلِّفت في هذا الفنِّ، لمزيدٍ من الاطلاع انظر المقدّمة القيمة لكتاب «الفروق الفقهية» لأبي الفضل الدمشقي.

لقد عرَّف الإمام السيوطيُّ عِلْمَ الفروق بأنه العلمُ الذي يُذْكَرُ فيه الفرقُ بين النظائرِ المتحدةِ تصويراً ومعنىً، المختلفة حُكْماً وعلّة[1]، ونصَّ الزركشيُّ على أنَّ معرفةَ الجمع والفرقِ هي أحدُ أنواع الفقه[2]، ونقل عن الإمام الجُوَيْنِي: أنَّه لا يُكْتفىٰ في علم الفروق بالخيالات، بل إنْ كان اجتماعُ مسألتين أظْهَرَ في الظنِّ من افتراقِهما وجب القضاءُ باجتماعهما، وإن انقَدَح فَرْقٌ عن بُعْدٍ[3]. فظهر من هذا أنَّ البحثَ في الفروق هو من أمارات التمكُّنِ في الفقهِ ونفوذِ البصيرةِ فيه بحيث يقعُ البحثُ عن العِللِ القويةِ المؤثِّرةِ في الأحكام، وهو ممَّا يحتاجُ إلى سَبْرٍ وتغلغلٍ في دقائقِ الفروع بحيث تظهَرُ له الفروقُ الخفية جليّةً واضحةً يمكنُ البرهنةُ عليها بصحيح المنقول وصريح المعقول.

لقد بلغ علمُ الفروق ذروةَ الاكتمالِ المنهجيِّ على يدي الإمام القرافيِّ، وربما تبادر إلى الذهنِ أنَّ لضخامةِ الكتابِ أثراً في صياغةِ هذا الحكم، فيكون القرافيُّ قد استثمر الجهودَ السابقةَ عليه، وشحن كتابَه بالنقولِ عنها، وهو شيءٌ لا أَثَرَ له البتَّةَ في صياغة مَنْهجه، وإنْ كانت هناك نقولٌ عن بعضِ العلماءِ ولا سيَّما شيخُه عز الدين بن عبد السلام كما بينتُه في موطنه، لكنَّ نُقولَه عنه مُنْدرجةٌ في إطارِ مَنْهجه الذي سار عليه في «الفروق» وهو التأصيلُ لهذا العلم من خلالِ الاستناد إلى دعامتين متكاملتين هما: القواعدُ الكلية، والمقاصدُ الشرعية.

لقد تنبَّه القرافي في مقدِّمة «الفروق» إلى الإضافة الجوهرية التي تبلورت على يَديْه، وإلى أنَّ ما سبقه من المصنَّفات في «الفروق» إنَّما كان

---

(١) انظر «الأشباه والنظائر»: ٧١ للسيوطي.

(٢) انظر «المنثور في القواعد» ١/ ١٢ للزركشي.

(٣) «المنثور في القواعد» ١/ ١٢ للزركشي.

في الفروع، وأما كتابُه فهو في «الفروق بين القواعدِ وتلخيصِها، فله من الشرفِ على تلك الكتبِ شَرَفُ الأُصولِ على الفروع»[1] ومعلومٌ أنَّ القواعدَ الفقهية في معناها الاصطلاحي هي «تعابيرُ فقهيةٌ مركَّزةُ، تُعبِّرُ عن مبادىءَ قانونيةٍ. . . وصِيَغٌ إجماليةٌ عامة من قانون الشريعة الإسلامية، ومن جوامعِ الكَلِمِ المُعبِّرِ عن الفكر الفِقهيِّ، استخرجَها الفقهاءُ في مدىً متطاولٍ من دلائل النصوصِ الشرعية، وصاغوها بعبارات موجزة»[2] وهي أغلبيةٌ غير مُطَّردة قلَّما تخلو إحداها من استثناءات، «ولكنها عظيمةُ المَدَد، مشتملةٌ على أسرارِ الشرعِ وحِكَمِه، ولكلِّ قاعدة من الفروع في الشريعةِ ما لا يُحْصىٰ. . وهذه القواعدُ مهمَّةٌ في الفقه عظيمةُ النفعِ، وبقَدْرِ الإحاطةِ بها يعظُمُ قَدْرُ الفقيه ويَشْرُف، ويظهرُ رَوْنَقُ الفقه ويُعرف، وتتَّضحُ مناهج الفتوىٰ وتُكْشَف»[3] وقد بيَّن الشيخ مصطفى الزرقا أنَّ هناك فروقاً دقيقةً بين معنىٰ القاعدة كما تبلور لدى القرافيِّ وبين معنىٰ القاعدة الاصطلاحي، وذكر أنَّ القرافيَّ إنما يريدُ من القواعدِ معنىٰ الأحكام الأساسية في كل موضوعين مُتشابهين، ويجلو الفروقَ بينهما فيقول مثلاً: (الفرقُ بين قاعدتي الإنشاءِ والخبر) و(الفرق بين قاعدةِ ما تؤثِّرُ فيه الجهالة والغَرَر وقاعدةِ ما لا تؤثِّر فيه من التصرُّفات). . . فهو

---

(١) لقد عاد القرافيُّ للتأكيد على أصالةِ إنجازه المنهجيِّ في هذا الكتاب، وذلك بالنصِّ على السبب الباعثِ له على تأليف «الفروق»، فقال في نهاية الفرق الثامن والسبعين: إنَّ القواعدَ ليست مستوعبةً في أُصولِ الفقه، بل للشريعةِ قواعدُ كثيرةٌ جدّاً عند أئمة الفتوىٰ والفقهاءِ لا تُوجدُ في كتب أُصول الفقه أصلاً، وذلك هو الباعث لي على وضعِ هذا الكتاب لأضبطَ تلك القواعدَ بحسب طاقتي».

(٢) من مقدمة الشيخ مصطفىٰ أحمد الزرقا لكتاب «شرح القواعد الفقهية»: ٩ للشيخ أحمد الزرقا.

(٣) انظر «الفروق» ١/ ٦٢.

يريدُ بالقاعدةِ معنىٰ الأحكام الأساسية في موضوعٍ مُعيَّن لا المعنى الاصطلاحي. . . على أنَّ كتابَ «الفروق» هذا قد انتثرت في فصوله قواعدُ فقهيةٌ دستوريةٌ كثيرةٌ متفرقةٌ في مناسباتِ تعليل الأحكام ونَصْبِ الضوابط»[1].

أما الدعامةُ الثانيةُ التي استند إليها كتابُ «الفروق» فهي دِعامةُ المقاصد الشرعية، ومعلومٌ أنَّ فقه المقاصد يتأسَّسُ على مبدأ اعتمادِ الكليات التشريعية وتحكيمِها في فَهْمِ النصوص الجزئية وتوجيهها، فهو نوعٌ من رَدِّ المتشابهات إلى المُحْكَماتِ، والفروع إلى الأُصول[2]، وعلى الرغمِ من تأخُّرِ الصياغة النظرية لهذا العلمِ إلَّا أنَّ جذورَه راسخةٌ في تربة الفقه ابتداءً من عصر الصحابةِ الكرامِ وانتهاءً إلى الصياغة الفَذَّةِ التي تمَّت على يد الإمام الشاطبي في «الموافقات»، على الرغمِ من العقبات الملحوظة التي قامت في وجه علم المقاصد والتي يأتي في طليعتها التعصُّبُ الذميم للمذاهب الفقهية، وإغلاقُ باب الاجتهاد، ومع قيام هٰذه العقبات، فإِنَّ البحثَ عن العُمْقِ التاريخي لفقه المقاصد يكشفُ عن جهودٍ تصنيفيةٍ مبكّرة في هذا المجال، ويمكنُ الإشارةُ في هذا السياق إلى النتائج التي توصَّلَ لها غيرُ واحدٍ من الباحثين المعاصرين في فقه المقاصد والتي تسعىٰ إلى اكتشافِ المسارِ التاريخيِّ لهذا الفقه[3]،

---

(١) انظر «شرح القواعد الفقهية»: ٤٢-٤٣.

(٢) انظر «إغفال المقاصد والأولويات وأثره السلبي على العقل المسلم» د. طه جابر العلواني، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الثامن ١٤٢٠-١٩٩٩، ص٥.

(٣) يمكن أن يشار في هذا السياق إلى الجهدِ الطيِّب الذي بذله ويبذله الدكتور أحمد الريسوني في هذا المجال، انظر «قضايا إسلامية معاصرة» العددان التاسع والعاشر ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م ص: ٦١-٧٣ حيث تجدُ حواراً عميقاً حول مقاصد الشريعة، وفيه أشار الدكتور الريسوني إلى الجهود المبكرة للتصنيف في فقه المقاصد، وذكرَ=

واستثمارِ غيرِ قليلٍ من معطياته لبعثِ هذه الطريقةِ الفذَّةِ في التفكير والتي ستكون بعون الله هي الأُفُقَ المُرْتَقَبَ لإخراجِ البحثِ الفقهيِّ من أَزمته التي تعصفُ به.

إنَّه لا مِرْيَةَ أبداً في أنَّ الإمامَ القرافيَّ هو أحدُ العلماءِ الذين حاولوا تشييدَ بنيان المقاصد، وللعلاَّمةِ ابنِ عاشور كلمةٌ معروفةٌ في هذا الشأنِ قالها في «مقاصد الشريعة الإسلاميّة» بعد أن ذكر غيرَ واحدةٍ من إيماءاتِ فُقهاءِ الصدرِ الأول إلى فقه المقاصد، ثم قال: «ولحِقَ بأولئك أفذاذٌ أحسبُ أنَّ نفوسَهم جاشت بمحاولةِ هذا الصنيع، مثل عز الدين بن عبد السلام المصريِّ الشافعيِّ في «قواعده»، وشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافيِّ المصريّ المالكيِّ في كتابه «الفروق»؛ فلقد حاولا غَيْرَ مرَّةٍ تأسيسَ المقاصد الشرعية»[1] وعلى الرغمِ من الإفادة المباشرة والملحوظةِ وربما الكثيرة التي أفادَها القرافيُّ من شيخه ابن عبد السلام كما يُشارُ إليه في موطنهِ، فإنَّ ذلك لا يعني أنَّ القرافيَّ قد اقتصر على هذا الرافدِ العظيم في بناءِ نظرته إلى فقه المقاصد، فإنَّ من الخصائصِ الجوهرية للفقه المالكيِّ العنايةَ بفِقْهِ المقاصد، ولذلك قال أبو بكر بن العربي (٥٤٣هـ): «والشافعيُّ ومن سواه لا يلحظون الشريعةَ بعينِ مالكٍ رحمه الله، ولا يلتفتون إلى المصالح، ولا يعتبرون المقاصدَ، وإنَّما

= «محاسنَ الشريعة» للقفّال الشاشي (٣٦٥هـ) و«الإعلام بمناقب الإسلام» لأبي الحسن العامري (٣٨١هـ). ثم أشار إلى الخطِّ التاريخي المتصاعد لفقه المقاصد مروراً بالجويني (٤٧٨هـ) والغزالي (٥٠٥هـ) وابن عبد السلام (٦٦٠هـ) والشهاب القرافيِّ (٦٨٤هـ) وغيرهم من فرسان هذا العلم.

(١) انظر «مقاصد الشريعة الإسلامية»: ١١٢ لمحمد الطاهر بن عاشور، تحقيق محمد الطاهر الميساوي.

يلحظون الظواهرَ وما يستنبطون منها»[١] ويعضدُه قولُ الإمام الذهبيِّ في ترجمة الإمام مالك من «سِيَر أعلام النبلاء» وقد ذكر غيرَ واحدٍ من أعلامِ الفقه: «وبكلِّ حالٍ، فإلى فقه مالكٍ المُنْتهىٰ، فعامَّةُ آرائه مُسَدَّدة، ولو لم يكُنْ له إلّا حَسْمُ مادَّةِ الحِيَلِ، ومراعاةُ المقاصد، لكفاه»[٢] ولشيخ الإسلام ابن تيمية كلمة مجملةٌ في هذا السياق قال فيها: «مذهبُ أهلِ المدينة النبوية أصحُّ مذاهبِ أهلِ المدائن الإسلامية شرقاً وغَرْباً، في الأصول والفروع»[٣] ثم فصَّل هذا الإجمالَ في رسالته العظيمة «صحَّة أصول مذهب أهل المدينة» وهي مطبوعةٌ متداولة.

---

(١) «أحكام القرآن» ٢/ ٦٢٣ لابن العربي.

(٢) انظر «سِيَر أعلام النبلاء» ٨/ ٩٢ للذهبي.

(٣) انظر «صحة أصول مذهب أهل المدينة»: ١٩ . وانظر «القواعد الفقهية النورانية»: ٨٥ لشيخ الإسلام ابن تيمية حيث تكلَّم عن مراعاة أهلِ المدينةِ وفقهاء الحديث لمقصودِ الشريعة وأصولها في المنعِ من الربا وأنواعهِ مَنْعاً مُحكماً.

ويحسنُ الإشارةُ في هذا السياقِ إلى أنَّ الفقهاءَ المعاصرين قد بدؤوا ينعطفون إلى فقه المقاصد، ويدركون مدى قدرته على استيعاب كثيرٍ من مستجدّاتِ الحياة المعاصرة، ويلحظون بعين الإعجابِ طبيعة الاستقرار في فقه الإمام مالك الناشئة عن ملاحظته لمقاصد الشريعة، وقد عَبَّر الدكتور محمد وَهْبه الزُّحَيْلي عن ذلك بقوله: «على الرغمِ من أنَّ الإمام مالك بن أنس رحمه الله إمامُ مدرسة الحديث في الحجاز، فإنَّ فِقْهَه قريبُ الشَّبه من فقه الإمام أبي حنيفة رحمه الله، إمام مدرسة الرأي في العراق، ممَّا يدلُّ على سلامة البنية الفقهية للمذهبين، وهذا يدعوني للإعلان لأول مرَّةٍ في تاريخ الفقه: أنَّ الفقه المالكيَّ فقه العقل والرأي السديد الملتزم بالشريعةِ الإلهية ومقاصدِها، وهو فقه الواقع والتطبيق الذي سارت عليه الدولةُ الإسلامية في الماضي والحاضر» انظر «الفقه المالكي الميسَّر» ١/ ٦ للدكتور محمد وهبة الزحيلي.

لقد تغلغلت فكرة المقاصد في عقل القرافيِّ بسبب هذا الإرثِ المتحدِّرِ إليه من مذهبه المالكيِّ وملازمته لشيخ الشافعية عز الدين بن عبد السلام أحدِ أساتذة هذ الفن الكبار، ولقد لخَّص أحدُ الباحثين جملةَ الدلالات الجوهرية الدالة على اعتناءِ القرافيِّ بفقه المقاصد، وجعلها في أربعة مظاهرَ هي[1]:

- اعتناؤه بتعريف المقاصد وأقسامِها المعروفة، وتوظيفها حين تعارض الأدلة والأقيسة والترجيح بينها.
- ربط الأحكام غالباً بمقاصدها، فيقول مثلاً: شُرِعَ القَطْعُ لحفظ المال، والرجمُ لحفظ الأنساب، والجَلْدُ لحفظِ الأَعراض، ويقدِّمُ الأهمَّ منها على المهمِّ حسبَ مراتبها.
- وظَّف النظر إلى المصالح والمفاسدِ والترجيح والموازنة بينها معياراً وضابطاً لكثيرٍ من قواعده وفروقه التي ذكرها.
- اهتمامُه بسدِّ الذرائع وأقسامها، وهي شديدةُ الصلة بالمقاصد.

إنَّ سلوكَ سبيل المقاصد يعني سلوكَ سبيلِ الاجتهاد. وإنَّ الناظر في مُصنَّفاتِ الفقهاءِ الذين راعَوْا مقاصد الشريعة في صياغة الفقه تلوح له معالم الاجتهاد وعدم التقيُّدِ بمذهبٍ مُعيَّنٍ على الرغمِ من انتسابِهم لبعضِ المذاهب، فالبحوثُ الفقهية الرصينة التي تبلورت على يدي فقهاءِ المقاصد قائمة على الاجتهادِ والدوران مع الدليل ومراعاة مقاصد الشارع في نصبِ الأَحكام، نجدُ ذلك في «القواعد الكبرىٰ» لابن عبد السلام، و«بداية المجتهد» لابن رُشد[2]، و«الغِياثي» لإمام الحرمين، و«إحياء

---

(١) انظر «مقاصد الشريعة عند ابن تيمية»: ٨٩ للدكتور يوسف أحمد البدري.

(٢) للاطلاع على إسهام ابن رشد في هذا المجال، انظر «المنحىٰ المقاصدي في فقه=

علوم الدين» للغزالي، و«السياسة الشرعية» و«القواعد الفقهية النورانية» وغيرهما لشيخ الإسلام ابن تيمية، و«زاد المعاد» و«أعلام الموقّعين» و«الطرق الحِكمية في السياسة الشرعية» لابن القيِّم، «وبدائع الصنائع» للكاساني، و«شرح عمدة الأحكام» لابن دقيق العيد، «والذخيرة» و«الفروق» للقرافيِّ، و«الموافقات» للشاطبيِّ وغيرِهم من الأعلام الذين لحِظوا الشريعةَ بعين المقاصد، وأبدعوا في تجديدِ حيوية الفقه، وأخرجوه من طورِ التقليد والجمود، فكانت جهودهم روافدَ أصيلةً عظيمة النفع أمدَّت النهر الكبير للفقه الإسلامي الرشيد.

إنَّ الحديث عن فقه المقاصد عند الإمام القرافيِّ يحتاج إلى دراسةٍ متكاملة لا تقلُّ شأناً عن الدراسات القيِّمة التي خُصَّ بها أعلامُ المقاصدِ كابنِ عبد السلام وابن تيمية والشاطبي، وإنَّ الفقهاءَ المعاصرين يلحظون بعين الاحترام نفوذَ بصيرة القرافيِّ في مسألةِ تغيُّر الفتوى بتغيُّر أحوال الزمان، وتشديدَه النكيرَ على الفقهاء الجامدين على المسطورِ في الكتب(١)، وتفريقَه المبتكَر بين مقاماتِ الأقوالِ والأفعالِ الصادرة عن رسولِ الله ﷺ، والتفرقة بين أنواع تصرُّفاته(٢)، بالإضافةِ إلى ما تغلغل في كُتُبه من الموازنة بين المصالح والمفاسد وهما ممّا تمسُّ الحاجة إليه في كلِّ زمان، فلهذا ولغيره من الأسباب كان كتاب «الفروق» بهذه المنزلة

= ابن رشد» للدكتور أحمد الريسوني في «قضايا إسلامية معاصرة» العدد الثامن ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ص: ٢٠٧-٢٢٤.

(١) انظر الفرق الثامن والعشرين من هذا الكتاب.

(٢) وهو ما تمَّ إيضاحُه وتقريره في الفرق السادس والثلاثين من هذا الكتاب. وكان قد أفرده بالتصنيف في كتابه الباهر «الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام» وانظر «مقاصد الشريعة الإسلامية»: ١٣٧ حيث نوَّه العلاّمة ابن عاشور بثاقبِ فكر القرافيِّ في هذه المسألة.

بين العلماءِ، واستبدَّ بهذه الشهرة من بين سائر المصنفات التي كُتبت في علم الفروق.

إنَّ الحاجة إلى بعثِ فقه المقاصد لا تعني أن يُفْتَحَ هذا البابُ على مصراعَيْه بحيث يتسوَّرُ الناسُ على غيرِ مراتبهم، ويُفْضي ذلك إلى فوضى فقهيةٍ تُهْدَرُ معها النصوصُ المُحْكَمة من القرآن والسنَّة، بل الواجبُ لسدِّ هذه الثغرة واستئنافِ المسيرة الراشدةِ للفقه أن يتأسَّسَ فقه المقاصدِ على خبرةٍ عميقة بالشريعة، وتمرُّسٍ بدقائقِ مشكلاتها، واستثمارٍ ذكيٍّ للجهودِ العظيمة التي تبلورت في سياقِ المذاهب المتبوعة، والتقاط الإشارات الدالة على المقصودِ، فالناظرُ في سيرة فقهاءِ المقاصد يرىٰ من كمالِ علومهم وصحّةِ عقولهم واستبدادهم بأسرارِ الشريعةِ ما يجعلُه يثق بما تؤدي إليه اجتهاداتُهم، أمَّا أن يَدَّعيَ هذه المرتبةَ الساميةَ مَنْ ليس مِن أهلِها، فهو المحذورُ الذي يجبُ أن نتيقَّظَ له، ففقهُ المقاصد «منهج استقرائي شاملٌ يحاول الربطَ بين الأحكام الجزئية وصياغتِها في قانون عام دلت على اعتبارِ الشرعِ له الكثير من الأدلة، وتظافرت عليه العديد من الشواهد، وبذلك يُعتبرُ هذا القانون الكليُّ مقصداً من مقاصد الشريعة»[١] فهو مما يحتاجُ إلى فقه نَفْسٍ وبدنٍ، وذوقٍ صقيل في الشريعةِ، ومعرفةٍ دقيقة بمسالِكها، فتتضح له مسالك الكشف عن مقاصدِ الشريعةِ ومكارمها، وقبل هذا كلِّه وبعده، أن يكونَ فقيه المقاصد على ذُكْرٍ من قولِ الإمام الشاطبيِّ رحمه الله: «المقصدُ الشرعيُّ من وضعِ الشريعة إخراجُ المكلَّفِ عن داعية هواه، حتى يكونَ عبداً لله اختياراً، كما هو عَبْدٌ لله اضطراراً»[٢].

---

(١) انظر: «إغفال المقاصد والأولويات» د. طه جابر العلواني، مرجع سابق، ص: ٥.

(٢) انظر «الموافقات» ٢/ ١٢٨.

المطلب الثاني
الإمـام القَرافــيُّ
حياتُـه ومصنَّفاتـه[1]

إنَّ من عجيبِ ما وقع في سيرةِ الإمام القرافيِّ أن يَخْفىٰ تاريخُ ولادته ومكانُها على جميعِ مَنْ تَرجم له في حدود ما نعلم، وأن يكونَ الإمام القرافيُّ هو صاحبَ القولِ الفصلِ في هذه المسألة التي اختلف فيها غيرُ واحدٍ ممَّن ترجم له في القديم والحديث. ولقد كان الشيخ عبد الفتاح أبو غُدَّة رحمه الله من أوائل من تفطَّنَ إلى ذلك حين أُتيحَ له أن يَطَّلعَ على حاشية الشيخ جُعَيْط التونسي على «شرح تنقيح الفصول» للقرافيِّ، وأن يضع بين أيدينا نصّاً فريداً نقله العلاّمة جُعَيْط التونسي من كتاب «العقد

(١) مصادر ترجمة القرافي:

١ـ الديباج المُذْهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن فرحون اليَعمري المالكي. ص٦٢-٦٧.

٢ ـ حُسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة. جلال الدين السيوطي. المجلد الأول ص: ٢٧٣-٢٧٤.

٣ ـ الوافي بالوفيات، خليل بن أيبك الصفدي. المجلد السادس ص: ٢٣٣-٢٣٤.

٤ ـ درة الحجال في أسماء الرجال، أبو العباس أحمد بن محمد المكناسي، المجلد الأول ص٨-٩.

٥ ـ المنهل الصافي، لابن تغري بردي، المجلد الأول، ص٢١٥.

٦ ـ شجرة النور الزكية، محمد محمد مخلوف، المجلد الأول ص١٨٨-١٨٩.

وهناك غير واحد من المصادر والمراجع ذكرها الدكتور محمد حَجِّي في «مقدّمة الذخيرة» ١/ ٩-١٠.

المنظوم في الخصوص والعموم» للقرافيِّ وفيه تحديدٌ دقيق لتاريخ ولادته ومكانِها[1]، ثم طُبِعَ «العِقدُ المنظوم»[2]، وظهرَتْ المُطابقةُ الدقيقة بين كلامِ القرافيِّ في المَوْطِنين من حيث الدلالةُ على المقصودِ المستفادِ من قوله في الباب الثالث عشر الذي عقدَهُ لصيغ العمومِ المستفادة من النقلِ العُرْفيِّ دون الوضع اللغوي: «وهذا البابُ يكون العمومُ فيه مستفاداً من النقلِ خاصةً، وذلك هو أسماءُ القبائل التي كان أصلُ تلك الأسماءِ لأشخاصٍ مُعَيَّنةٍ من الآدميين كتميم وهاشمٍ، أو لماءٍ من المياه كغسَّان، أو لامرأةٍ كالقَرافة، فإنَّه اسمٌ لجدَّةِ القبيلةِ المسمَّاةِ بالقرافة، ونزلت هذه القبيلة بسُقْعٍ من أسقاعِ مصرَ لمَّا اختطَّها عمرو بن العاص ومن معه من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، فعُرِفَ ذلك السُّقْعُ بالقرافةِ، وهو الكائنُ بين مصر وبِركةِ الأشراف، وهو المُسمَّىٰ بالقرافةِ الكبيرة، وأما سَفْحُ المُقَطَّمِ فمَدْفَنٌ، ويُسَمَّىٰ بالقرافة للمجاورةِ تَبَعاً، ولذلك قيل له: القرافة الصغيرة، ونظيرُ تسمية البقعة الخاصة من مصر بالقرافةِ مُهْرَةُ وتُجيب، وهما في الأصل اسمان لقبيلتين اختطَّا بُقْعتَيْن، فعُرِفت البُقْعتان بهما. واشتهاري بالقرافي ليس لأني من سُلالةِ هذه القبيلة، بل للسكنِ بالبُقعةِ الخاصة مُدَّةً يسيرة، فاتفق الاشتهارُ بذلك، وإنما أنا من صنهاجة الكائنة من قُطرِ مُرَّاكش بأرض المغرب، ونشأتي ومولدي بمصر سنة ستٍّ وعشرين وست مئة»[3] فبهذا النصِّ القاطعِ لكل تأويلٍ يثبت لنا أنَّ السياقة

---

(١) انظر «الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام» ص: ٢٢ للإمام القرافي، اعتنىٰ به عبد الفتاح أبو غدّة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب.

(٢) «العقد المنظوم في الخصوص والعموم» للإمام القرافي، دراسة وتحقيق الدكتور أحمد الختم عبد الله، دار الكتبي، القاهرة، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

(٣) انظر «العقد المنظوم» ١/ ٤٣٩-٤٤٠

الصحيحة لنسب القرافي هي: الإمامُ شهابُ الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمٰن بن عبد الله بن يَلِّين[١] القرافيّ المصريُّ المالكيُّ، وزاد بعضُهم: البَهْفشيميَّ والبَهْنَسيَّ، وفسَّره ابن أيبك الصفدي بقوله: أصلُه من قريةٍ من كورة بوش من صعيد مصر الأسفل تُعرفُ ببَهْفَشيم[٢]. قال ابن فَرْحون: ولم أقِفْ على هذه النسبة، ولعلَّها قبيلةٌ من قبائل صنهاجة[٣].

فإذا كان ذلك كذلك، لاح لنا أنَّ الدكتور محمد حَجّي قد جانب الصواب في مقدّمة «الذخيرة» ١/ ١٠-١١ حين جعل ينفي كَوْنَ الإمام القرافيِّ مِصرياً، وذهب يستثمر عبارات ابن فَرحون في هذه المسألة، وأنَّ سبب تسميته بالقرافيِّ هو ما نقله ابن فرحون عن ابن رُشَيْد صاحبِ «مِلْء العَيْبَة» من قوله: إنَّ بعضَ تلاميذ المؤلف ذكر له أن سببَ شهرته بالقرافي أنه لمّا أراد الكاتبُ أن يُثْبتَ اسمَه في الدرس كان حينئذٍ غائباً، فلم يُعرف اسمُه، وكان إذا جاء للدرسِ يُقْبِلُ من جهة القرافة، فكتب القرافيَّ، فمرَّت عليه هذه النسبة»[٤] ليخلص الدكتور حجّي بعد ذلك إلى القول: يتجلّىٰ من كلِّ ما سبق أنَّ أحمد بن إدريس الصنهاجي مؤلف «الذخيرة» مغربيٌّ صميم بدون رَيْبٍ ولا لَبْسٍ، صرَّح بمغربيته كثيرٌ ممَّن ترجموا له قديماً وحديثاً، ثم ذكر ما خمَّن به الأستاذ طه عبد الرؤوف سعد رحمه الله

---

(١) وقد ضطبه ابن فرحون في «الديباج المُذْهَب»: ٦٦ بقوله: ويَلِّين بياء مُثنَّاة من تحت مفتوحة، ولامٍ مُشدَّدةٍ مكسورة، وياء ساكنة مُثنّاة من تحت ونون ساكنة: انتهى. ومعناه الأسمرُ كما فسَّره الدكتور محمد حَجّي في مقدّمة «الذخيرة» ١/ ١١.

(٢) انظر «الوافي بالوفيات» ٦/ ٢٣٣ لابن أيبك الصفدي.

(٣) انظر «الديباج المُذْهَب»: ٦٦.

(٤) انظر «الديباج المُذْهَب»: ٦٦.

في مقدّمة «شرح تنقيح الفصول» حيث ذهب إلى القولِ بمغربية القرافيِّ دون أدنى شكٍّ، وأنَّ ممَّا يؤكِّدُ استبعاد ولادة المؤلف في بهنسا أو بَهْفَشيم، ويُبَيِّنُ غُربتَه في مصر وطُرُوَّه عليها ـ والكلام للدكتور حجي ـ أنهم لم يكونوا يعرفون حتى اسمَه بَلْه مسقطَ رأسِه وهو طالبٌ نابهٌ يدرس بإحدى المدارس الشهيرة في القاهرة ويستحقُّ الجامكية[1]. ولعلَّ الدكتور الحجّي لم يطلع على كتاب «الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام» الذي نشره الشيخ أبو غدة قبل خمسةٍ وثلاثين عاماً، واعتنىٰ به ـ على المعهودِ من تحقيقاته ـ عنايةً فائقةً لم يَحْظَ بها كتابٌ من كتب القرافيِّ إلى يوم الناسِ هذا!

وليس بين أيدينا كبيرُ شيءٍ عن نشأة القرافيِّ وتكوينه العلميِّ سوى إشاراتٍ عامَّةٍ تؤكِّدُ أنه قد جَدَّ في طلب العلم فبلغ الغايةَ القُصْوىٰ[2]، وأنه ما زال يترقّىٰ في درجات العلم حتى بلغ رُتْبَةَ الاجتهاد على الرغمِ من انتسابه لمذهب الإمام مالك، فلأَجل ذلك ذكره الإمام السيوطيُّ فيمن كان بمصر من الأئمة المجتهدين[3]، ومَنْ طالع في مصنَّفاته ظهر له أنه رحمه الله كان مجتهداً يدور مع الدليلِ، ولم يتهيّأ له ذلك إلّا بعد أن تمرَّس بدقائقِ الفقهِ والأُصولِ على وجه الخُصوص، ولقد كان هذا الإمام موفورَ الحظِّ من السعدِ والتوفيق حين صنع الله تعالىٰ له ووصل أسبابَه بأسباب غير واحدٍ من أساطين العلم في عصره، ومنهم مَنْ بلغَ درجة الاجتهادِ المطلق، وربما كان التعريفُ بأعيانِهم ذا دلالةٍ على ما أُتيح للإمام القرافي تحصيلُه من العلوم والمعارف.

---

(١) انظر «مقدّمة الذخيرة» ١/ ١١.

(٢) انظر «الديباج المُذْهَب»: ٦٢.

(٣) انظر «حُسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة» ١/ ٢٧٣.

١ ـ فمن أعيانِ العلماءِ وساداتِ الفقهاءِ الذين لازمهم القرافيُّ وأخذ عنهم: الإمامُ الكبيرُ، والفقيهُ المجتهدُ المطلقُ، ومَنْ كان عصره تأريخاً به، أبو محمد عز الدين بن عبد السلام السُّلميُّ الدمشقي (٦٦٠هـ) فقيه الشافعية في زمانه[١]، كان رأساً في العلم والزهدِ، والشجاعة والسماحة، والتجافي عن أرباب الدنيا، مع الديانة والصيانة والأمرِ بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهادِ في سبيل الله، مع البراعةِ في التصنيف، واقتناص أبكارِ الأفكار، فهو من فرسانِ فَنِّ المقاصدِ والسابرين الكبار لأغوارِ الشريعة، وكتابُه «القواعد الكبرىٰ» من أجلِّ ما صُنِّفَ في هذا الفَنِّ، ولا يُدانيه ويُساميه إلا كتابُ «الموافقات» للشاطبي، وقد تخرَّج به غير واحدٍ من فحول العلماء منهم: ابنُ دقيق العيد وأبو شامة المقدسي، وعلاء الدين الباجي، والحافظ الدِّمياطي، وغيرهم. وكان القرافيُّ من أسعدِهم حظّاً حين أُتيح له أن يلزمه أكثر من عشرين عاماً بعد دخوله مصر عام ٦٣٨هـ فلازمه حتى وفاته عام ٦٦٠هـ، ولقد كان القرافيُّ عظيمَ الاعتداد بشيخه، يُنَبِّلُ قَدْرَهُ جدّاً، ويذكرُه كثيراً في كُتُبه، كما ستراه في «الفروق»، ومن أَنبلِ موطنٍ من ذلك قولهُ في الفرق (٢٦٩) وقد ذكر مسألة القيام لأهل الفضلِ على جهة الإكرام: «ولقد حضرتُ يوماً عند الشيخ عزِّ الدين بن عبد السلام، وكان من أعيانِ العلماءِ وأُولي الجِدِّ في الدين، والقيام بمصالح المسلمين خاصةً وعامة، والثبات على الكتاب والسنّةِ، غيرَ مكترثٍ بالملوكِ فضلاً عن غيرهم، لا تأخذُهُ في الله لومة لائم» إلى غير ذلك من المواطن الدالَّةِ على إعجابه بشيخهِ وتوقيرِه ومحبَّتهِ، دَعْ عنك تأثُّرَه به في طريقةِ التفقُّهِ، ومنهجِ النظرِ إلى كلّياتِ الشريعةِ ومقاصدِها

---

(١) انظر ترجمته في «ذيل الروضتين»: ٢١٦ لأبي شامة المقدسي، و«طبقات الشافعية الكبرى» ٨/ ٢٠٩ للتاج السبكي.

العامة كما سبق الإلماعُ إليه ولا يعكِّرُ على ذلك إلّا إفراطُ القرافيِّ في النقلِ عن شيخه من غيرِ ذكْرٍ لاسمه، وقد نبَّهتُ على الجمِّ الغفيرِ من هٰذه المواطن في حدودِ الوُسْعِ والطاقة، وكانت تعتريني الحِدَّةُ أحياناً بسبب هذا الصنيعِ الذي ما زال أَهلُ العلمِ على إنكاره، وما أَحسنَ ما قاله الإمام الزاهد القدوةُ أبو زكريا النووي رحمه الله في هذا الشأن: «ومن النصيحة أن تُضافَ الفائدةُ التي تُسْتَغْرَبُ إلى قائلها، فمن فعل ذلك بورك له في عمله وحاله، ومن أوْهمَ ذلك وأَوْهمَ فيما يأخذُه من كلامِ غيرِه أنه له، فهو جديرٌ أن لا يُنْتَفَعَ بعِلْمه»[1]. انتهى. ولقد بلَوْتُ المُرَّ من ثمرِ هذه الطريقةِ، وأرهقني جدّاً الفصلُ بين كلام ابن عبد السلام وكلامِ القرافيِّ لا رغبةً في تتبُّعِ عوراته، بل كشفاً عن أَصالته الذاتية، ومدىٰ قُدرتهِ على التفصِّي من كلامِ شيخه، وإنصافاً لابن عبد السلام الذي افترع ذُرىٰ البحوث العالية بثاقب فكره، ونافذِ بصيرته، رحمهما الله تعالىٰ.

٢ ـ ومن أعيان الفقهاءِ الذين تَلْمَذَ لهم القرافي: الإمام النظار الفقيه الأُصولي المتفنِّن أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكرٍ الكرديّ الدُّوَيْني الأصل الإسنائيّ المولد (٥٧٠-٦٤٦هـ) المعروف بابن الحاجب[2].

---

(١) انظر «بستان العارفين» ٢٣ للإمام النووي.

وهٰهُنا شيءٌ يحسنُ التنبيه عليه والتخلُّصُ من تبعته وهو أنني قد أفَدْتُ من الدكتور محمد الطاهر الميساوي استدراكَه على الشيخ محمد الشاذلي النيفر أن يكون كتاب «شرح البرهان» للمازري مفقوداً، ورأى في نَقْلِ العلامة محمد الطاهر بن عاشور عنه في «مقاصد الشريعة الإسلامية»: ١٠٧ دليلاً على وجودِ الكتاب، وأنَّه ربما كان في خزانةِ آل عاشور، ولقد عزوتُ هذه الفائدة للأستاذ الميساوي، ولكن وقع الإخلالُ بها أثناءَ تنضيدِ الكتاب، فوجب التنويهُ والاعترافُ بالحقِّ لأَهله.

(٢) انظر ترجمته في «ذيل الروضتين»: ١٨٢ لأبي شامة، و«وفيات الأعيان» ٣/ ٢٤٨ لابن خَلكان، و«الديباج المذهب»: ١٨٩ لابن فرحون، و«سِيَر أعلام النبلاء» ٢٣/ ٢٦٤ للذهبي.

إمامُ المالكية في زمانه، وصاحبُ التصانيف المشهورة، ومَنْ كان في مِسْلاخِ ابنِ عبد السلام وصُحْبَتِهِ. أثنىٰ عليه أبو شامة فقال: «كان ركناً من أركانِ الدين في العلم والعمل، بارعاً في العلوم الأُصولية وتحقيق علمِ العربية، مُتْقِناً لمذهب مالك بن أنس رحمه الله. وكان من أذكىٰ الأمة قريحةً، وكان ثقةً حجّةً متواضعاً عفيفاً، مُنْصِفاً، محبّاً للعلم وأَهْله ناشراً له، محتملاً للأذىٰ صبوراً على البَلْوىٰ»[1]، وقد خرج من الشام مع العز ابن عبد السلام سنة ٦٣٨هـ، وهناك تَلْمذَ له القرافيُّ، واستفادَ من علومه، وأثنىٰ عليه ثناء حسناً في الفرق الرابع من «الفروق» وقال بعد أن ذكر مسألةً: «وقد وقع هذا البيتُ لشيخنا الإمام الصدر العالم، جمال الفضلاء، رئيسِ زمانه في العلوم، وسَيِّدِ وَقْتهِ في التحصيل والفهوم جمال الدين الشيخ أبي عمرٍو بأرض الشام، وأفتىٰ فيه وتفنَّن، وأبدعَ ونوَّع رحمه الله وقَدَّسَ روحَه الكريمة».

ولابن الحاجب مصنَّفاتٌ مشهورة، منها: «جامع الأمهات» وهو الحلقة الرابعة في سلسلة اختصار «المدوَّنة» كما بيَّنه الدكتور محمد حَجِّي[2]، وهو مطبوعٌ بتحقيق أبي عبد الرحمٰن الأَخضر، وكان ابن دقيق العيد يبالغ في الثناءِ عليه، وشرع في شرحهِ ولم يُكْمِله[3]، ومن نظر في الكتاب لاح له غَوْرُ صاحبه، ولكنَّه ـ شأن الكتب القائمة على الاختصار ـ لا يخلو من تعقيدٍ في العبارة، ولا يُعينُ على تنمية الذوق الفقهيِّ، فلأجلِ ذلك قال بعضُ العلماءِ في هذه الطريقةِ ما قالوا[4].

---

(١) انظر «ذيل الروضتين»: ١٨٢.

(٢) انظر مقدّمة «الذخيرة» ١/ ٦.

(٣) انظر «الديباج المذهب»: ١٩٠.

(٤) أعني قولَ الإمام الشاطبيِّ في «الفتاوىٰ»: ١٦٣: وأما ما ذكرتُ لكم من عدم =

ومن مصنَّفاته: «منتهىٰ السول والأمل في علمي الأصول والجدل» و«الكافية» في النحو، و«الشافية» في التصريف، و«الأمالي» المشهورة، وكلُّها مطبوعٌ مشهورٌ، وهي إلى الاختصارِ ما هي ما عدا «الأمالي»، فإنه قد استرسل فيها في العبارة ومشىٰ على هَيْنَتِهِ، فأَبدع فيها وأجاد رحمه الله تعالىٰ، وقد حظيت «الكافية» و«الشافية» بشرحَيْن عظيمين للرضيِّ الاستراباذي استولىٰ فيهما على غايات هذا العلم ومقاصده، وأتىٰ فيهما بما يَبْهَرُ من التحقيقات البديعة والمباحث الشريفة.

٣ ـ ومن أشياخِ القرافيِّ في العلم والتحصيل: الإمامُ العلّامة المتفنِّنُ أبو محمد محمد بن عمران بن موسى الحسيني المعروف بالشريف الكَرْكيِّ (ـ٦٨٨هـ) نَعَته ابن فرحون بشيخ المالكية والشافعية في الديار

= اعتمادي على التآليفِ المتأخرةِ، فلم يكن ذلك مني بحمدِ الله مَحْضَ رأيي، ولكن اعتمدته بسبب الخبرة عند النظرِ في كتب المتقدِّمين مع كتب المتأخرين، وأعني بالمتأخرِّين كابن بشير وابن شاس وابن الحاجب ومَنْ بعدهم، ولأن بعضَ من لقيتُه من العلماءِ بالفقه أوصاني بالتحامي عن كتب المتأخرين، وأتى بعبارة خشنةٍ في السمع، ولكنها محضُ النصيحة. انتهىٰ.

وهذه العبارة الخشنة فسَّرها الونشريسي بقوله: والعبارة الخشنة التي أشار إليها كان رحمه الله ينقلُها عن شيخه أبي العباس أحمد القباب، وهي أنه كان يقول في ابنِ بشير وابنِ الحاجب وابنِ شاس: أفسدوا الفقه. أفاده الدكتور محمد أبو الأجفان محقِّق «فتاوىٰ الشاطبي» نقلاً عن «المعيار المُعرب» ١١/ ١٤٢ للونشريسي.

قلتُ: وانظر ما كتبه المحدِّث العلّامة أحمد محمد شاكر رحمه الله في مقدّمة «شرح عمدة الأحكام» ١/ ٧-٨ لابن دقيق العيد، حيث انتقد طريقة الاختصار المفضي إلى الإلغازِ والتعجيز كما هو الشأنُ في مصنَّفات المتأخرين، وإلّا فإنَّ للمتقدّمين من المختصرات البديعة ما هو جديرٌ بالتنويه والاعتماد مثل مختصر الطحاوي ومختصر المزني ومختصر الخِرقيِّ وما هو من بابتها في سهولة العبارة وقُرْبِ المآخذِ ولطفِ المسلك.

المصرية والشامية(1). ولد بفاس، ثم هاجر إلى مصر، وهناك تلقّىٰ عنه القرافيُّ، واشتركا في الأَخْذِ عن ابن عبد السلام. ونقل ابن فرحون عن الإمام القرافيِّ أنه قال في شيخه الشريف الكَرْكيِّ: إنَّه تفرَّد بمعرفةِ ثلاثين علماً وحده، وشارك الناسَ في علومِهم(2).

٤ ـ ومن أشياخ القرافيِّ في العلم والتحصيل: الإمامُ الفقيهُ الأُصوليُّ المتكلِّم عبد الحميد بن عيسى بن عُمْرَيْه الخسروشاهي الشافعيُّ (٥٨٠-٦٥٢هـ). كان ممَّن اختصَّ بصحبة الإمام الفخرِ الرازي وكَثْرةِ الأخْذِ عنه(3)، أثنىٰ عليه التاج السبكيُّ وقال: كان فقيهاً أُصولياً متكلّماً محقِّقاً بارعاً في المعقولات(4)، وقد ذكره القرافيُّ وذكر وروده إلى مصر، فقال في «شرح تنقيح الفصول»: «وتحقيقُ الفرقِ بين علمِ الجنس وعَلمِ الشخص وعَلَم الجنسِ واسمِ الجنسِ وهو من نفائس المباحث ومشكلات المطالب، وكان الخُسروشاهيُّ يُقَرِّره، ولم أسمعه من أحدٍ إلّا منه، وكان يقول: ما في البلادِ المصرية من يعرفُه»(5)، وذكره أيضاً في البحث الرابع من مقدّمة «نفائس الأصول» فقال: «أخبرني الشيخ شمس الدين الخسروشاهي: أنَّ الإمام فخر الدين اختصر من «المحصول» كُرَّاسَيْن فقط، ثم كمَّله ضياءُ الدين حُسَيْن، فلما كَمَل وجد عبارتَه تخالف

---

(١) له ترجمة في «الديباج المُذْهَب» ٣٣٢، و«بغية الوعاة»: ١/ ٢٠٢ للسيوطي.

(٢) انظر «الديباج المُذْهبَ»: ٣٣٢.

(٣) له ترجمة في «طبقات السبكي» ٨/ ١٦١.

(٤) انظر «طبقات السبكي» ٨/ ١٦١.

(٥) انظر «شرح تنقيح الفصول»: ٣٣. وقد أكَّد القرافيُّ هذا السماع ثانيةً من الخسروشاهي حين ذكر هذه المسألة ثانيةً في «العقد المنظوم» ١/ ٢٠٠ وزاد: والظاهرُ صدقُه، فإنني لم أر أحداً يحقّقه إلّا هو.

الكُرَّاسين الأوَّلين، فغيَّرهما بعبارته، وهذا هو «المنتخب»، فالمنتخبُ لضياءِ الدين حسين لا للإمام فخر الدين»[١].

ومن مصنَّفات الخسروشاهي: «مختصر المهذَّب» في الفقه، و«مختصر المقالات» لابن سينا، و«تتمّة الآيات البينات» وغير ذلك[٢].

٥ ـ ومن أشياخ القرافيِّ في العلم والتحصيل: قاضي القضاة شمس الدين أبو بكر محمد بن إبراهيم بن عبد الواحد المقدسيُّ الحنبلي (٦٠٣-٦٧٦هـ) من أعيانِ الحنابلة ومُقَدَّميهم[٣]. انتقل إلى مصر، وعَظُم شأنُه بها، وكان إماماً محقِّقاً، وقد ذكر ابن فرحون أنَّ القرافيَّ قد سمع منه كتابه «وصول ثوابَ القرآن»[٤]، لكن وقعت نسبتُه عنده «الإدريسي» لا «المقدسيّ» والصوابُ ما أثبتناه إن شاءَ الله.

تلاميذ القرافيِّ:

١ ـ أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن محمد البَقُّوري[٥] (ـ٧٠٧هـ) من فقهاءِ المالكية[٦]، كان ذا عناية بالحديثِ وبرع في الأُصول، التقىٰ

---

(١) انظر «نفائس الأُصول في شرح المحصول» ١/ ١٠٥-١٠٦ للإمام القرافيِّ.

(٢) انظر «طبقات السبكي» ٨/ ١٦١.

(٣) له ترجمة في «ذيل طبقات الحنابلة» ٢/ ٢٩٤ لابن رجب، و«المقصد الأرشد» ٢/ ٣٣٤ لابن مُفْلح.

(٤) انظر «الديباج المُذْهَب»: ٦٣.

(٥) بالباء الموحّدة المفتوحة، وقيل بالياء المثنّاة. انظر «العقد المنظوم» ١/ ٤٤ حيث حقق الأستاذ المحقق هذه المسألة.

(٦) له ترجمة في «الديباج المُذهَب»: ٣٢٢ لابن فرحون، و«شجرة النور الزكيّة» ١/ ٢١١ لمحمد مخلوف.

بالقرافيِّ وأخذ عنه، وهَذَّب كتابه «الفروق» واختصره وهو مطبوع، وفيه فوائد ونفائس، وله «إكمال إكمال المعلم» للقاضي عياض.

٢ ـ أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن راشد القَفْصي البكري (ـ٧٣٦هـ) كان فقيهاً محصِّلاً، وإماماً في العلوم مُفَنِّناً[١]، تفقّه بالقاضي ناصر الدين الأَبْياري تلميذ ابن الحاجب، وبضياء الدين بن العلاَّق، ثم تشوَّفَت نَفْسُه للقاءِ الشهابِ القرافيِّ، فسعىٰ إلى ذلك ودوَّن هذا السَّعْيَ بقوله: «ثم رحلتُ للقاهرة إلى شيخ المالكيةِ في وقته... ذي العقل الوافي والذهن الصافي الشهابِ القرافي. كان مُبرِّزاً على النُّظَّارِ، مُحرِزاً قَصَبَ السَّبْقِ، جامعاً للفنون، معتكفاً على التعليمِ على الدوام، فأحلَّني محلَّ السوادِ من العين، والروحِ من الجسد، فجُلْتُ معه في المنقولِ والمعقولِ، فحفظتُ «الحاصلَ» وقرأتُه مع «المحصول»، فأجازني بالإمامة في علم الأصول»[٢].

ولابن راشدٍ غيرُ واحدٍ من التصانيف منها: «شرح مختصر ابن الحاجب الفقهي» و«المُذْهَبُ في ضَبْطِ قواعد المذهب» وغيرهما.

٣ ـ عبد الرحمٰن بن عبد الوهاب العَلاميُّ الشافعيُّ (ـ٦٩٥هـ) قاضي القضاة المعروف بابن بنت الأعَزِّ[٣]. تفقَّه على ابن عبد السلام، وذكر السبكي أنَّه قرأ الأصول على القرافيِّ، وأنَّ تعليقةَ القرافيِّ على «المُنتخب»[٤]

---

(١) له ترجمة في «الديباج المُذْهَب»: ٣٣٤ لابن فرحون، و«نَيْل الابتهاج»: ٢٣٥ للتنبكتي.

(٢) انظر «نيل الابتهاج»: ٢٣٥.

(٣) له ترجمة في «طبقات السبكي» ٨/ ١٧٢.

(٤) المشهورُ أنَّ «المنتخب» للفخر الرازي، وقد سبق النقلُ عن الخسروشاهي أنَّه لضياء الدين حسين، انظر «نفائس الأصول» ١/ ١٠٥-١٠٦ للقرافي.

إنما صنعها لأَجْلِهِ. وذكر ابن تغري بردي أنه علَّق عنه «شرح المحصول».

٤ ـ أبو العباس أحمد بن محمد بن عبد الوليِّ بن جُبارة المقدسي الحنبلي (٦٤٧-٧٢٨هـ) كان فقيهاً أُصولياً من علماء الحنابلة[١]، قرأ الأُصول على الشهاب القرافيِّ، والعربية على ابن النحاس، أثنى عليه الذهبي وقال: صالحٌ متعفِّفٌ، خَشِنُ العِش، جَمُّ الفضائل. استوطن بيت المقدس ومات به.

قلت: وقد ذهب الدكتور أحمد الختم عبد الله في مقدّمة «العقد المنظوم» ١/ ٤٥ إلى أنَّ تاج الدين الفاكهاني عمر بن علي بن سالم بن صَدَقة اللخميَّ الإسكندريَّ (٦٥٤-٧٣١هـ) هو من تلاميذ الإمام القرافيِّ. وربما كان هذا ممَّا يحتاجُ إلى فَضْل نظرٍ وتحقيق، ولم يتهيّأ لي تحريرُ هذا المقامِ، وإنَّما هو إيماءٌ إلى هذا المطلب وحَسْبُ.

مصنَّفات الإمام القرافيِّ:

وهاهي مصنَّفاتُه مُرتَّبةً على حروف المعجم مع الإشارة إلى المطبوع منها:

١ ـ الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة في الردِّ على اليهود والنصارى. مطبوع بتحقيق الأستاذ مَجْدي الشهاوي.

٢ ـ الأجوبة عن الأسئلة الواردة على خطب ابن نُباتة.

٣ ـ الاحتمالات المرجوحة.

---

(١) له ترجمة في «ذيل طبقات الحنابلة» ٢/ ٣٨٦ لابن رجب، و«المقصد الأرشد» ١/ ١٧٧ لابن مفلح، و«معرفة القرّاء الكبار» ٢/ ٧٤٦ للذهبي.

٤ ـ الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام وتصرُّفات القاضي والإمام. مطبوع بعناية الشيخ المحقّق عبد الفتاح أبو غُدَّة رحمه الله.

٥ ـ أدلة الوحدانية في الردِّ على النصرانية.

٦ ـ الاستبصار فيما لا يدرك بالأبصار(١).

٧ ـ الاستغناء في أحكام الاستثناء. مطبوع بتحقيق الدكتور طه محسن، وله طبعة أُخرى بتحقيق محمد عبد القادر عطا.

٨ ـ الأمنية في إدراك النية. مطبوع.

٩ ـ الانتقاد في الاعتقاد.

١٠ـ البارز للكفاح في الميدان.

١١ـ البيان في تعليق الأيمان.

١٢ـ التعليقات على المنتخب.

---

(١) قد ذكر الشيخ عبد الفتاح أبو غدة في مقدِّمة «الإحكام»: ٢٨ أنَّه كتابٌ في علم الكلام، وأن منه نسخةً مخطوطةً في مكتبة أسعد أفندي في إسطنبول ورقمها فيها ١٢٧٠.

قلتُ: هذا كلامٌ فيه نظر؛ فقد ذكر ابن أيْبَك الصفدي في «الوافي بالوفيات» ٦/ ٢٣٣-٢٣٤: أنَّ للقرافي كتابَ «الاستبصار فيما يدرك بالأبصار» وهو خمسون مسألةً في مذهب المناظرِ كتبتُه بخطّي وقرأتُه على الشيخ شمس الدين بن الأكفاني. انتهى.

وقال الصفدي أيضاً في «أعيان العصر وأعوان القصر» ٤/ ٢٢٧ في ترجمة محمد بن إبراهيم الأكفاني: وقرأتُ عليه رسالة «الاستبصار فيما يُدرك بالأبصار» وهو كتابٌ صغيرٌ في علم المناظرِ تصنيف الشيخ شهاب الدين القرافيِّ الأُصوليِّ المالكيِّ، فحلَّ كلامه وواخَذَهُ في أشياءَ». انتهى.

١٣ـ تنقيح الفصول في الأصول.

١٤ـ الذخيرة. مطبوع بعناية ثلاثةٍ من المحققين: الدكتور محمد حَجّي، والأستاذ سعيد أعراب، والأُستاذ محمد بوخبزة، وصدر عن دار الغرب الإسلامي في أربعة عشر مجلَّداً.

١٥ـ شرح الأربعين في أصول الدين للفخر الرازي.

١٦ـ شرح التهذيب للبرادعي. وهو «تهذيبُ المدوَّنة».

١٧ـ شرح الجلاَّب. والمراد به كتابُ «التفريع» للجلاّب.

١٨ـ شرح تنقيح الفصول. طبع بعناية طه عبد الرؤوف سعد.

١٩ـ العقد المنظوم في الخصوص والعموم. مطبوع بتحقيق الدكتور أحمد الختم عبد الله، وله طبعةٌ أُخرىٰ.

٢٠ـ الفروق. وهو كتابُنا هذا. واسمُه العَلَمي «أنوار البروق في أنواءِ الفروق».

٢١ـ المنجيات والموبقات في الأَدعية وما يجوز منها وما يكره وما يحرُم.

٢٢ـ نفائس الأصول في شرح المحصول. مطبوع بتحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوَّض. وهي نسخةٌ مليئةٌ بالأخطاءِ، ولم تظفر بالتحقيق اللائق بها، وفيها عجائبُ ومُخبّآت[1].

---

(١) وسأذكر واحدة من هذه العجائب يُستدلُّ بها على ما وراءَها. فقد ذكر الإمام القرافيُّ في صَدْرِ كتابه مجموعة المصادر التي اعتمد عليها في شرحه، وذكر منها كتاب «الواضح» ومعلومٌ عند شُداةِ الطلبةأنَّه يريد «الواضح في أُصول الفقه» من تصنيف الإمام الكبير ابن عقيل الحنبلي، وأن الجزءَ الأول قد صدر بتحقيق جورج المقدسي عام ١٩٩٦ قبل أن يُصدره كاملاً الدكتور عبد الله بن عبد المحسن =

٢٣ـ اليواقيت في أحكام المواقيت.

وبعد:

فإنَّ من منَّةِ الله تعالىٰ أن يَسَّر سبيلَ العمل في كتاب «الفروق» للإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، أحد أعيان المالكيةِ وفقهائهم المتحققين بنفاذِ البصيرة، وجَوْدةِ القريحة، وبراعة الاستدلال، والقدرة على سَبْرِ أغوارِ الشريعةِ والوقوفِ على أسرارِها ومقاصدِها، ولقد تجلَّى ذلك كله في كتابه الفَذِّ «الفروق» الذي لا يختلف اثنان على أنه واسطة العِقْدِ بين مصنَّفات القرافيِّ المتينة. وما زال أهل العلمِ كثيري الاهتمام بهذا الكتاب النفيس الذي إذا ذُكرت كتب المقاصد كان إلى جانبها، فهو لا يقِلُّ مَرْتبةً عن «القواعد الكبرى» لابن عبد السلام، و«أعلام الموقعين» لابن القيم، و«الموافقات» للشاطبي، وكلُّها قد توفَّر لها من العنايةِ ما جعلها قريبةَ التناول من أيدي الباحثين وطلاّب العلم، وظلَّ كتاب القرافيِّ غيرَ مُنْتَظِمٍ في عِقْدِ هذه المصنَّفات النافعة من حيث النشرُ الجيد، والعنايةُ العلميةُ اللائقةُ به، فصحَّت العزيمة على نَشْرِه، وبَذْلِ المستطاع من الجُهْدِ في تحقيقهِ وإخراجهِ في طبعةٍ جيّدة تأخذُ بأسباب التحقيق العلميِّ الذي استقرَّت معالمُه وتقاليده المنهجية منذ مدَّةٍ ليست بالقصيرة.

= التركي، فجاء المحقّقان الكريمان لقراءة لفظ «ابن عقيل» فاعتاص عليهما، فجعلاه «لأبي عُبَيْد» ثم ترجما في الحاشية (٤) ج١ ص٩٣ للإمام أبي عُبَيْد القاسم ابن سلاَّم (٢٢٤هـ) وأبو عبيد كان بمعزلٍ عن التصنيف في أُصولِ الفقه، وإنْ كان من أعيانِ العلماء، ومعروفٌ عنايتُه بالغريب واللغة والقراءات وما هو من بابة هٰذه العلوم التي كانت شاغلَ السلف الصالح في ذلك العصر. فهٰذه هذه.

فلأجل ذلك شدَّد الدكتور محمد الطاهر الميساوي النكير على هذه الطبعة، وانتقد ما اعتراها من التشويش والأخلالِ، وكتب كلمةَ حَقٍّ في هذا الصنيع الذي ابتُلي به هذا الكتاب النفيس. انظر «مقاصد الشريعة الإسلامية»: ١٠٩-١١٠ لمحمد الطاهر ابن عاشور، دراسة وتحقيق محمد الطاهر الميساوي.

لقد تمَّ تحقيقُ هذا الكتاب بالاعتمادِ على نسخة معهد المخطوطات العربية ورقمها (١٣٥٦) وهي مصوَّرةٌ من مكتبة آيا صوفيا في تركيا، وهي نُسخةٌ جيدة قريبةُ عهدٍ بالمصنِّف حيث نُسِخ الجزء الأول منها سنة ٦٨٥هـ، ووقع الفراغُ من نَسْخِ الجزءِ الثاني سنة ٦٨٧هـ، وكلا الجُزْءَيْن قد تمَّ نَسْخُه على يدِ عمر بن إسماعيل بن محمود الدمشقيِّ الحنفيِّ، وهو من فضلاء الفقهاء، ذكره عبد القادر القرشي في «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» ٢/ ٦٣٧، وذكر أنه تفقَّه، وكتب بخَطِّه الكثير من الحديث والفقه، وأنه واظبَ على الإمام تقي الدين ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ) وأخَذَ عنه قطعةً من كتاب «الإلمام» قال: رأيتُها بخَطِّه، ومعروفٌ أنَّ القرافيَّ وابن دقيق العيد قد تخرَّجا بالعزِّ بن عبد السلام، فيكون الناسخ في طبقة تلاميذهما، فلذلك كان حظُّ هذه النسخة حظّاً حَسَناً حين وقعت لهذا الناسخ الحاذق المُتفقِّه الذي تلوحُ مخايلُ مشاركته في العلوم من خلالِ ضَبْطِه لبعضِ المواطن التي يَعْسَرُ تخليصُ معناها إلّا بالضَبْطِ، ومن خلالِ بعضِ الهوامش النافعة التي كان يكتبها في بعضِ الأحيان على حاشية «الفروق» كما ستراه في موطنهِ، فكان هذا كلُّه من يُمْنِ طالع هذه النسخةِ التي كُتِبَ على طُرَّتها أنَّها نُسْخَةٌ نفيسة.

تقع نسخةُ الفروق في جُزْءَيْن كما مرَّ آنفاً، عدد أوراق الجزء الأول (١٩٧) ورقةً، قياسُ كلِّ ورقة ١٠×١٦سم، وهي مقروءة الخطِّ، تفتقر إلى الإعجامِ والضَّبْطِ إلَّا في الفَرْطِ والنُّدْرةِ حيث تشتدُّ الحاجةُ إلى ذلك، وهي سليمةٌ من الآفات إلّا في بعضِ المواطن القليلة التي أثَّرت فيها الرطوبة أحياناً، وإلّا ما كان يسقط من بعضِ الكلمات، وقد تمَّ استدراك ذلك كلِّه من المطبوعة القديمة للفروق التي يظهر أنَّها قد صُحِّحت بالاعتمادِ على غيرِ واحدةٍ من النُّسخِ الخطية للكتاب، وأنَّ بعضَ أهلِ

العلم والفضل قد كرَّ عليها بقلم النقد والتمحيص، فقدَّمت لنا عوناً ملموساً في سبيل التغلب على هذه المشكلات التي لا إرادةَ لنا في ظهورِها، فجزىٰ الله القائمين على تلك الطبعة القديمة خَيراً، وجعلها في ميزان حسناتِهم، فقد بذلوا جهداً حميداً مشكوراً يُطلق الألسنة بالدعاءِ لهم والثناءِ عليهم.

ويقع الجزءُ الثاني في (٢١٨) ورقة، وهو من بداية الفرق الحادي والعشرين والمئة إلى نهاية الكتاب، وعلى الرغمِ من كَوْنِ الناسخ واحداً إلّا أن خطَّ الكتاب قد اختلف قليلاً، وغدا أكبر حَجْماً، وهو نظير الجزء الأول في الصفات، وكلا الجزءَيْن قد حَظِيَ بفهرسةٍ كاملةٍ لموضوعات الكتاب في صَدْرِ المخطوط، وهذا مَظْهرٌ من مظاهرِ العنايةِ أيضاً، فالحمدُ لله الذي بنعمته تتمُّ الصالحات.

وإتماماً للفائدة المرجوَّة من هذا الكتاب، فقد حَشَّيْتُه بكتاب «إدرار الشروق على أنواء الفروق» للإمام الفقيه النظَّار أبي القاسم القاسم بن عبد الله بن محمد بن الشاط الأنصاري (٦٤٣-٧٢٣هـ) المعروف عند الإطلاق بابن الشاط، والذي نقَّح كتاب القرافيّ وقَوَّم مُنْآدَه، وأوفىٰ على الغايةِ في الاستدراك عليه، مع قَسْوَةٍ في العبارةِ في بعضِ الأحيان، فجاء كتاباً حَفيلاً نبيلاً لا يستغني عنه الناظر في كتاب القرافيّ، حتى قالت المالكية: «عليك بفروق القرافيِّ ولا تقبل منها إلّا ما قَبِله ابن الشاط»، فكان من تمامِ التوفيق أن شَفَعْنا كتابَ القرافي بهذا الكتاب، ولم أدَّخِر جَهْداً في تصحيحه وضَبْطِه والتعليق عليه في مواطن قليلة، معتمداً في ذلك على النسخة المطبوعة بهامش المطبوعة القديمة.

أما فيما يتعلَّق بمنهج التحقيق، فقد صَنَع الله تعالىٰ لي حين تيسَّر لي العملُ في «مؤسسة الرسالة»، صُحْبَةَ شيخنا الفقيه المحدّث العلامة الشيخ شعيب الأرنؤوط، ناشرِ «المسند»، وأستاذ هذا الفنِّ في هذا العصر

غير منازع، حيث أُتيحَ لي أن أتدرَّبَ على المعالم المنهجية التي استقرَّت في هذه المؤسسة الرائدة، وأن أكون حريصاً على الاستفادة من خِبراتِ من تمرَّسوا بدقائق هذه الصنعة التي كانت عزيزةَ الجانب لا يقتحم حِماها إلَّا مَنْ آنَسَ من نَفْسِهِ نارَ القيامِ بأعباءِ التحقيق.

لقد تمَّ ضَبْطُ هذا الكتاب وتَفْصيلُه بحسب مقتضيات المعنى مراعياً في ذلك الإخراجَ اللائقَ للنصِّ، وقمتُ بتخريج الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والشواهد الشعرية إلّا حيث لم يتيسَّر ذلك بعد بَذْلِ أقصى الجُهْدِ، وتتبَّعْتُ النصوصَ الفقهيةَ والأصولية التي شحن بها المؤلِّفُ كتابَه، فكان ذلك عملاً مُضْنِياً استبدَّ بأكثرِ الوَقْتِ، ولم أغفُل عن التعليق على بعضِ المواطن التي لا يُسلِّمُ فيها للقرافيِّ اختيارُه، وكان من أشقِّ ذلك وأكثرِهِ مسألةُ التأويل، وما بَثَّه القرافيُّ من اختيار الأشاعرة في الأسماءِ والصفات والكلام النفسيِّ وما هو من بابتها من مسائل الاعتقاد، حيث تتبَّعْتُ هذه المواطن، ونَبَّهْتُ على وَجْهِ الحقِّ الذي أَرتضيه وأدينُ الله تعالىٰ به من خلالِ الاعتماد على مُجْمل اعتقاد السلفِ الصالح في هذه المسائل، وكان جُلُّ اعتمادي في الانتقادِ على الجهودِ العظيمة التي بذلها شيخ الإسلام ابنُ تيمية في تصحيحِ هذه المسائل في غيرِ ما مصنَّف من مصنَّفاته، ثم ما تلا هذه الجهودَ على أيدي تلاميذه الأبرار: ابن القيم وابن مفلح، وابن كثير، والذهبي، ومن سارَ على نهجهم في هذا الطريق كابن أبي العزِّ الحنفي، وابن رجب الحنبلي، وقبلهم ابنُ عبد البَرِّ والبغويُّ وابنُ الصلاح في طائفةٍ من أفذاذِ العلماءِ الذين ارتضوا هذا المنهج السديد في هذه المعضلاتِ والدقائق، متوخّياً في ذلك كلِّه العبارةَ المهذَّبة، والنقدَ اللائقَ بأقدارِ العلماءِ، مستعيذاً بالله من بَسْطِ اللسان في حقِّ أناسٍ من ذوي الأقدارِ الخطيرة في العلم والزهدِ والجهاد، كالإمام عز الدين بن عبد السلام، والقاضي عياض، وأبي بكر بن العربي، والإمام النووي، وابن دقيق العيد وغيرهم من الأعيان الكبار.

وأيضاً، فقد ترجمتُ لجميع الأعلام الواردة في الكتاب في الموطن الأول من ورودها، وعرَّفْتُ بالمصنَّفات التي اعتمد عليها القرافيُّ أو نقل منها، وبذلتُ جهداً لا يعلمه إلّا الله تعالىٰ في سبيل رَبْط كتاب «الفروق» بكتاب «القواعد الكبرىٰ» لابن عبد السلام، فقد أفرط القرافي في الاعتمادِ على شيخه، ولكنَّه كان لا يذكر اسمَه في أغلب الأَحيان كما سبق بيانُه، فظهر لي أن هناك بحوثاً كاملةً قد أَخَذَها القرافيُّ من كتاب شيخه دون أدنىٰ إشارة إليه، فنَبَّهْتُ على ذلك كلِّه في حدود الوُسْع والطاقة، كما حرصتُ على رَبْطِ كتاب «الفروق» بكتاب «الذخيرة» للقرافيِّ حيث نصَّ هو على الوشائج القوية بينهما، فظهر لي مدى التكامل بينَهما، وكيف أنَّ القرافيَّ قد استجمع قوَّتَه في ضبط القواعدِ الأصولية في «الفروق» بعد أن كانت منثورةً في مواطن متفرّقة من «الذخيرة».

وعملاً بما ثبت من قوله ﷺ: «لا يشكر الله من لا يشكر الناس» أجدُه حقاً واجباً أن أتقدَّم بجزيل الشكر ووافرِ الاحترام من الباحِثَيْن الكريمين: الأُستاذ إياد الغوج والدكتور عصام هزايمة اللذَيْن قدَّما لي عوناً كريماً في سبيل الحصول على الأصل الخطيِّ للكتاب.

هذا جُهْدُ المُقِلِّ، أسألُ الله تبارك وتعالىٰ أن ينفع بهذا التحقيق كما نفع بأَصْلِـه، وأن يجعلنا ممَّن لا يقبلون للعلم جزاءً إلّا رضوانَ الله تعالى، وأن نكون من السائرين على مدارج السالكين، والمُتحقِّقين بطريقِ الهجرتين، إنَّه وليُّ ذلك والقادر عليه، والحمدُ لله ربِّ العالمين.

وكتبــه

عمر حسن القِيَّام الطِّيبي

إربد ـ الأردن

عصر الجمعة ٢٠/ رجب/ ١٤٢٣هـ

المطلب الثالث

ملحوظات نقدية منهجية

حول طبعة دار السلام لكتاب «الفروق»

حين شرعتُ في تحقيق كتابِ «الفروق» لم أكن أَعلمُ أنَّ لهذا الكتابِ نَشْرَةً محقّقةً تنالُ ثقةَ الباحثين وأَهل العلم، فكان هذا السببُ كافياً لبعثِ كامنِ العزمِ لإخراجِ هذا الكتابِ القَيِّم في طبعةٍ جيّدةٍ تأخذُ بأسباب التحقيق الرصين، وتتجاوز معطياتِ الطبعةِ القديمة للكتاب التي بذل فيها مصحِّحوها جُهْداً كريماً يُطلقُ الألسنةَ بالدعاءِ لهم والثناءِ على يقظتهم في تصحيح هذا الكتاب وتقويم عبارتهِ، فأَجمعتُ أَمري على ذلك، واستعنتُ بالله تعالى على بلوغ هذا المراد.

حتى إذا كنتُ على مشارف النهايةِ من الجزء الثاني من »الفروق»، تناهىٰ إِليَّ أَنَّ هناك طبعةً مُحقَّقةً للكتاب، وأَنها صادرةٌ عن «دار السلام» في مصر، فاستبدَّت بي الحَيْرَةُ، وأُسْقِطَ في يدي، ورحتُ أُقَلِّبُ وجوهَ النظرِ في أمرِ إكمالِ التحقيق؛ فقد كنتُ مُطَّلعاً على جهدٍ كريمٍ لهذه الدار من خلال نشرتها المتقنة لكتاب «الوسيط» للإمام الغزالي في سبعة أجزاء ضخام، بتحقيق الأُستاذَيْن الكريمَيْن: أَحمد محمود إِبراهيم ومحمد محمد تامر اللذين لم يدَّخرا جُهداً في سبيل تجويدِ نَشْرِ الكتاب، ناهيك عمّا ضمَّا إليه من الكتب النافعة التي عالجت مشكلات «الوسيط» ولا سيّما كتاب الإمام الحافظ الناقد ابن الصلاح «شرح مُشْكِل الوسيط»، فحظيت هذه الطبعة بالثقة والاحترام، ووقع في الظنِّ أن لدار السلام منهجاً مستقرّاً في التحقيق والنشر كالذي رأيته وعملتُ في إِطاره في

«مؤسسة الرسالة» أَعْرقِ مؤسّسات النشر في العالم الإسلامي، فلهذا ولغيره من الأَسباب حرصتُ على الاطلاع على طبعة «دار السلام» بُغْيَةَ اتخاذِ موقفٍ نهائي من العمل في كتاب «الفروق».

ثم يسَّر الله تعالى بفَضْلِه، وبغيرِ قليلٍ من الجهدِ حصلتُ على طبعة دار السلام بتحقيق الدكتورَيْن: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، وكلاهما يحملُ درجة الأُستاذية في تخصُّصه، ويبدو أنهما مسؤولان عن مركزٍ للدراسات الفقهية والاقتصادية كما جاءَ على غلاف الكتاب، ووقعت النسخة في أربعة مجلدات مشفوعة بالفهارس الفنية، وكان عدد صفحاتها متتابعةً (١٦٩٤) صفحة.

شَرَعْتُ في قراءة الكتاب مستصحباً حال الرضا الذي كنتُ أشعرُ به حين طالعتُ «الوسيط»، ولم أكن محتاجاً لكثيرِ قراءةٍ حتى ظهر لي أنَّ كتاب «الفروق» لم يَنلْ حقَّه من التحقيق العلميِّ الرصين، وأنَّ هناك غير قليلٍ من أَماراتِ التسرُّعِ وعدم التمحيصِ، وأَنه لا بُدَّ من المُضيِّ قُدُماً في تحقيق «الفروق» وإخراجهِ في طبعةٍ جيدةٍ بريئةٍ من الأخطاء العلمية والعِللِ المنهجية التي ظهرت في طبعة «دار السلام»، وأنَّه لا بُدَّ من التنبيه على بعضِ الأَخطاء الواقعة في تلك الطبعة على جهةِ النقدِ والتمحيص كي لا تتكرَّر مِثْلُ هذه الأَخطاءِ العلمية الفادحة على مستوى المنهجِ والمعارف.

إِنَّ من التقاليد المنهجية الراسخة في فن التحقيق أن يتمَّ التعريفُ بالأعلامِ الذين هم مَظِنَّةُ خفاءِ الشهرة على القارىء، وأنه إِذا تمَّ التعريفُ بهم مرَّةً واحدةً فقد حصل المقصود، اللهمّ إِلّا ما يقع على جهةِ السهوِ والنسيان من تكرارِ التعريف بالأعلامِ على الفَرْطِ والنُّدرةِ، أَما أَن يستعرضَ المحقّق قُوَّتَه في الترجمةِ المسهبة لأعلامٍ لا تَخْفى شخصياتُهم

على شُداةِ الطلبة فَضْلاً عن الدارسين والباحثين كالذي وقع في طبعة دار السلام من الترجمة للخلفاءِ الراشدين في غيرِ ما موطنٍ، ولأعلامِ الصحابة، وللأئمة الأَربعة أَصحاب المذاهب الفقهية المتبوعة ومن هو من بابتِهم شُهْرةً وظهوراً، فهو أَمرٌ غريبٌ مُسْتَهجنٌ، وهو على غيرِ الجادة بل أصبح عَلَماً على منهجيةٍ مرغوبٍ عنها لدى المحققين، وهَبْ أَننا تسامَحْنا إِزاءَ الترجمة لكلِّ عَلَم، فهل يكون معقولاً أَن يتمَّ تكرارُ بعضِ التراجم في أَربعةِ مجلّدات الكتاب؟ وهل يلجأ إِلى هذا الصنيع إِلّا من يرغبُ في الاستكثارِ من الهوامشِ لضعفِ مُنَّتِه في التحقيق ونَقْدِ آراءِ المصنَّف وسَبْرِ أَغوارِ الكتاب؟ ولقد ابتُليت طبعة «دار السلام» بهذا الداء الوبيل، وأُريقَ مِدادٌ كثيرٌ في التعريفِ بأعلامِ الصحابة لا على جهةِ الاقتصادِ والاختصارِ بل على جهةِ التزيُّد والإِكثار، وإِلّا فأين هو القارئُ الذي يقرأ هذا الكتابَ الصعبَ المنذورَ لفنِّ المقاصدِ وقواعد التفريع، ثم تجده محتاجاً لمعرفة تراجم الخلفاء الأَربعة كما وقع في (٢/ ٥٨٩) من «الفروق»، وهل يقعُ في الوهم أَنَّ ابن عباس رضي الله عنه وعن أبيه يحتاجُ إلى أَحدَ عَشَر سطراً للتعريف به كما في (٢/ ٥٧٢) من «الفروق»، ثم لم يطمئن المحقّقان إلى هذا، فعادا إلى التعريفِ به في (٤/ ١٢٣٥) وكان قد سبق لهما أَن عَرَّفا به في المجلد الأول (١/ ٣٢١) فبأيِّ شيءٍ يمكنُ تفسيرُ هذا الصنيعِ؟ وهل من حاجةٍقطُّ إلى التعريف بمعاذ بن جبل رضي الله عنه في ثمانية أسطر كما في (٢/ ٥٥٨) وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه في عشرة أسطر كما في (٤/ ١١٦٩) وابن عمر رضي الله عنهما في تسعة أَسطر في (٤/ ١١٥٥) إلى غيرِ هذه الكوكبة من الأَعلامِ الكرام الذين لا تَخفى شخصياتُهم على مَنْ يُطالعُ كتاباً كالفروق.

أَما تكرارُ التراجم فهو من عورات هذه الطبعة، ويكفي أن يُشارَ في هذا المقام إِلى أَنَّ ترجمة القاضي عياض قد وردت في المجلدات

الأَربعة، فوقع التعريفُ به في المجلد الأول (١/ ١٣٨) وفي المجلد الثاني (٢/ ٦٦٦) وفي المجلد الثالث (٣/ ٩٦٠) وفي المجلد الرابع (٤/ ١١٢٩)، وكذا وقع التعريفُ بالإمام المازري في المجلد الأول (١/ ٧٥، ٣/ ١٢) ، وفي المجلد الثاني (٢/ ٧٠٠) وفي المجلّد الثالث (٣/ ٩٥٠) فأيُّ حاجة تدعو إلى سلوكِ هذه البُنَيّاتِ والطريقُ لاحبٌ مُسْتنيرٌ قد استقرَّت صُواه ومعالمُه منذ أَمدٍ غير قليل؟ وماذا سيقولُ القارىء إذا نظر إلى ما فعله المحقّقان الكريمان حين وصلا إلى قوله صلوات لله وسلامُه عليه: «نِعْمَ العبدُ صهيبٌ لو لم يخف الله لم يَعْصِه» كما جاء في الفروق، فما كان منهما إلّا أَن ذهبا إلى التعريفِ بصُهَيْبٍ الرومي رضوان الله عليه، ثم أَعرضا عن الحديثِ المذكور، وهو ممَّا يحتاجُ إلى بحثٍ وتنقيدٍ كما بينتُه في موطنِه، فهل هذا من مُقتضيات المنهج السديد في التحقيق؟ أم أَنَّ هناك تقصيراً ملحوظاًوقع في تحقيق هذا الكتاب النفيس؟

هذا، وربما وجد بعضُ أهل العلم بعضَ العُذْرِ لمثلِ هذا الصنيع، ورأى أنَّ هذا الإفراطَ في التعريف أَمرٌ شكليٌّ خارجيٌّ يمكنُ احتمالُه إذا كان عرِيّاً عن الأَخطاء العلمية، وهو رأيٌ سنُضطرُّ إلى قبولهِ في هذا المقام، ولكنَّ الذي لا يمكنُ أَن يكونَ مقبولاً بحالٍ هو ما ظهر في كتاب «الفروق» من الأَخطاءِ العلمية الفادحة التي كتبها الأستاذان المحققان في هوامش الكتاب، والتي لا يمكنُ تفسيرُها إلّا بالتسرُّعِ والغفلةِ عن مقاصدِ التحقيق، وعدمِ الأَخذِ بأَسباب الجدِّ والصرامة العلمية والمنهجية في تحقيق هذا الكتاب.

١ـ فمن الأَخطاءِ الدالّةِ على التسرُّع في التحقيق ما وقع في الفرق الرابع من المجلد الأول (١/ ٢٠٠) من التعريف بالقاضي عبد الوهاب البغدادي، شيخ المالكية في عصره، وصاحب التصانيف الفائقة في

مذهبهم، ومَنْ إِذا أُطْلِقَ في دواوين المالكية لم ينصرف الذهنُ إِلّا إِليه، فجاء المحقّقان الفاضلان فقالا في ترجمته ما نصُّه: «هو ابن جَلَبة، مفتي حرَّان وقاضيها، أَبو الفتح عبد الوهاب بن أَحمد بن جَلبة الحرَّاني الحزَّار (كذا، وصوابه الخزّاز نسبة إلى بيع الخزِّ)، تفقَّه بالقاضي أَبي يعلى بن الفرّاء، وكتب تصانيفَه، وكان ولي قضاءَ حَرَّان نيابةً عن أَبي يعلى، درَّس ووعظ وخطب ونشر السنَّة، قتله ابن قريشٍ العُقَيْليّ في سنة ستٍّ وسبعين عند قيامِ أَهل حرّان على عليٍّ بن قريش لمّا أَظْهَرَ سبَّ الصحابة». انتهى. وهذا ممَّا لا يجوزُ وقوعُه في ديوانٍ من دواوين المالكية العلمية، فإذا كان القاضي عبد الوهاب غيرَ معروفٍ فمن يكون إِذن؟

٢ ـ ومن الأَخطاءِ الدالة على التسرُّع وعدمِ التمحيص في التحقيق ما وقع في الفرق (٤٦) (٢/ ٤١١) في ترجمة الشاعر الجاهلي أُمية بن أبي الصلت الذي آمن لسانُه وكفر قلبُه كما هو معروفٌ من سيرته، فذكر له القرافيُّ جملة أَبياتٍ في مدح عبد الله بن جُدعان أحدِ سادات قريش وأَجواد العرب، فجاءَ المحقّقان وكتبا كلاماً غريباً جداً في ترجمة هذا الشاعر وقالا ما نصُّه: هو أُمية بن عبد العزيز بن أَبي الصلت الداني العلّامة الفيلسوف، الطبيب الشاعرُ المُجوِّد، صاحبُ الكتب، ولد سنة ستّين وأَربعمائة، وتنقّل وسكن الإسكندرية، ثم رُدَّ إلى المغرب، وكان رأساً في النجوم والوقتِ والموسيقى، مات بالمهدية في آخرِ سنة ٥٢٨هـ. انتهى. فهل يجوزُ أن يقع مِثلُ هذا الخطأ في كتاب يتصدّى لتحقيقه من يحمل مرتبة الأُستاذية في علوم الشريعة؟!

٣ ـ ومن كبائرِ الأَخطاءِ التي وقعت لهٰذين المحقِّقين الكريمين ما وقع في الفرق (٢٧٠) (٤/ ١٤٠١) في ترجمة الحجاج بن يوسف الثقفي، وقد ذكر القرافيُّ خروج ابن الأَشعث عليه في الواقعةِ المشهورة كما بيّنتُه

في موطنه، فجاء الأستاذان المحقِّقان فكتبا كلاماً في ترجمة الحجاج يبرأُ بعضُه من بعضٍ فقالا: «الحجاج بن يوسف بن حجَّاج أبو محمد الثقفي البغدادي الحافظ من تلامذةِ أَبي نواس وأَصحابه، مَنْشأُ الحجاج بغداد، وطلب العلم. قال أَبو داود: هو خيرٌ من مئةٍ مثل الرمادي، توفي سنة ٢٥٩هـ. انتهى، فهل يلامُ القارىءُ إذا قامَ وقَعَدَ لمثلِ هذا الكلام الذي خرج من مشكاة التسرُّع وخفَّةِ ذات اليد في علم التحقيق.

٤ ـ ومن عجائبِ ما وقع من الأخطاء العلمية في كتاب «الفروق» ما وقع في الفرق (١٣٩) (٣/ ٨٥٧) في ترجمة ابن رشد الجَدِّ صاحب «البيان والتحصيل» وقد ذكره القرافيُّ بلفظ: قال صاحبُ «البيان» على المعهودِ من عادته في «الفروق» و«الذخيرة»، اعتماداً منه على فطنةِ القارى وخبرته بمصنَّفاتهِ ومصطلحاته، فجاءَ هذان المحققان الفاضلان وقالا ما نصُّه: «صاحبُ البيان: هو الإمام العلاّمة قوام الدين أمير كاتب بن أمير عمر الفارابي أبو حنيفة الأتقاني. قدم دمشق سنة ٧٤٧هـ، ثم انتقل إلى مصر، ودرس بها بجامع المارداني. كان رأساً في الحنفية، بارعاً في الفقه واللغة، من مصنفاته: «التبيين في شرح المنتخب الحسامي» و«شرح الهداية» وسمّاه «غاية البيان ونادرة الأَقران» ترجمتُه في «الدرر الكامنة» ١/ ٤٤٢-٤٤٥ و«النجوم الزاهرة» ١٠/ ٣٢٥، و«مفتاح السعادة» ٢/ ٢٦٧ و«الطبقات السنية» (٥٥٣) و«شذرات الذهب» ٦/ ١٨٥. انتهى، ثم لم يقنع الأُستاذان الكريمان بهذا، فعادا إلى تكرار الخطأ نفسه في الفرق (٢٢٧) (٤/ ١١٩١) فهل يقع في ذهن إنسانٍ أَن يذكر القرافي في كتابه رجلاً سيأتي بعده بزمنٍ طويلٍ لا يقل عن نصفِ قرنٍ؟ وهل يجوز أن تقع مِثْلُ هذه الأَخطاءِ ممَّن يدرِّسُ الطلابَ في الجامعات والمعاهد العلمية؟ هذا شيءٌ فوق الاحتمال.

٥ ـ ومن عجائب ما وقع في طبعة دار السلام ما كتبه الأستاذان المحقّقان في الفرق (١١٨) (٢/ ٦٩٩) في ترجمة الإمام الداوودي أَحدِ فقهاء المالكية المعتبرين كما بينتُه في موطنهِ، فجاء المحقّقان الكريمان وكتبا كلاماً يأخذُ بعضُه بحُجَزِ بعضٍ إلى مهواةِ الخطأ فقالا ما نصُّه: «الداودي: الإمام العلاّمة، الورع القُدوة، جمال الإسلام، مسندُ الوقتِ، أبو الحسن عبد الرحمن بن محمد بن المُظفَّر بن محمد بن داود بن أحمد بن معاذ الداودي البوشَنْجي. ولد سنة ٣٧٤هـ. وسمع الصحيح ومسند الدارمي من السرخسي. أَتى إلى بغداد وتفقّه على أَبي حامد وأبي الطيب وغيرهما، توفي في شوّال سنة ٤٦٧هـ ببلدته بوشَنْج، وهي بلدةٌ على سبعة فراسخ من هَراة». انتهى. وهو كلامٌ غير صحيح، وكلامُ القرافيِّ دالٌّ على أنه ينقلُ عن إِمام من أَئمة المالكيةٌ كما حقَّقْتُه في موطنِه، وترجمة الداوودي كما نقلاها من «سير أعلام النبلاء للذهبي» دالة على أنه من فقهاءِ الشافعية وأَعيانِ المحدّثين، أَفلم يكن هذا الفارقُ الواضحُ داعيةً للشكِّ في صحَّةِ ما يكتبان؟ وما حاجة القرافي للنقلِ عن محدِّثٍ شافعيٍّ وهو يبحثُ مسألةً فقهيةً مَحْضةً حول ما يوجبُ نَقْضَ الجزية وما لا يوجب، ولكنَّ التسرُّع والخَطْرَفَةَ يُفضيان براكبهما إلى أكثر من هذه الأَخطاءِ التي تُنادي على عدم الدقة والتثبت في المسائل العلمية.

٦ ـ ومن عجائب طبعة دار السلام ما وقع في الفرق (٢٤١) (٤/ ١٢٨٢) من الخطأ الفاحش في التعريف بالإمام الطبري، صاحب التفسير، والإمامِ المشارك في جميع علوم الإسلام، وقد نقل عنه الإمام القرافيُّ بواسطة القاضي عِياض في «الشفا» قولًا في تكفير من جحد أَنَّ الله تعالى عالمٌ أَو متكلّمٌ أَو غير ذلك من صفاته، فجاءَ المحققان الكريمان وترجما للإمام الطبراني المُحدِّثِ المعروف صاحب «المعاجم الثلاثة»، فقالا: الطبري:

أبو القاسم سليمان بن أَحمد بن أيوب بن مُطَيْر اللخمي الشامي الطبري، صاحب التصانيف. هو الإمام الحافظ الفقيه، الرحَّال الجوّال، محدِّث الإسلام. عَلَمُ المعمَّرين ولد بمدينة عكا في صفر سنة ستين ومئتين، وتوفي سنة ٣٦٠هـ انتهى. فهل يحسُنُ أَن تقع مثلُ هذه الهوامش في كتاب جليلٍ مثل «الفروق»؟

٧ ـ ومن الأَخطاءِ العلمية الواقعة في طبعةِ دار السلام ما وقع في الفرق (١٤٨) (٣/ ٨٩٣) من التعريف بابن جُمَيْع أَبي العشائر هبة الله بن زيد بن الحسن بن إِفرائيم الإسرائيلي، من الأطباء المشهورين، كان ذا منزلةٍ من الناصر صلاح الدين كما بينتُه في ترجمته، فنقل عنه القرافيُّ كلاماً في شأنِ الأَجِنَّةِ ومراحل خَلْقِها وتطوُّرِها بحيث لا يخرج الكلام عن سياق الأُمورِ الطبِّية، فجاءَ المحقّقان الكريمان وترجما له ترجمةَ من لم ينظر في كلام القرافي فقالا ما نَصُّه: «هو الشيخ العالم الصالح، المسند المحدِّث الرحال أبو الحسين محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن بن يحيى بن جُمَيْع الغسَّاني الصَّيْداوي، صاحب المعجم. كان كثير السفرِ والترحال، ولذلك سمع كثيراً من المشايخ في معظمِ البلدان. مولده في سنة (٣٠٥هـ) وقيل: (٣٠٦هـ) حدَّث عنه: عبد الغني بن سعيد الحافظ، وتمَّام الرازي، وأَبو علي الأَهوازي، وكان شيخاً، صالحاً، ثقةً، مأموناً. توفي في رجب سنة (٤٠٢هـ)». انتهى فهل بقي أدنى شكٍّ في أنَّ هذين الأستاذَيْن لم يُوَفِّيا هذا الكتاب حقَّه من التحقيق والتمحيص؟ وأيُّ جامعٍ جمع بين ابن جُميعٍ الصيداوي المحدِّث صاحب «المعجم» المطبوع المعروف وبين ذاك الطبيب المتكلّم على علم الأَجنّة؟ ربما كان الذي جمع بينهما هو الفهارسَ الفنيةَ للكتب التي تخطفُ الأبصارَ عن التحقيق، وتسمحُ بوقوعِ هذا النمط المخيف من الأخطاء العلمية الفادحة.

٨ ـ ومن الأخطاء العلمية الكُبرى التي وقعت في طبعة دار السلام ما وقع في الفرق (١٢٥) (٣/ ٧٥٢) في ترجمة ابن شعبان أبي القاسم محمد بن القاسم بن شعبان العمَّاري، من فقهاء المالكية، وصاحبُ كتاب «الزاهي الشعباني»، والمتوفى سنة ٣٥٥هـ، كما في «ترتيب المدارك» ٥/ ٢٧٤ للقاضي عياض، فجاءَ هذان المحققان فقالا ما نصُّه: «هو عبد القادر بن علي بن شعبان القاهري، الزيات، الشافعي، ويُعرف بابن شعبان (زين الدين). ولد بسوق الغنم، وتميَّزَ في الفرائضِ والحساب، ولد سنة ٨٢٠هـ. من آثاره: شرح الحاوي لابن الهائم في الحساب، مختصر شرح ابن الجدي الجعبرية، وشرح منظومة المغربي في الحساب. وتوفي سنة ٩٨٢هـ». انتهى. فهل يقعُ في الوهمِ أن يذكر القرافي في كتابه رجلاً مات بعد قرنين من وفاته؟ وهل يبقى في النفس أدنى شكٍّ بأَن صناعةَ التحقيق تُحيقُ بها مخاطرُ مُقلِقة، وأنَّها إذا لم تستدرك فربما تأتي على بنيانها من القواعد؟!

٩ ـ ومن الأخطاءِ الكُبرىٰ التي وقعت في طبعة دار السلام ما وقع في الفرق (٢٠٠) (٣/ ١٠٧٩) في تخريج حديث: «مَنْ أسلم فليُسلم إلى أَجلٍ معلوم» فجاءَ هذان المحقِّقان فقالا في تخريج الحديث ما نصُّه: «أخرجه الألباني في «إرواء الغليل» ٥/ ٢١٨، وأبي حاتم (كذا وقع) في «العلل المتناهية» رقم ١١٥٨ بلفظ: «من أسلم في شيءٍ فليسلم في كيلٍ معلوم» انتهى. وهذه طريقةٌ غير صحيحة في فنِّ التخريج الذي استقرَّت معالمه المنهجية منذ أَمدٍ طويل، فإرواء الغليل ليس من دواوين السنة التي يتمُّ العَزْوُ إليها، وإنَّما هو كنظائره من كتب التخريج التي يُستعان بها على تتبُّع طرقِ الحديثِ ومتابعاته وشواهده ومظانِّ وجوده، فهل نظر المحقِّقان في «الإرواء» ٥/ ٢١٨ فوجدا أَنَّ الألبانيَّ قد خَرَّج الحديث من

«الصحيحين» و«السنن الأربع» و«المنتقى» لابن الجارود، و«مسند الإمام أحمد»، و«سنن الدارقطني» وغيرها، فهلاّ استفادا من هذا الجهد الطيِّب، واقتصرا في العَزْوِ على «الصحيحين» ثم قالا: وانظر تمامَ تخريجه في «الإرواء»، فيحسنُ الظنُّ بهما، ويقع في القلب أَنهما قد تمَّرسا بشيءٍ من علومِ الحديثِ.

وأَما الإِحالةُ إلى «العلل المتناهية» وكونها كتاباً لأَبي حاتم، فهي خطأٌ علميٌّ مركَّب، و«العلل المتناهية في الأحاديث الواهية» كتابٌ مشهورٌ لابن الجوزي جمع فيه قدراً غيرَ قليلٍ من الأَحاديث الضعيفة الواهية كما يدلُّ عليه اسمُه العَلَميُّ، ولم يُسَلِّم له نُقَّادُ الحديث جميعَ ما في كتابه، بل حاقَقه بعضُهم وكشفوا عن أَخطائه، فإحالةُ حديثٍ ثابتٍ في «الصحيحين» إلى هذا المجموع الضعيف هو ممّا لا يُغتَفرُ في منهج التخريج، والقولُ بأَنَّ «العلل المتناهية» لأَبي حاتم زيادةٌ في الخطأ أيضاً، والفيصلُ في هذا أَنهما يقصدان كتاب «علل الحديث» لابن أَبي حاتم لا لأبي حاتم، والحديث هناك بالرقم الذي ذكراه (١١٥٨) ج١ ص٣٨٧ ولفظه: «من أَسلم في شيءٍ فلا يصرفه إلى غيرِه» فهل يقبلُ نُقَّادُ الحديث والعلماءُ وطلابُ العلم هذه الطريقةَ في التخريج؟ وهل سيُفَسَّرُ ذلك بغيرِ التسرُّع وعدم الأَخذِ بأَسباب التحقيق العلمي الرصين؟

١٠ ـ أَما الخطأ العلميُّ العاشر فهو ما وقع في الفرق (٢٧٣) (٤/ ١٢٢٧) حيث قام الأُستاذان الدكتوران بتحقيق حديث الاستخارة الثابت في «صحيح البخاري» (١١٦٢) و«سنن أَبي داود» (١٥٣٨) و«سنن الترمذي» (٤٨٠) وغيرهم، فخرَّجاه من كتاب «الكامل في الضعفاء» ٤/ ٣٠٧ لابن عديّ، وهو من دواوين الأَحاديثِ الضعيفة، فهل يبقىٰ في قوسِ الصبر مَنْزِعٌ للسكوتِ على مِثْلِ هذه الأخطاء العلمية الفادحة؟

هذه عشرة كاملةٌ من كبائرِ الأَخطاء العلمية لا يمكنُ التفصِّي من تبعاتِها إلّا بالرجوعِ إلى وجهِ الحقِّ فيها، نَبَّهْتُ بها على ما وراءَها وهو كثيرٌ، ولو ذهبتُ إلى استقصاءِ ذلك لخرج الكلامُ عن المقصود، آمِلاً للباحِثَيْن الكريمَيْن ولدار السلام مزيدَ التقدُّم واضطرادَ النجاحِ والتوفيق.

المطلب الرابع

ترجمةُ ابن الشاط[1]

قاسم بن عبد الله بن محمد بن الشاط الأنصاري، نزيلُ سَبْتَة. يُكنىٰ أَبا القاسم. قال: والشاط اسمٌ لجدِّي وكان طُوالًا فجرى عليه هذا الاسم.

كان رحمه الله تعالى نسيجَ وحدهِ في أصالة النظر، ونفوذِ الفكرِ، وجَوْدةِ القريحة، وتسديد الفهم، إلى حُسْن الشمائل، وعُلُوِّ الهمّةِ، والعكوفِ على العلم، والاقتصارِ على الآداب السَّنيَّة، والتحلّي بالوقارِ والسكينة.

أَقرأ عُمُرَه بمدينة سبتة الأُصول والفرائض، مُقدَّماً فيها موصوفاً بالإمامة، وكان موفورَ الحظِّ من الفقه، حَسَنَ المشاركةِ في العربية، كاتباً مُترسِّلاً، ريّاناً من الأَدب، له نظرٌ في العقليات.

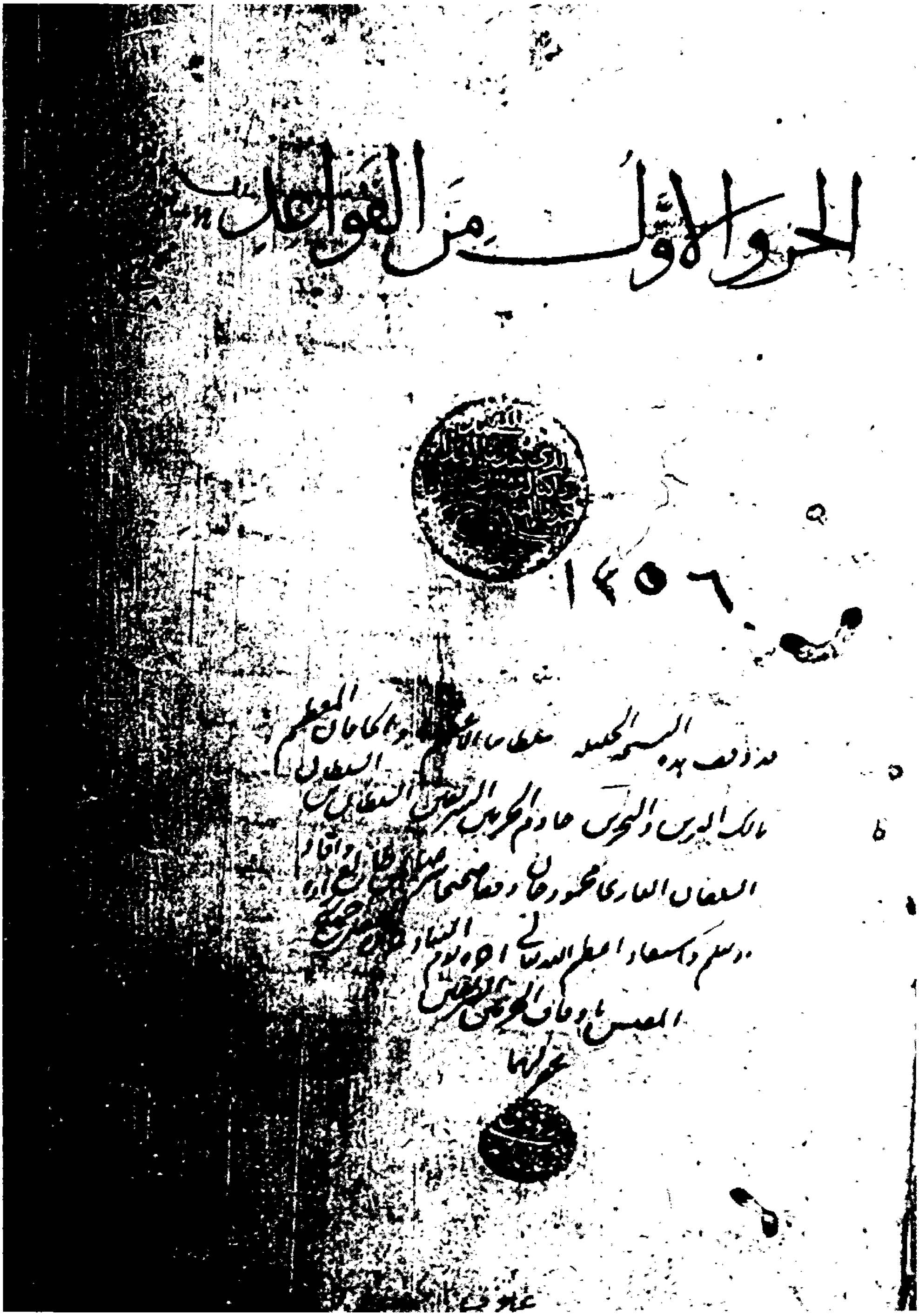
قرأ على الأُستاذ أبي علي الحسن بن الربيع، وعلى الحافظ أَبي يعقوبَ المحاسبيِّ وغيرهم، وأَجازه أَبو القاسم بن البَراءِ، وأَبو محمد بن أبي الدنيا، وعليٌّ، وأَبو العباس بن الغمَّاز، وأَبو جعفرٍ الطباعُ، وأَبو بكر بن فارس وغيرهم، وأَخذ عنه الجِلَّةُ من أَهل الأَندلس كالأُستاذ أبي زكريا بن هُذيل، وشيخنا أبي الحسن بن الحباب، والقاضي أبي بكر بن سيرين وغيرهم.

---

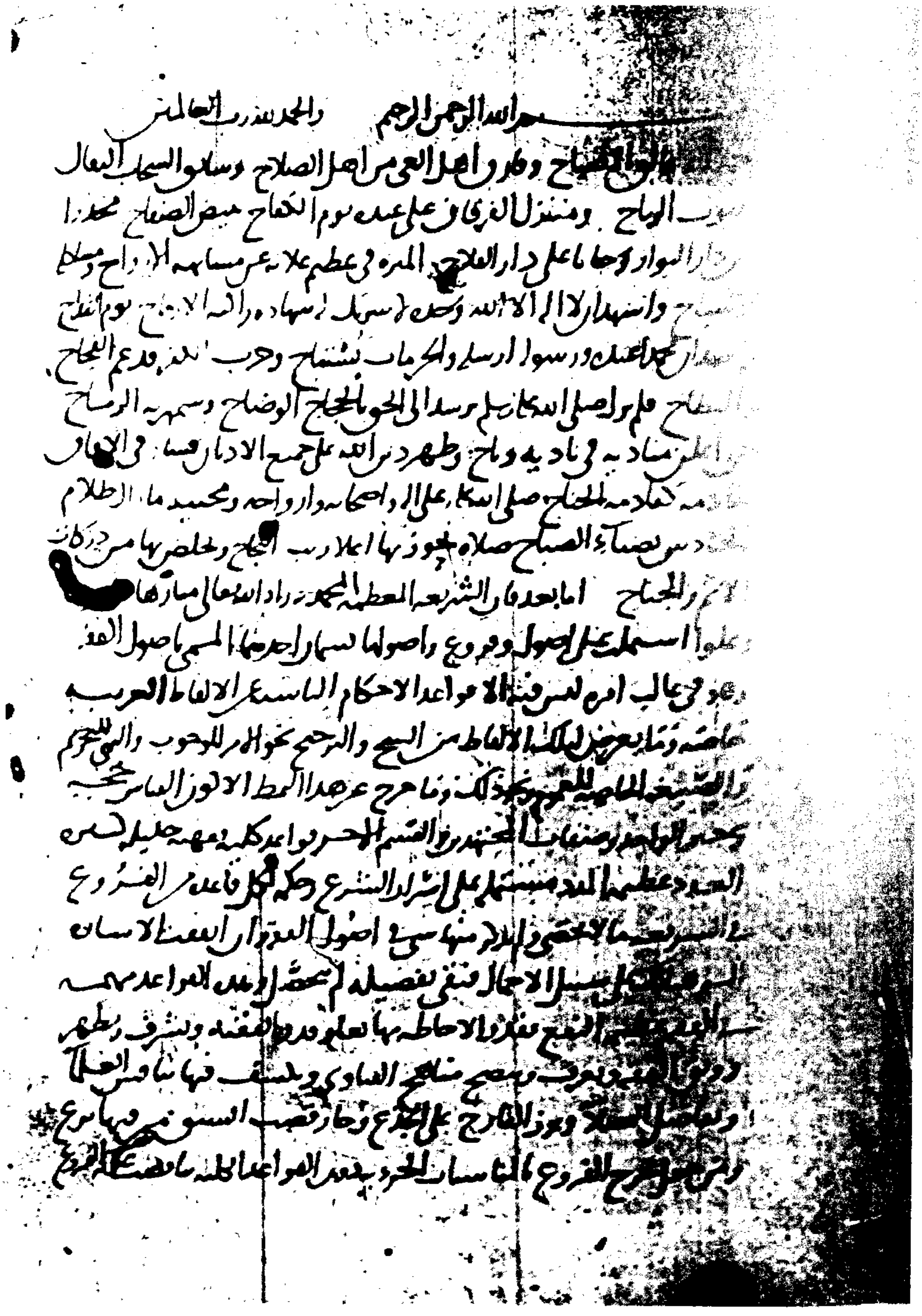
(١) وهي مأخوذةٌ بتمامِها من «الديباج المُذْهب»: ٢٢٥-٢٢٦ لابن فرحون.

وله تآليفُ، ومنها: «أَنوارُ البروق في تعقُّب مسائل القواعد والفروق» و«غُنْيَةُ الرائض في علم الفرائض»، و«تحرير الجواب في توفية الثواب»، و«فهرست» حافلة. وكان مجلسُه مأْلَفاً للصدور من الطلبة والنبلاء من العامة.

مولده في عام ثلاثةٍ وأربعين وست مئة بمدينة سَبْتة، وتوفي بها عام ثلاثةٍ وعشرين وسبع مئة. انتهىٰ.



صورة غلاف الجزء الأول من المخطوط

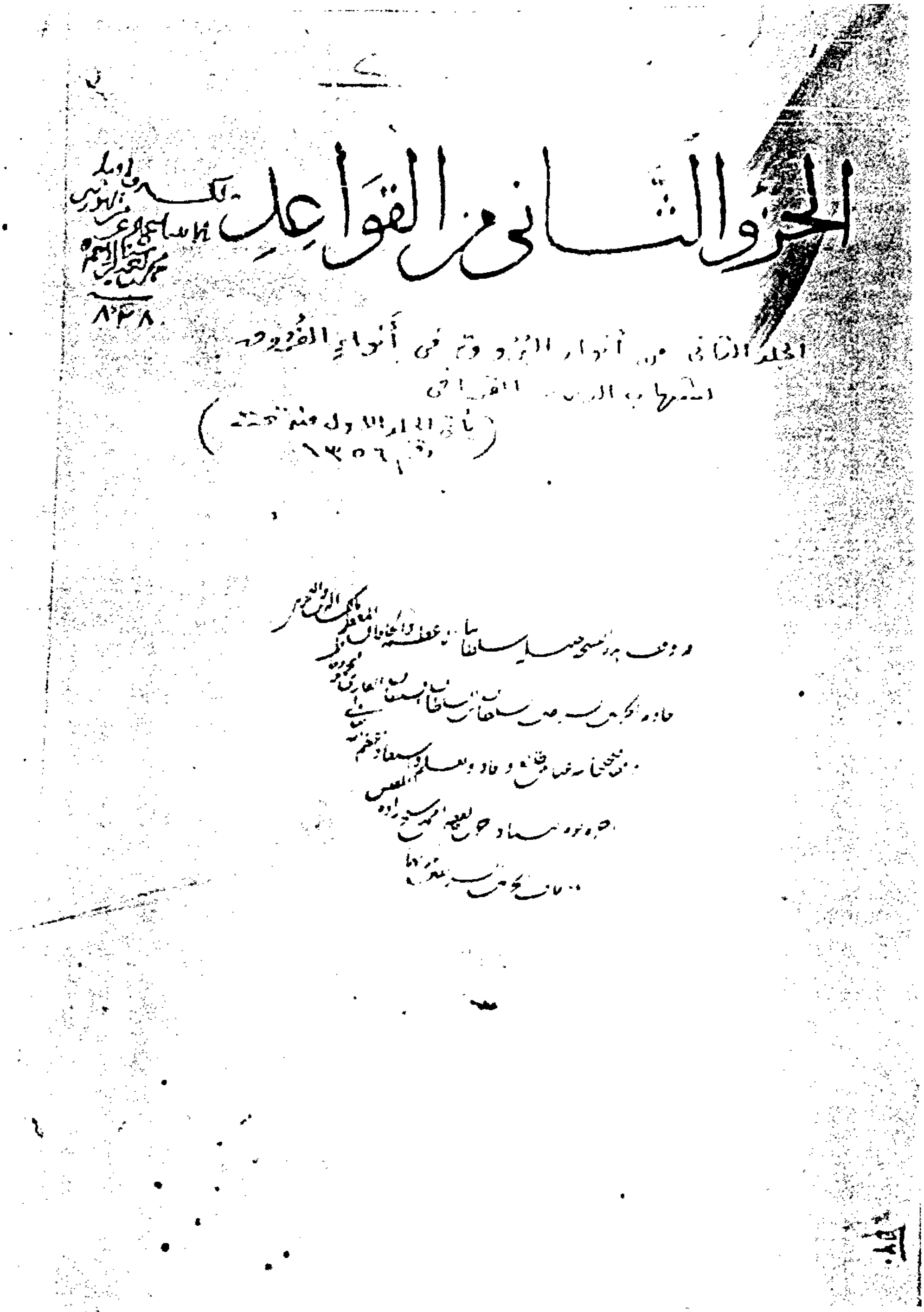

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين

... اما بعد فان الشريعة المعظمة المحمدية زاد الله تعالى منارها علوا اشتملت على اصول وفروع واصولها قسمان احدهما المسمى باصول الفقه وهو في غالب امره ليس فيه الا قواعد الاحكام الناشئة عن الالفاظ العربية خاصة وما يعرض لتلك الالفاظ من النسخ والترجيح نحو الامر للوجوب والنهي للتحريم والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك وما خرج عن هذا النمط الا كون القياس حجة وخبر الواحد وصفات المجتهدين والقسم الثاني قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على اسرار الشرع وحكمه لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى ولم يذكر منها شيء في اصول الفقه وان اتفقت الاشارة اليه هنالك على سبيل الاجمال فبقي تفصيله لم يتحصل وهذه القواعد مهمة في الفقه عظيمة النفع وبقدر الاحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف ويظهر رونق الفقه ويعرف وتتضح مناهج الفتاوى وتكشف فيها تنافس العلماء وتفاضل الفضلاء وبرز القارح على الجذع وحاز قصب السبق من فيها برع ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع

الصفحة الأولى من الجزء الأول من المخطوط



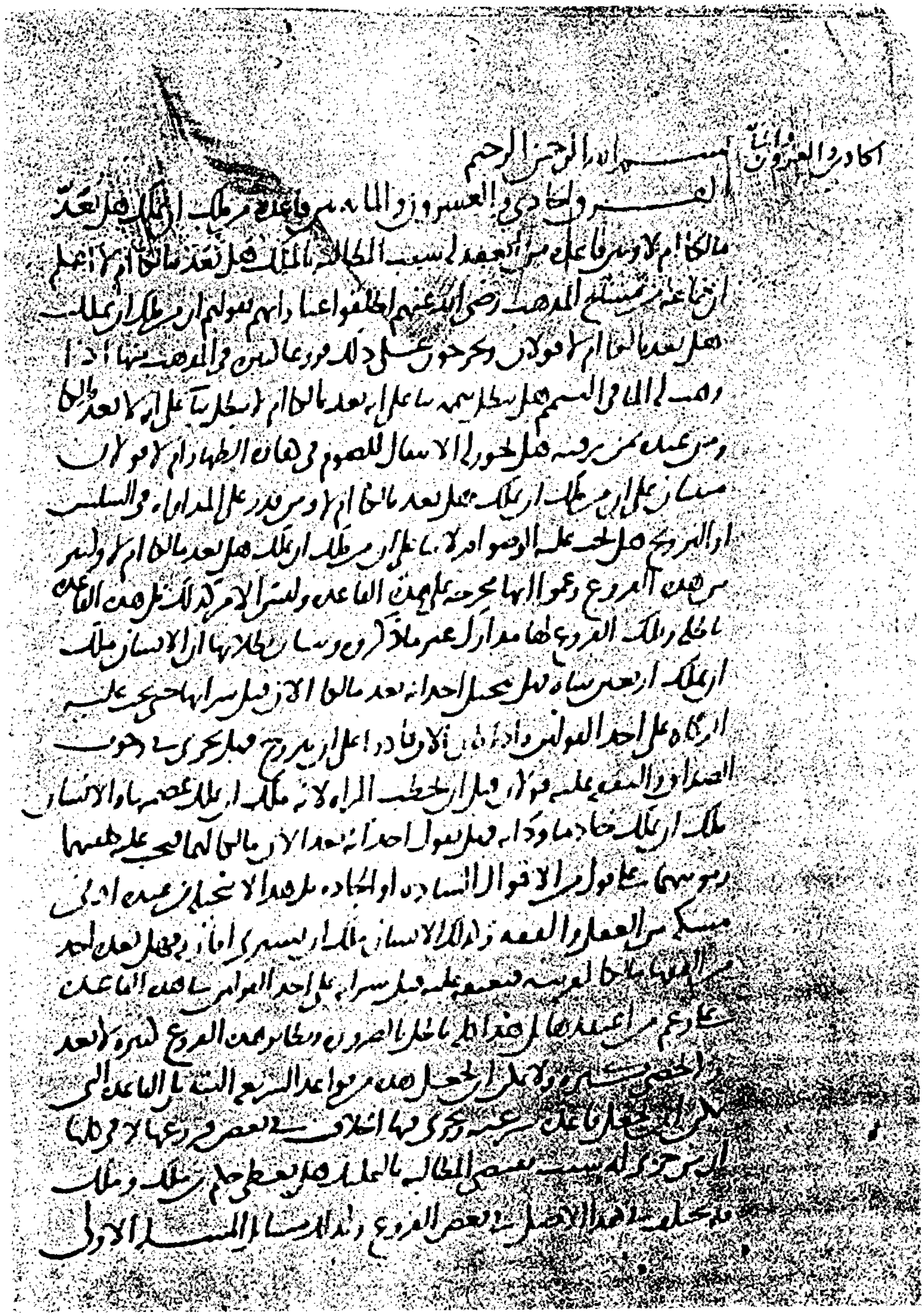
الصفحة الأخيرة من الجزء الأول من المخطوط


الجزء الثاني من القواعد

الجزء الثاني من أنوار البروق في أنواء الفروق

للشهاب الدين القرافي

صورة غلاف الجزء الثاني من المخطوط



الصفحة الأولى من الجزء الثاني من المخطوط

وان ما مال العموم من جهة انه احد الخصال الخمسة ويكون الحنث من السبب
ما عمر واجب لخصوصه لا عمومه الحنث بين المباحات من الطاعة
ومنها الحنث بين العمرة والحج والتمر ليس بواجب لخصوصه
عمرة لا لعمومه من جهة انه احد المباحات وكذلك الحنث بين السبب
واجب من جهة عمومه دون خصوصه فالحنث فان الحنث بالعتق
واجب من جهة انه احد الخصال وغير واجب من جهة انه عتق وكذلك القول
في الاخرين من الكسوة والاطعام فقد ظهر لك ان الحنث فيها قد
يتصف بالوجوب من جهة خصوصها وعمومها وقد لا يتصف به لا من جهة
خصوصها ولا عمومها وقد يتصف به من جهة عمومها دون خصوصها
اما الاتصاف بالوجوب من جهة الخصوص دون العموم فمحال شرعا وعقلا
بناء على ان الخصوص يتوقف على العموم وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
بخلاف العكس فان العموم لا يتوقف على الخصوص فهو الفرق بينهما فتامل
هذه المباحث والفروق فانها ظاهرة واضحة في الشريعة وفروعها كثيرا والله اعلم

اخر الجزء الاول

واتفق الفراغ من نسخه في صبيحة يوم الثلاثاء سادس عشر ربيع الاخر سنة خمس [illegible]
والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا الى يوم الدين
بخط الفقير الى رحمة ربه [illegible] عمر بن اسماعيل بن محمود [illegible]
[illegible] الله تعالى [illegible] وصلى الله على محمد وسلم

الصفحة الأخيرة من الجزء الثاني من المخطوط

الفروق

للإمام القرافي

شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي

٦٢٦ - ٦٨٤ هـ

وبحاشيته

"إدرار الشروق على أنواء الفروق"

للإمام ابن الشاط

٦٤٣ - ٧٢٣ هـ

قدم له، وحققه، وعلق عليه

عمر حسن القيام

الجزء الأول

مؤسسة الرسالة
ناشرون

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ٢/ب

والحمدُ للهِ ربِّ العالمين

الحمدُ للهِ فالقِ الإصباح، وفارقِ أهلِ الغَيِّ من أهلِ الصلاح، وسائقِ السحابِ الثِّقالِ بهُبوبِ الرياح، ومُنزِّلِ الفُرقانِ على عَبْدِه يَومَ الكفاحِ ببيضِ الصِّفاح، مُحذِّراً من دار البَوارِ وحاثّاً على دارِ الفلاح، المُنَزَّهِ في عظيم عَلائهِ عن مُشابهةِ الأرواحِ، ومُشاكلةِ الأشباح.

وأشهدُ أن لا إلٰهَ إلّا اللهُ وحدَه لا شريكَ له شهادةً زاكيةَ الأرباح يَوْمَ القِداح[١]، وأشهدُ أنَّ محمداً عبدُه ورسولُه، أَرسلَه والحُرُماتُ تُستباح، وحِزْبُ الكفرِ قد عَمَّ الفِجاجَ والبطاح، فلم يزلْ ﷺ يُرشدُ إلى الحقِّ بالحِجاجِ الوِضاحِ، وسَمْهَرِيَّةِ الرماح[٢]، حتى أعلنَ مُناديه في ناديه وباح، وظهرَ دينُ الله على جميعِ الأديان، فسارَ في الآفاق بقادمةٍ كقادمةِ الجناح[٣]، صلّى الله عليه وعلى آله وأصحابهِ وأزواجهِ ومُحبِّيه ما زالَ ظلامُ الحنادِسِ[٤] بضياءِ الصَّباح، صلاةً نحوزُ بها أعلى رُتَبِ النجاح، ونخلصُ بها من دَرَكاتِ الإثم والجُناح، أما بَعْدُ:

---

(١) القِداحُ: جَمْعُ قِدْح بكَسْرٍ فسكون، وهي السهامُ الدالَّةُ على الأنصباء والأقسام كما كانت الجاهلية تفعلُه، فكأنه استعار ذلك ليومِ القيامة، حيث ينالُ كلُّ مكلَّفٍ حَظَّه وقَسْمَه من الجزاءِ العادل.

(٢) السَّمْهريَّةُ: الصُّلْبَةُ، منسوبةٌ إلى سَمْهرٍ زوجِ رُدَيْنَةَ، وكانا مُثَقِّفَيْن للرماح، أوْ إلى بلدةٍ بالحبشة.

(٣) قادِمةُ الجناح: أوَّله.

(٤) الحنادس؛ مفردُه حِنْدِس بكسر الحاء والدال، وهو الليلُ المُظْلِم.

فإنَّ الشريعةَ المُعظَّمَة المُحمَّديةَ ـ زاد الله تعالى مَنارَها شَرَفاً وعُلُوّاً ـ اشتملَتْ على أصولٍ وفُروع، وأصولُها قِسْمان:

أحدُهما: المُسمَّى بأُصولِ الفقه، وهو في غالبِ أمْرِه ليس فيه إلّا قواعدُ الأحكامِ الناشئةِ عن الألفاظِ العربية خاصّةً، وما يَعرِضُ لتلك الألفاظِ من النَّسْخ والترجيح، ونَحْوِ: الأمْرُ للوجوبِ، والنَّهْيُ للتحريم، والصيغةُ الخاصَّةُ للعموم ونَحْوُ ذلك، وما خرج عن هذا النمَط إلّا كَوْنُ القياس حُجّةً، وخبرُ الواحدِ وصفاتُ المجتهدين.

والقسمُ الآخَرُ: قواعدُ كُلِّيّةٌ فِقهيةٌ جليلةٌ، كثيرةُ العَدَد، عظيمةُ المَدَد، مُشْتملةٌ على أسرارِ الشرع وحِكَمه، لكلِّ قاعدةٍ من الفروعِ في الشريعة ما لا يُحصى، ولم يُذْكَرْ منها شيءٌ في أصولِ الفقه، وإن اتفقت الإشارةُ إليه هنالك على سبيل الإجمال، فبقي تفصيلُه لم يتحَصَّل.

وهذه القواعدُ مُهمَّةٌ في الفقهِ، عظيمةُ النفعِ، بقَدْرِ الإحاطةِ بها يعلو قَدْرُ الفقيهِ ويَشْرُف، ويظهَرُ رَوْنَقُ الفِقهِ ويُعرَف، وتَتَّضِحُ مناهجُ الفتاوى وتُكْشَف، فيها تنافسَ العُلماء، وتفاضل الفُضلاء، وَبرَّزَ القارِحُ[1] على الجذَع[2]، وحاز قَصَبَ السَّبْقِ مَن فيها بَرع، ومَنْ جَعَل يُخرِّجُ الفُروعَ بالمناسباتِ الجُزئيـة دون القواعدِ الكُلِّية، تناقضَت عليه الفُروع/ ٢/ب واختلفت، وتزلزلت خواطرُه فيها واضطربت، وضاقَتْ نفسُه لذلك وقَنَطَتْ، واحتاجَ إلى حِفْظِ الجزئياتِ التي لا تتناهى، وانقضى العُمُرُ ولم تَقْضِ نَفْسُه من طَلِبَتهِ مُناها، ومَنْ ضبط الفِقه بقواعدِه، استغنى عن حِفْظِ أكثرِ الجُزئيات، لاندراجِها في الكُلِّيات، واتَّحَدَ عندَه ما تناقض عند

---

(١) هو من قولهم: قَرَحَ ذو الحافرِ، أي: انتهت أسنانُه فهو قارحٌ، وذلك عند إكمال خَمْسِ سنين.

(٢) الجَذَع: ما دخل في السنةِ الثالثة من ذات الحافرِ.

غيرِه وتناسب، وأجاب الشاسعُ البعيدُ وتقارب، وحَصَّلَ طَلِبَتَهُ في أقربِ الأزمان، وانشرح صدرُه لِما أشرق فيه من البيان، فبين المَقامين شَأْوٌ بعيد، وبين المنزلتين تفاوُتٌ شديد.

وقد ألهمني الله تعالى بفَضْله أنْ وضعتُ في أثناءِ كتابِ «الذخيرة»[١] من هذه القواعد شيئاً كثيراً مُفرَّقاً في أبواب الفقه، كُلُّ قاعدةٍ في بابها، وحيثُ تُبْنى عليها فُروعُها، ثم أوجدَ الله تعالى في نفسي أنَّ تلك القواعدَ لو اجتمعتْ في كتابٍ، وزِيدَ في تلخيصِها وبَيانِها، والكشفِ عن أسرارِها وحِكَمِها، لكان ذلك أظهرَ لبهجَتِها ورونقِها، وتكَيَّفَتْ نفسُ الواقفِ عليها بها مجتمعةً أكثرَ مما إذا رآها مُفَرَّقةً ، وربما لم يَقِفْ إلّا على اليسيرِ منها هنالك، لعَدَمِ استيعابهِ لجميعِ أبوابِ الفقه، وبَيْنما يقفُ على قاعدةٍ ذهبَت عن خاطرهِ ما قبلها، بخلافِ اجتماعها وتظافُرِها، فوضعتُ هذا الكتابَ للقواعدِ خاصّةً، وزِدتُ قواعدَ كثيرةً ليست في «الذخيرة»، وزِدْتُ ما وقع منها في «الذخيرة» بَسْطاً وإيضاحاً، فإني في «الذخيرة» رغبتُ في كَثرةِ النقلِ للفروع، لأنه أخصُّ بكُتُبِ الفروع، وكرِهْتُ أن أجمعَ بين ذلك وكَثْرةِ البَسْطِ في المباحثِ والقواعد، فيخرجُ الكتابُ إلى حدٍّ يَعْسُرُ على الطلبةِ تحصيلُه.

أما هنا فالعُذْرُ زائلٌ، والمانعُ ذاهبٌ، فأَسْتوعِبُ ما يفتَحُ الله به إنْ شاء الله تعالى، وجعلتُ مبادىءَ المباحثِ في القواعد بذِكْرِ الفُروقِ والسؤالِ عنها بين فرعين، أو قاعدتين، فإن وقع السؤالُ عن الفَرْقِ بين الفرعين، فَبيانُه بذكر قاعدةٍ أو قاعدتين يحصُلُ بهما الفرقُ، وهما المقصودتان، وذِكْرُ الفَرْقِ وسيلةٌ لتحصيلِهما، وإنْ وقع السؤالُ عن الفرقِ

(١) كتاب «الذخيرة» سبقَ التعريف به في المقدِّمة.

بين القاعدَتيْن، فالمقصودُ تحقيقُهما، ويكون تحقيقُهما بالسؤالِ عن الفرقِ بينهما أوْلى من تحقيقِهما بغير[1] ذلك، فإنَّ ضَمَّ القاعدةِ إلى ما

٣/أ يُشاكِلُها في الظاهرِ،/ ويُضادُّها في الباطن أوْلى، لأنَّ الضدَّ يُظهرُ حُسْنَه الضِّدُّ، وبضِدِّها تتميَّزُ الأشياءُ، وتقدَّم قبلَ هذا الكتاب كتابُ «الإحكام في الفَرْق بين الفتاوى والأَحكام وتصرُّفِ القاضي والإمام»[2] ذكرتُ في هذا الفَرْقِ أربعين مسألةً جامعةً لأسرارِ هذا الفرق، وهو كتابٌ مستقلٌّ استُغْنِيَ به عن الإعادة هٰهُنا، فمن شاء طالعَ ذلك الكتابَ، فهو حَسَنٌ في بابه.

وعوائدُ الفُضَلاءِ وَضْعُ كُتُبِ الفروقِ بين الفروع[3]، وهذا في الفروقِ بين القواعد أو لتَحْصيلها، فله من الشرفِ على تلك الكتب شَرَفُ الأصولِ على الفروع، وسمَّيْتُه لذلك «أنوارَ البروقِ في أنواءِ الفروق»، ولك أن تُسَمِّيَه كتابَ «الأنوار والأنواء»، وكتابَ «الأنوارِ والقواعدِ السَّنِيَّة في الأسرارِ الفقهية»، كلُّ ذلك لك، وجمعتُ فيه من القواعد خَمْسَ مئةٍ وثماني[4] وأربعينَ قاعدةً، أوضحتُ كلَّ قاعدةٍ بما يُناسبُها من الفروع حتى يزدادَ انشراحُ القلبِ لقَبولِها.

(فائدة): سمعتُ بعضَ مشايخي الفضلاء يقول: فَرَّقَت العربُ بين «فَرَق» بالتخفيف، و«فَرَّقَ» بالتشديد، الأوَلُ في المعاني، والثاني في

---

(١) في الأصل: بمعنى، وصوابُه من المطبوعة القديمة.

(٢) سبق التعريفُ بهذا الكتاب في مقدّمة التحقيق.

(٣) سبقت الإشارة في المقدمة إلى بعضِ المصنفات في الفروق الدائرة على الفروع لا على القواعد.

(٤) سقط لفظُ «ثماني» من الأصل.

اَلأجسام، ووَجْهُ المناسبةِ فيه: أنَّ كثرةَ الحروف عند العرب تقتضي كثْرةَ المعنى، أو زيادتَه، أو قُوَّته(١)، والمعاني لطيفةٌ والأجسامُ كثيفةٌ، فناسبها التشديدُ، وناسب المعاني التخفيفُ، مع أنهُ قد وَقع في كتابِ الله تعالى خلافُ ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ﴾ [البقرة: ٥٠]، فخفَّف في البحرِ، وهو جسمٌ، وقَوْلُه تعالى: ﴿فَٱفْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾(٢) [المائدة: ٢٥]، وجاء على القاعدة قولُه تعالى: ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦ﴾ [النساء: -١٣]، وقولُه تعالى: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ﴾ [البقرة: ١٠٢] و﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾ [الفرقان: ١] ولا نكادُ نسمعُ من الفقهاءِ إلّا قولَهم: ما الفارقُ بين المسألتين؟ ولا يقولون: ما المُفَرِّقُ بينهما؟ بالتشديد، ومقتضى هذه القاعدةِ أنْ يقولَ السائل: افْرُقْ لي بين المسألتين، ولا يقولَ: فَرِّقْ لي، ولا بأيِّ شيءٍ تُفَرِّقُ؟ مع أنَّ كثيراً يقولونه في الأفعال دون اسم الفاعل.

وقد آن الشروعُ في الكتاب مستعيناً بالله تعالى على خُلوص النية، وحصولِ البُغْيةِ، وأسأله بعظيم جلاله، وكمال عَلائه أنْ يجعلَه نافعاً لي ولعباده، وأنْ يُيسِّرَ ذلك عليَّ وعليهم بمَنِّه وكَرمِه، إنَّهُ على كل شيءٍ قدير.

---

(١) عقد ابن جِنِّي فَصلاً نفيساً في «الخصائص» ٣/ ٢٦٤ بعنوان «باب في قوَّةِ اللفظِ لقوةِ المعنى» أشار فيه إلى الأسرارِ المعنوية الناشئة عن الزيادات اللفظية.

(٢) في الأصل: (افرق بَيْنَنا وبين قومنا بالحقِّ) ولعلَّه مما سها فيه المصنِّف، وصواب الآية ﴿رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٨٩] وليس هو مرادَ المصَنِّفِ جَزْماً.

مقدِّمة ابن الشَّاط

(١) قال الشيخُ الفقيهُ، العلامةُ المتكلِّمُ، الأستاذُ الأوْحَدُ، أبو القاسم قاسِم بنُ عبد الله ابن محمَّدِ بنِ محمد الأنصاريُّ المعروفُ بابن الشَّاط رحمه الله تعالى آمين:

الحمد لله المنفردِ بالجلالِ والكمال، المُنزَّه عن الأكفاءِ والنُّظَراء والأَشباهِ والأمثال، والصلاةُ والسلامُ الأتمَّانِ الأكْمَلانِ على سَيِّدنا محمَّدٍ المُصطفى من الأَرسالِ، وعلى آلِهِ وصَحْبهِ خيرِ صَحْبٍ وخيرِ آل، ، أما بعد:

فإنّي لما طالعتُ كتابَ الإمامِ شهابِ الدين أَبي العباسِ أحمدَ بنِ إدريسَ القَرافيِّ المالكي رحمه الله تعالى المُسمَّى بـ«أنوارِ البُروق في أَنواء الفُروق» ألفَيْتُه قد حشدَ فيه وحشَر، وطوى ونَشر، وسلك السهولَ والنُّجودَ، ووردَ البُحورَ والثُّمودَ، خلا أَنه ما استكملَ التصويبَ والتنقيبَ، ولا استعمل التهذيبَ والترتيبَ، فانتسب بسبب ذَيْنِك الأمرين إلى الإخلالِ بواجبَيْن، واحتجب لامِعُ بُروقهِ منها بحاجبَيْن، ولمَّا كان الأولُ منهما في مرتبةِ الضَّرورياتِ، والثاني في درجةِ الحاجِيَّات، وضعتُ كتابي هذا لما اشتملَ عليه من الصوابِ مُصَحِّحاً، ولما عَدَلَ به عن صَوْبه مُنَقِّحاً، وأضربتُ عمَّا سوى ذلك مُؤْثِراً للضَّروري على الحاجيِّ ومرجِّحاً، ولما شَرُفَتْ أنوارُ هذا المجموعِ وأشرقَتْ، فلاحَتْ كالشمسِ المُضْحِيةِ في الوضوحِ، ووقفت أمامَها لوامعُ الخُلَّبِ مِن تلك البُروق، لما ضُمِّنَه من الخروجِ عن صَوْبِ الصواب والمُروق، موقفَ المفضوح، سمَّيتُه بكتاب «إِدرار الشُّروق على أَنواءِ الفروق»، ليوافقَ اللفظُ المعنى، ويُطابقَ الاسمُ المسمَّى، والله تعالى أرجو أن يجعلَه من أليم العتابِ يومَ الحسابِ آمِناً، ولجسيمِ الثوابِ عند المآبِ ضامِناً، بمَنِّه وكَرمِه.

الفرقُ الأوَّل

بين الشهادةِ والرواية

ابتدأتُ بهذا الفرقِ/ بين هاتَيْن القاعدتَيْن، لأني أقمتُ أطلبُه نَحْوَ ٣/ب
ثماني سِنين فلم أظفَرْ به، وأسألُ الفُضلاءَ عن الفرقِ بينهما، وتحقيقِ ماهِيَّةِ كُلٍّ واحدٍ منهما، فإنَّ كلَّ واحدٍ منهما خَبر، فيقولون: الفرقُ بينهما: أنَّ الشهادةَ يُشْتَرطُ فيها العددُ، والذُّكورةُ، والحُرِّيَةُ بخلافِ الروايةِ، فإنَّها تصحُّ من الواحدِ، والمرأةِ، والعبد، فأقولُ لهم: اشتراطُ ذلك فيها فَرْعُ تصوُّرِها وتَميُّزِها عن الرواية، فلو عُرِّفَتْ بأحكامِها وآثارِها التي لا تُعْرَفُ إلّا بعد معرفتِها لزِمَ الدَّوْرُ[1]، وإذا وقعت لنا حادثةٌ غيرُ مَنصوصةٍ، من أين لنا أنها شهادةٌ حتى يُشْتَرَطَ فيها ذلك؟ فلعلَّها من بابِ الروايةِ التي لا يُشْترطُ فيها ذلك، فالضرورةُ داعيةٌ لتمييزِهما، وكذلك إذا رأينا الخلافَ في إثباتِ شهرِ رمضان، هل يُكْتفى[2] فيه بشاهدٍ أم لا بُدَّ من شاهدين؟ ويقولُ الفقهاء في تصانيفهم: منشأُ الخلاف في ذلك هل هو من بابِ الرواية، أو من بابِ الشهادة؟

وكذلك إذا أخبره عَدْلٌ بَعَددِ ما صلَّى، قالوا ذلك بعَيْنه، وأجرَوا الخلافَ، فمَهْما لم تُتَصَوَّرْ حقيقةُ الشهادةِ والروايةِ ويُمَيَّزْ كُلُّ واحدٍ منهما عن الآخر، لا يُعلَم اجتماعُ الشائبتين منهما في هذه الفروع، ولا يُعْلَم أيُّ

---

(١) المرادُ هنا: الدَّورُ العِلْميُّ، وهو توقُّفُ العِلْمِ بكُلٍّ من المعلومَين على العلمِ بالآخر. انظر «الكلّيّات»: ٧٤٧ للكَفَويِّ.

(٢) سقط من الأصل.

الشائبتين أقْوى حتى يُرَجَّحَ مذهبُ القائلِ بترجيحِها؟ ولعلَّ أحدَ القائِلَيْن ليس مُصيباً، وليس في الفروعِ إلّا إحدى الشائبتين، أو أحدُ الشَّبهَيْن، والآخَرُ منفيٌّ، أو الشَّبَهانِ معاً مَنْفِيان.

والقولُ بتَرَدُّدِ هٰذا الفَرْعِ بينهما ليس صواباً، بل يكون الفرعُ مُخرَّجاً على قاعدةٍ أخرى غير هٰذه، وهذا جميعُه إنما يتلخَّصُ إذا عُلِمَتْ حقيقةُ كلِّ واحدةٍ منهما من حيث هي هي، فَحينئذٍ يُتَصَوَّرُ مِنَّا اشتراطُ العدد، ولا يُقبلُ في ذلك الفرع العَدْلُ الواحدُ، ويُعتقَدُ أنه مُخرَّجٌ على الشبهَيْن المذكورين، وأيُّ القولين أرجحُ، أَمَّا مع الجهلِ بحقيقتِهما، فلا يتأتَّى شيءٌ من ذلك، وتبقى هذه الفروعُ مظلمةً مُلتبسةً علينا.

ولم أزلْ كذلك، كثيرَ القلقِ والتشوُّفِ إلى معرفةِ ذلك، حتى طالعتُ «شرح البرهان» للمازَرِيِّ[1] رضي الله عنه، فوجدتُه ذكرَ هذه القاعدةَ وحَقَّقها، وميَّز بين الأمرَيْن من حيثُ هما، واتَّجه تخريجُ تلك الفروع اتّجاهاً حسناً، وظهر أَيُّ الشَّبَهَيْن أَقوى، وأيُّ القولين أرجح، وأمكَنَنا مِن

(١) المازَريُّ بفتح الزاي وكَسْرِها: هو الإمام الفقيه المحدِّث الضابط المتفنِّن محمد بن علي بن عمر التَّميمي (ـ٥٣٦هـ)، من فحولِ المالكية ومُقَدَّميهم، ذكره القاضي عياض في فهرست شيوخه «الغنية»: ٦٥ ونصَّ على أنَّه آخرُ المستقلين من شيوخِ إفريقية بتحقيق الفقه، ورُتْبةِ الاجتهاد، ودقَّةِ النظر، انتهى. وللمازري مصنَّفات نافعة منها «المُعْلم بفوائد مسلم» مطبوع، و«شرح التلقين» لم يكتمل طَبْعه، وله شرحٌ على «البرهان في أُصول الفقه» للإمام الجُويْني، وقد ذكر الشيخ محمد الشاذلي النيفر في مقدّمة «المُعلم» ١/ ٦٥: أنَّ هذا الكتابَ في حُكمِ المفقود، لكن يَرِدُ عليه أنَّ العلامة محمد الطاهر بن عاشور قد نقل عن «شرح البرهان» في كتابه «مقاصد الشريعة»: ١٦٨، فلعلّ باحثاً يظفر بهذا العِلْقِ النفيس، فيخرجه إخراجاً علمياً يليق بالكتابِ وصاحبه. وللمازريِّ ترجمة في «وفيات الأعيان» ٤/ ٢٨٥، و«سِيَر أعلام النبلاء» ٢٠/ ١٠٤ ونبَّل الذهبيُّ قَدْرَه جِدّاً.

قِبَلِ أنفُسِنا إذا وجدنا خِلافاً مَحْكِيّاً، ولم يُذْكَر سَبَبُ الخلافِ فيه، أنْ نُخَرِّجَه على وجود الشَّبَهَيْن فيه إن وجدناهما، ونشترطَ ما نشترطُه، / ونُسقِطَ ما نُسْقطُه، ونحن على بصيرةٍ في ذلك كُلِّه، فقال رحمه الله: ٤/أ
«الشهادةُ والروايةُ خبران، غيرَ أنَّ المُخْبَرَ عنه إن كان أمراً عاماً لا يختصُّ بمُعَيَّنٍ، فهو الروايةُ، كقوله عليه الصلاة والسلام: «إنَّما الأعمال بالنيّات»[١] أو «الشُّفْعَةُ فيما لم يُقْسَمْ»[٢]، لا يختَصُّ بشخصٍ مُعَيَّنٍ، بل ذلك على جميعِ الخلقِ في جميعِ الأعصارِ والأمصارِ، بخلافِ قَوْلِ العَدْلِ عند الحاكم: لهذا عند هذا دينارٌ؛ إلزامٌ لمُعَيَّنٍ لا يتعدَّاه لغيرِه، فهذا هو الشهادةُ المَحْضَةُ، والأولُ هو الروايةُ المَحْضَةُ، ثم تجتمعُ الشوائبُ بعد ذلك»[٣].

---

(١) أخرجه البخاري (١)، ومسلم (١٩٠٧) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٢) أصل الحديث في البخاري (٢٢١٣) ومسلم (١٦٠٨) باختلافٍ يسيرٍ في اللفظ. وصحَّحه ابن حبَّان (٥١٨٥) بلفظِ المصنِّف، وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) علَّق ابنُ الشاط على ما نقله الشهابُ القرافيُّ من كلامِ الإمام المازري بقوله: لم يقتَصر الإمامُ في مفتتحِ كلامِه الذي نقل منه الشهابُ ما نقل على الفرق بالعُموم والخصوص، ولكنه ذكر مع الخُصوص قيداً آخر وهو إمكان الترافعِ إلى الحُكَّام، والتخاصُمِ، وطلبِ فصلِ القضاءِ، ثم اقتصر في مُخْتَتم كلامهِ على الخصوصِ والعموم. والأصحُّ اعتبارُ القيدِ المذكور، ويتَّضحُ ذلك بتقسيمٍ حاصرٍ، وهو: أنَّ الخبرَ إما أن يُقْصَدَ به أن يترتَّبَ عليه فَصْلُ قضاءٍ، وإبرامُ حُكْمٍ وإمضاءٌ أوْ لا، فإن قُصِدَ به ذلك فهو الشهادةُ، وإن لم يُقصَدْ به ذلك، فإمَّا أن يُقصَدَ به ترتُّبُ دليلِ حُكمٍ شَرْعيّ أوْ لا، فإن قُصِدَ به ذلك فهو الروايةُ، وإلَّا فهو سائرُ أنواع الخبر، ولا حاجةَ بنا إلى بيانِ تفاصيلها، لأنَّ المقصودَ إنما هو بيانُ ما يجوزُ في اصطلاح الفقهاء والأصوليين واعتباراتهم، ودليلُ صحَّةِ اعتبارِ القيدِ المذكور: أنَّ المُخْبِرَ بأنَّ لزيدٍ قِبَلَ عمروٍ ديناراً، غَيْرُ قاصدٍ بذلك الخبر أن يترتَّبَ عليه فَصلُ قضاءٍ لا يُسمَّى في عُرْفِ الفقهاءِ والأصوليين شاهداً على جهة الحقيقةِ بل يُسَمَّى مُخْبِراً، =

ووجهُ المناسبةِ بين الشهادةِ، واشتراطِ العددِ حينئذٍ وبقيةِ الشروط: أنَّ إلزامَ المُعيَّنِ تُتَوَقَّعُ فيه عداوةٌ باطنةٌ لم يَطَّلِعْ عليها الحاكمُ، فتبعثُ العدوَّ على إلزامِ عدوِّه ما لم يكن لازماً له، فاحتاط الشارعُ لذلك، واشترط معه آخرَ إبعاداً لهذا الاحتمال(١)، فإذا اتفقا في المقالِ قَرُبَ الصدقُ جداً بخلافِ الواحد.

ويناسِبُ أيضاً اشتراطَ الذُّكوريةِ من وجهين: أحدهما: أنَّ إلزامَ المُعيَّنِ سلطانٌ وقَهْرٌ واستيلاءٌ تأباهُ النفوسُ الأبِيَّةُ، وتمنعُه الحَمِيَّةُ، فهو من النساءِ أشدُّ نِكايةً لنُقْصانهنَّ، فإنَّ استيلاءَ الناقصِ أشدُّ في ضررِ الاستيلاءِ، فخُفِّفَ ذلك عن النفوس بدَفْعِ الأنوثة(٢).

الثاني: أنَّ النساءَ ناقصاتُ عقلٍ ودين(٣)، فناسبَ أن لا يُنْصَبْنَ نَصْباً عاماً في مواردِ الشهاداتِ، لئلا يَعُمَّ ضَررُهنَّ بالنسيانِ والغلطِ بخلاف

= وكذلك المُخبرُ عن الأمورِ الواقعةِ التي لا يُستفادُ منها تعريفُ دليلِ حُكمٍ شَرْعيّ، لا يُسمَّى عندهم على جهة الحقيقة راوياً، وإن سُمِّيَ كما في الأقاصيص ونحوها، فهو مجازٌ من جهةِ أنهم لا يَشْترِطون فيه من صفاتِ الرواة ما يشترطون في رُواةِ تعريفِ أدلَّةِ الأحكام.

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: هذا الذي ذكَره ممّا يؤكِّدُ ما قُلْتُه من لزوم اعتبارِ القيدِ المذكور من جهةِ أنّه إذا لم يكن القَصْدُ بالإخبار أن يترتَّب عليه حُكمٌ ولافَصْلُ قضاءٍ لا يحصلُ مقصودُ العدوِّ في عدوِّه من إلزامه ما لا يلزَمُه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا مناسبٌ كما قاله، غيرَ أنه يَرِدُ عليه النقضُ بشهادةِ الأنثى في الأموال، وفي المواطنِ التي يتعذَّرُ فيها اطِّلاعُ الرجالِ، لكنه يجابُ عنه بإلجاء الضرورة إلى ذلك، والقواعدُ يُسْتثنى منها محالُّ الضرورات، ثم إنَّ الشرعَ جعل المرأة كالرجلِ في محلٍّ تعذُّرِ اطلاعهِ الإطلاقي، وجعلها مِثْلَه بشرطِ الاستظهارِ بأخرى في محلٍّ تعذُّرِ اطِّلاعهِ الاتفاقي؛ لأنَّ إذعانَ النفوسِ لمقتضى الضروراتِ الإطلاقيةِ أشدُّ من إذعانها لمقتضى الضروراتِ الاتفاقية، والله أعلم.

(٣) هذا مُنْتزع من قوله ﷺ: «ما رأيتُ من ناقصاتِ عَقلٍ ودينٍ أذْهَبَ لِلُبِّ الرجلِ الحازمِ من إحداكُنَّ» أخرجه البخاري (٣٠٤) ومسلم (٨٠) من حديث أبي سعيد الخدري.

الرواية، لأنَّ الأمورَ العامة تتأسَّى فيها النفوس، ويتسلَّى بعضُها ببعض، فيخفُّ الألمُ، وتقعُ المشاركةُ غالباً في الروايةِ لعُموم التكليفِ والحاجةِ، فيَرْوي مع المرأةِ غيرُها، فيبعدُ احتمالُ الغلطِ، ويطولُ الزمانُ في الكشف عن ذلك إلى يومِ القيامةِ، فيظهَرُ مع طولِ السنينَ خَلَلٌ إنْ كان، بخلافِ الشهادة تَنْقضي بانقضاءِ زمانها، وتُنْسى بذهاب أوانها، فلا يُطَّلَعُ على غَلطِها ونِسيانها[١]، ولا يُتَّهَمُ أحدٌ في عداوةِ جميعِ الخَلْقِ إلى يوم القيامة، فلا يُحتاجُ إلى الاستظهارِ بالغير، فيكفي الواحدُ[٢].

وأما الحريةُ، فلأنَّ النفوسَ الأبيَّةَ تأبى قَهْرَها بالعبيد والأَداني، ويخفُّ ذلك عليها بالأحرار وأشرافِ[٣] الناس، ولأنَّ الرّقَّ يُوجبُ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: كلامُه في هذا الفصلِ ضعيفٌ. أما قولُه: «فناسب أَن لا يُنْصَبْنَ نَصْباً عاماً لئلا يَعُمَّ ضررُهُنَّ بالنسيان والغلطِ، بخلاف الرواية» فلا فَرْقَ بين الشهادة والرواية في ذلك من جهة أَنَّ نُقصانَ عَقْلِهِنَّ ودينهن ثابتٌ لهنَّ في حالِ الرواية كما أَنه ثابتٌ في حال الشهادة، ولا يُفيدُه قولُه: «لعمومِ التكليف»، فإن عُمومَ التكليفِ شاملٌ ولازمٌ في تحمُّلِ الشهادةِ وأدائِها، كما أَنه شاملٌ ولازمٌ في تحمُّلِ الرواية وأدائها، هذا إن أراد عُمومَ التكليف بالروايةِ نفسها، وإن أرادَ عُمومَ مُقتضاها دون مقتضى الشهادة، فلذلك مُتَّجهٌ والله أعلم. ولا يُفيدُه قوله أيضاً: «فيَرْوي مع المرأة غيرُها»، فإنه كما يروي معها غيرُها، كذلك يشهدُ معها غيرُها، بل ليس بلازمٍ في الرواية أن يَروي معها غيرُها، ولازمٌ في الشهادة أن يشهدَ معها غيرُها. ولا يفيدُه أيضاً قولُه: «لطول الزمان» فإنَّ اشتراط طولِ الزمان في العمل بالرواية ليس بصحيحٍ، ولا أعلمه قولاً لأحدٍ، بل الروايةُ كالشهادة في العمل بمُوجَبِها عند توفُّر الشروط، هذا إن أراد اشتراطَ طولِ الزمان، وإن لم يُرِدْهُ، فلا فائدةَ في وقوع ذلك بعد العملِ بمقتضى الرواية في حَقِّ من لم يَطَّلِعْ على ذلك، وإن كانت له فائدةٌ فيما بعد في حقِّ المُطَّلع.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا صحيحٌ، وهو الفرقُ بين الشهادةِ والرواية.

(٣) في المطبوع: وسَراة، وهُما بمعنى.

الضغائنَ والأحقادَ بسببِ ما فات من الحُرية والاستقلالِ بالكَسْب والمنافعِ، فربما بعثَه ذلك على الكذبِ على المُعيَّن، وأذِيَّةُ جميعِ الخلائقِ يبعُدُ القصدُ إليها في مجاري العادات(١)، فهذا تحقيقُ البابين،/ ٤/ب
ووجهُ المناسبةِ في الاشتراط في الشهادة دون الرواية.

وحينئذٍ نقولُ: الخبرُ ثلاثةُ أقسامٍ:

ـ روايةٌ مَحْضَةٌ كالأحاديثِ النبوية.

ـ وشهادةٌ مَحْضَةٌ كإخبارِ الشُّهود عن الحقوقِ على المُعَيَّنِينِ عند الحاكم.

ـ ومُرَكَّبٌ بين الشهادة والرواية، وله صُوَرٌ:

أحدها: الإخبارُ عن رؤية هلالِ رمضانَ من جهة أنَّ الصومَ لا يختصُّ بشخص مُعَيَّن، بل عامٌّ على جميع المِصْر، أو أهل الآفاقِ على الخلاف في أنهُ يُشْترطُ في كلِّ قومٍ رؤيتُهم أم لا(٢)؟ فهو من هذا الوَجه روايةٌ لعَدَمِ الاختصاصِ بالمُعَيَّنِ، وعمومِ الحُكْمِ، ومن جهة أنه حُكْمٌ يَختَصُّ بهذا العامِ دونَ ما قبله وما بعدَه، وبهذا القرنِ(٣) من الناس دون

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: كلامُه الأولُ صحيحٌ مُستقلٌّ بالتعليل كما في المرأة بل أَوْلى، والثاني يحتملُ أن يكون تعليلاً مستقلاً أيضاً لعدم قَبولِ شهادةِ العبد، ويحتملُ أن يكون غيرَ مُستقلٍّ من جهة أنَّ احتمال العداوة لم يثبُتْ عِلَّةً في عَدم قَبولِ الشهادةِ في الحرِّ، ولقائلٍ أن يقول: إنّ بين الحر والعبد فَرْقاً من جهة أنَّ في الحرِّ مجرَّدَ احتمالِ العداوة، وفي العبد تحقُّقَ سببِ العداوة والله أعلم.

(٢) سيأتي تفصيلُ الخلاف في هذه المسألة في الفرق الثاني بعد المئة.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: أما قولُه: «إنه روايةٌ» فإنْ أراد أنَّ حُكْمَه حُكمُ الروايةِ في الاكتفاء فيه بالواحد عند مَنْ قال بذلك فصحيحٌ، وإن أراد أنه روايةٌ حقيقةً، فذلك غيرُ صحيحٍ، لأنه لم يتقرَّر ذلك في إطلاق أحدٍ فيما علمتُ. =

القرونِ الماضيةِ والآتية، صار فيه خصوصٌ وَعَدَمُ عُمومٍ، فأَشْبهَ الشهادةَ، وحصل الشَّبَهان، فجرى الخلافُ، وأمكن ترجيحُ أَحدِ الشبهَيْن على الآخر، واتجه الفقهُ في المذهبَيْن فإنْ عَضَدَ أحدَ الشبهين حديثٌ، أو قياسٌ تعيَّنَ المصيرُ إليه.

وثانيها: القائفُ[1] في إثبات الأنساب بالخَلْقِ، هل يُشْترطُ فيه العددُ أم لا؟ قولان[2] لحصولِ الشبهَيْن من جهةِ أَنَّهُ يُخبِرُ: أنَّ زيداً ابنُ عمرٍو، وليس ابنَ خالدٍ، [وهو] حُكْمٌ جرى على شخصٍ مُعيَّنٍ لا يتعدَّاه إلى غيره، فأَشْبَه الشهادةَ، ويُشْتَرطُ العَدَدُ. ومن جهةِ أنَّ القائفَ منتصبٌ انتصاباً عاماً للناس أجمعين، أشبَه الروايةَ، فيكفي الواحدُ، غَيْرَ أنَّ شبهَ الشهادةِ هٰهُنا أقوى للقضاءِ على المُعيَّن، وتوقُّعِ العداوةِ والتُّهمةِ في الشخص المُعيَّنِ، وكونُه مُنْتَصِباً انتصاباً عاماً مُشتركٌ فيه بينه وبين الشاهد، فإنهُ منتصبٌ لكل من تتعيَّنُ عليه شهادةٌ يؤدِّيها عند الحاكم، فهذا الشَّبهُ ضَعِيفٌ.

= وأما قوله: «إنه شهادةٌ» فإن أراد أيضاً أنَّ حُكْمَهُ حكمُ الشهادة عند بعض العلماء في اشتراط العدد، فذلك صحيحٌ، وإن أراد أنه شهادةٌ حقيقةً، فليس كذلك، لأنه قد تقرَّر أنَّ لفْظَ الشهادةِ إنما يُطلقُ حقيقةً في عُرْفِ الفقهاء والأصوليين على الخبرِ الذي يُقْصَدُ به أن يترتَّبَ عليهِ حُكْمٌ، وفَصْلُ قضاءٍ. قلتُ: والذي يَقْوى في النظر أنَّ مسألةَ الهلال حُكْمُها حكْمُ الروايةِ في الاكتفاءِ بالواحد، وليست روايةً حقيقةً ولاشهادةً أيضاً، وإنما هي من نوعٍ آخرَ من أنواع الخبر، وهو الخبرُ عن وجودِ سببٍ من أسبابِ الأحكام الشرعية، ولا خَفاءَ في أنه لا يتطرَّقُ إليه من الاحتمال المُوجبِ للعداوةِ ما يتطرَّقُ في فَصْلِ القضاءِ الدنيوي.

(١) وهو الذي يعرفُ الآثار.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذكره فيه شَبَه الشهادةِ، ولا خفاءَ على ما تقرَّر قبلُ في أنه من نوعِ الشهادة. وذكر شَبَه الروايةِ، وهو ضعيفٌ لا خفاءَ به، وذكر السؤالَ الذي أورده وهو ضعيفٌ أيضاً، وذكر الجوابَ عنه، وهو صحيحٌ لا رَيْبَ فيه.

فإنْ قُلْتَ: الفَرْقُ بينه وبين الشاهدِ: أنَّ القائفَ مُخْتَصٌّ بقبيلةٍ مُعيَّنةٍ، ـ وهم بنو مُدْلجٍ ـ، فينصبُ الحاكمُ منهم مَنْ يَراهُ أهلاً لذلك، فدخولُ نَصْبِ الحاكم لذلك واجتهادُه وتوسُّطُ نظره يُبْعدُ احتمالَ العداوة، ويُخَفِّفُ الضغينةَ في قلب المحكوم عليه بخلاف الشاهد، أي من تعيَّنَتْ عليه شهادةٌ أدّاها ـ وإنْ كان مجهولاً عند الحاكم ـ ويأتي من يُزَكِّيه، وَيَنفُذُ الحكْمُ، فلا يتوسَّطُ نظرُ الحاكم، فتقوى داعِيةُ العداوةِ، ونفورُ النفوسِ من سَلْطَنةِ المُخْبِرِ عليها بالإلزام.

قلت: هو فرقٌ حَسَنٌ، وهو المُسْتَنَدُ لمُعْتقِدي ترجيحِ شَبَهِ الرواية، غيرَ أنَّ الفرْقَ قد يُرَجِّحُ في النفس إضافةَ الحكمِ إلى المُشتركِ دونه لقوَّته، ألا ترى أنَّ القائفَ قد يُقْبَلُ قولُه من غيرِ نَصْبِ/ الإمام لذلك الشخص كما قَبِلَ رسولُ الله ﷺ قَوْلَ مُجَزِّزٍ المُدْلِجيِّ في نَسَب أسامة بن زيد[1]، ولم يُنقَلْ لنا أنه نَصَبَه لذلك قبل ذلك، ولو وُجِدَ من الناس، أو من القبائلِ في عَصْرٍ من الأعصارِ من يُودِعُه الله تعالى تلك الخاصيَّة التي أودعها في بني مُدْلجٍ قُبِلَ قولُه أيضاً[2]، فعلِمنا أنَّ عند كثرةِ البحثِ والكشفِ تقوى شائبةُ الشهادة، وهذا البحثُ كُلُّه وهذا الترجيحُ، إنما تمكَّنا منه بعد معرفتنا بحقيقةِ الشهادة والروايةِ من حيثُ هُما هُما، ولو لم ٥/أ

---

(١) أخرج البخاري (٦٧٧٠) ومسلم (١٤٥٩) عن عائشة قالت ـ واللفظ لمسلم ـ: دخلَ عليَّ رسولُ الله ﷺ ذاتَ يوم مسروراً، فقال: «يا عائشةُ، ألم تَرَيْ أنَّ مُجَزّزاً المُدْلجيَّ دخلَ عليَّ، فرأى أسامةَ وزيداً وعليهما قَطيفةٌ قد غَطَّيا رؤوسَهما، وبَدَت أقدامُهما، فقال: إنَّ هذه الأقدام بعضُها من بعضٍ».

(٢) صحَّح النووي في «شرح صحيح مسلم» ٥/٢٩٨ عدمَ اختصاصِ بني مُدْلجٍ بالقِيافةِ، وأنَّه يُشْترطُ في القائفِ أن يكونَ خبيراً مُجَرِّباً.

يحصُل كلامُ المازريِّ صَعُبَ علينا ذلك، وانسدَّ البابُ، وانحسمَ الفِقهُ، ورجعنا إلى التقليدِ الصِّرْفِ الذي لا يُعقلُ معناه[1].

وثالثها: المُتَرجِمُ[2] للفتاوىٰ والخطوط. قال مالك: يكفي الواحدُ، وقيل: لا بُدَّ من اثنين.

ومنشأُ الخلافِ حصولُ الشبهَيْنِ؛ أمَّا شَبَهُ الرواية، فلأنه نُصِبَ نَصْباً عاماً للناسِ أجمعين لا يختَصُّ نَصْبُه بمُعيَّنٍ، وأما شبَهُ الشهادةِ[3]، فلأنه يُخْبِرُ عن مُعيَّنٍ من الفتاوىٰ والخطوط، لا يتعدَّى إخباره ذلك الخطَّ المُعيَّنَ، أو الكلامَ المُعيَّن، ويأتي السؤالُ بالفارقِ المتقدِّم، والبحثُ بعينهِ الذي في القائف.

ورابعُها: المُقَوِّمُ[4] للسِّلَعِ وأُرُوشِ الجنايات والسرقاتِ والغُصوبِ

---

(١) يعتدُّ القرافيُّ جدّاً بأصالةِ الإمام المازريِّ، وبُعْدِ غَوْرِهِ في الفقه وتمكُّنهِ من الاستيلاء على غاياته، وهو كثير التنويه به، انظر «الذخيرة» ٤/ ٣٠٢ و١٠/ ٦٤، ٢٤٥.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: لم يُحرِّر الكلامَ في هذا الضرب، فإنه أطلق القولَ فيه، والصحيحُ التفصيلُ، وهو أنَّ الترجمةَ تابعةٌ لما هي ترجمةٌ عنه؛ فإن كان من نوع الروايةِ فحُكْمُه حكمها، وإن كان من نوع الشهادة فكذلك؛ وهذا واضحٌ بناءً على ما تقرر قَبْلُ، وما ذكَرَ فيه من شَبَهِ الرواية لنصبه نَصْباً عاماً فضعيفٌ، وكذلك ما ذكرَه من شَبَهِ الشهادة بكونه يُخبر عن مُعيَّنٍ من الفتاوى والخطوط، وما ذكره من ورود السؤال، والبحث فيه كما في القائف صحيحٌ.

(٣) قولهُ: «فلأنَّه نُصِبَ. . . إلى قوله: الشهادة»: سقط من الأصل، واستدركناه من المطبوع.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذكر فيه شَبه الروايةِ، وهو ضعيفٌ كما قال، وشَبَهَ الحكمِ، وهو ضعيفٌ أيضاً. والصحيحُ أنه من نوعِ الشهادة لترتُّبِ فَصْلِ القضاءِ بإلزام ذلك القدر المُعيَّنِ من العِوَضِ عليه، وما ذكره من كون الخلافِ في كونه روايةً، أو شهادةً فشُبْهةٌ يُدْرأُ بها الحدُّ، ضعيفٌ من جهة أنَّه لو فُرِضَ أنَّ سارِقاً ثبتَتْ سَرِقَتُه لمَّا قوَّمه عَدْلان عارفان بربعِ دينار، فلا شكَّ أنَّ الخلافَ في مثلِ هذا=

وغيرِها. قال مالكٌ: يكفي الواحدُ في التقويم، إلّا أنْ يتعلَّق بالقِيَمِ حدٌّ كالسرقةِ، فلا بُدَّ من اثنين، ورُوِيَ: لا بُدَّ من اثنين في كلِّ موضعٍ.

ومنشأُ الخلافِ حصولُ ثلاثةِ أشباهٍ: شَبَهُ الشهادةِ، لأنه إلزامٌ لمُعَيَّنٍ وهو ظاهِر، وشَبَهُ الروايةِ، لأنّ المُقَوِّمَ مُتَصَدٍّ لما لا يتناهى كما تقدَّم في المترجمِ والقائفِ، وهو ضعيفٌ، لأنّ الشاهدَ كذلك، وشَبَهُ الحاكمِ، لأنَّ حُكْمَه ينفذُ في القِيمة، والحاكمُ يُنْفِذُه، وهو أظهَرُ مِنْ شَبَهِ الرواية، فإنْ تعلَّقَ بإخبارِه حَدٌّ، تعيَّنَ مراعاةُ الشهادةِ لوجهين: أحدُهما: قوةُ ما يفضي إليه هذا الإخبارُ، ويَنبني عليه من إباحة عُضْوِ آدميٍّ معصوم، وثانيهما: أنَّ الخلافَ في كونه روايةً، أو شهادةً شُبْهَةٌ يُدْرأُ بها الحَدُّ.

وخامسُها: القاسمُ[(١)]. قال مالك: يكفي الواحدُ، والأحسنُ اثنان، وقال أبو إسحاقَ التونسيُّ[(٢)]: لا بدَّ من اثنين، وللشافعية في ذلك قولان، ومنشأُ الخلاف شَبَهُ الحُكْمِ، أو الروايةِ، أو الشهادةِ، والأظهَرُ

= الفرضِ مرتفعٌ، والحدُّ لازمٌ مع احتمالِ كون المُقوِّمِ كالراوي أو كالشاهدِ في هذا الفرض قائم.

(١) علَّق عليه ابن الشاطِ بقوله: ذكر فيه: أنَّ منشأ الخلاف شَبَهُ الحُكْمِ، أو الروايةِ. قلتُ: ليس ذلك عندي بصحيحٍ، بل منشأُ الخلاف شَبَهُ الحكم، أو التقويمِ، وقد تقدَّم أنَّ الصحيحَ أنَّه من نوعِ الشهادة، فمن نظر إلى أن القَسْمَ من نوعِ الحُكْمِ، اكتفى بالواحدِ، ومن نظر إلى أنه من نوعِ التقويمِ وبنى على الأصحِّ اشترط العددَ، والله أعلم.

(٢) أبو إسحاق التونسي: إبراهيم بن حسن بن إسحاق، تفقه على أبي عمران الفاسي، وكان جليلاً فاضلاً عالماً، له تعاليقُ حسنة على «المدوَّنة» وكتاب ابن الموَّاز، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٨/ ٥٨، و«الديباج المُذْهَب»: ٨٨.

شَبَهُ الحُكْمِ، لأنَّ الحاكمَ استنابةُ في ذلك، وهو المشهورُ عندنا وعند الشافعيةِ أيضاً.

وسادِسُها: إذا أخبره عَدْلٌ بعَددِ ما صلَّى هل يُكْتفىٰ فيه بالواحدِ أم لا بُدَّ من اثنين؟ وشَبَهُ الحاكمِ هٰهنا مُنْتَفٍ، فإنَّ قضايا الحكَّامِ لا تدخُلُ فـي العباداتِ، بل شَبَهُ/ الروايةِ، أو الشهادة. أما الروايةُ، فلأنه لم يُخبِرْ ٥/ب
في إلزامِ حُكْـمٍ لمخلوقٍ عليـه، بل الحقُّ لله تعالى فأشبه إخبارَه عن السُّنَةِ والشرائعِ، وأما شَبَهُ الشهادةِ، فلأنه إلزامٌ لمُعَيَّنٍ لا يتعدَّاه، وهو الأظهر[١].

وسابعُها: أطلق الأصحابُ القولَ في المُخْبِرِ عن نجاسةِ الماء أنه يكفي فيه الواحدُ، وكذلك الخارِص[٢]، وقال مالكٌ: يُقْبَلُ قولُ القاسم بين اثنين، وقال ابنُ القاسم[٣]: لا يُقْبلُ قَوْلُ القاسمِ، لأنه شاهدٌ على فِعْلِ نفسِه[٤].

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذكر أنَّ شَبَه الحُكْمِ فيهِ مُنْتَفٍ، وذلك صحيحٌ، وذكر شَبَه الروايةِ، وهو محتملٌ، وذكر شَبَهَ الشهادة، وقال: إنه الأظهرُ، وليسَ ما قاله بصحيحٍ، بل الأظهرُ أنه ليس من نوعِ الرواية، ولا من نوع الشهادة، ولكنه من سائرِ أنواع الخبر. وَشَبهُه بالروايةِ ظاهرٌ غَيْرَ أنَّه لقائلٍ أن يقول: ليس للمُكَلَّفِ أن يخرجَ عن عُهْدَةِ ما كُلِّفَ به إلا بيقينٍ، فلا يكفي الواحدُ إلا مع قرائنَ توجبُ القَطْعَ، وكذلك في الاثنين وما فوقهما، ونقول: طلبُ اليقينِ في كلِّ موطنٍ مما يَشُقُّ ويُحْرِجُ، والحرَجُ مرفوعٌ شَرْعاً، وفي ذلك نظر.

(٢) وهو الذي يَحْزِرُ التَّمْرَ.

(٣) هو الإمامُ الفقيه عبد الرحمٰن بن القاسم العُتَقيُّ (١٣٢-١٩١هـ)، تلميذُ الإمام مالك، ومن كان من الفقهِ والورع بمكان، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٣/ ٢٤٤، و«سير أعلام النبلاء» ٩/ ١٢٠.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم القولُ في القاسم، وأما المُخْبرُ عن نجاسة الماءِ والخارصُ، فالأَوْلى الفرقُ بينهما من جهةِ أنَّ الخارصَ في معنى القاسم، والمُخبر عن نجاسةِ الماءِ في معنى مُخبرِ المُصَلِّي.

ويُقَلَّدُ المؤذِّنُ الواحدُ في الإخبار عن الوقت، وكذلك المَلَّاحُ، ومن صناعتُه في الصحراء في الإخبار عن القبلةِ إذا كان عَدْلًا؛ يُغَلَّبُ في هذه الفروعِ شَبَهُ الرواية[1].

أما المُخبرُ عن النجاسة، فلشَبَهِه بالمُفْتي، والمُفْتي لم أعلمْ فيه خلافاً أنه يكفي فيه الواحد، لأنه ناقلٌ عن الله تعالى لخَلْقه كالراوي للسنَّةِ، ولأنه وارثُ النبيِّ ﷺ في ذلك، وقولُ الرسولِ ﷺ يكفي وَحْدَه فكذلك وارِثُه[2]، فالمُخبرُ عن النجاسة، أو الصلاةِ كذلك مُبَلِّغٌ عن النبيِّ ﷺ، غَيْرَ أنَّ ههنا فَرْقاً، وهو: أنَّ المُفْتي لا يُخْبِرُ عن وقوع السببِ الموجِبِ للحكم، بل عن الحكمِ من حيث هو حكمُ الذي يعمُّ الخلائقَ إلى يومِ القيامة، والمُخبِرُ عن النجاسة أو الصلاة مُخبرٌ عن وقوع سَببٍ جزئيٍّ في شخصٍ جزئيٍّ، وهذا شَبهٌ شديدٌ بالشهادةِ أمْكَنَ ملاحظتُه، وكذلك الخارِصُ إنْ جُعل حاكِماً اتَّجه، لا راوياً، والحاكمُ يكفي فيه الواحد، وهو ظاهرُ كلامِ الأصحابِ فيه وفي الساعي: أنَّ تصرُّفَهما

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما ذكَره من أنه يُغَلَّبُ في هذه الفروعِ شَبَهُ الروايةِ كان الأوْلى أن يُفَرِّقَ بين المُخْبِرِ عن نجاسة الماءِ والخارصِ، وبينَ المؤذِّنِ والمُخْبِرِ عن القبلة، وقد تقَّدم القولُ في الأوَّلين، وأما الأخيرانِ فشَبه الروايةِ فيهما ظاهرٌ كما قال.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما ذكره في هذا الفصلِ ظاهرٌ صحيحٌ غيرَ ما ذكره من شَبَهِ المُخْبِرِ عن النجاسة بالمفتي، وقد عطف بعد ذلك على ذكر الفرق فقال: غير أن ههنا فرقاً، وهو أنَّ المفتي لا يخبر عن وقوع السبب الموجبِ للحكم، بل عن الحكم، والمُخبر عن النجاسة، أو الصلاةِ مخبرٌ عن وقوع سببٍ جزئيٍ في شخص جزئي، وهذا شَبَهٌ شديدٌ بالشهادة أمكَنَ ملاحظتُه. قلت: إضرابهُ عن مراعاةِ قَيْدِ فَصْلِ القضاء في الشهادة أوقعه في اعتقاد قوة الشبه هنا بالشهادة، وقد تقدَّمَ في مُخْبِرِ المصلِّي أنَّ الأظهرَ شَبَهُ الرواية بخلاف ما اختاره.

تصرُّفُ الحكَّامِ، والقاسمُ أيضاً كذلك إنْ استنابه الحاكمُ، فشائبةُ الحاكمِ ظاهرةٌ، وإن انتدبَه الشريكانِ أمكَن أن يُقالَ: إنَّه من باب التحكيم[١].

والمُؤذِّنُ مُخبرٌ عن وقوع السببِ، وهو أوقاتُ الصلوات، فإنها أسبابُها، فأشبَه المُخْبِرَ عن وقوعِ سببِ المِلْكِ من البيعِ والهِبَةِ وغيرِهما، فمِنْ هذا الوجه فارقَ المُفْتي، وكان ينبغي أنْ لا يُقبلَ إلَّا اثنان، وتُغلَّبَ شائبةُ الشهادةِ لأنها إخبارٌ عن سَبَبٍ جزئيٍّ في وقت جزئي، غيرَ أني لم أرَه مُشترطاً[٢]، وهو حُجَّةٌ حَسَنةٌ للشافعية في الاكتفاءِ في هلالِ رمضانَ بالواحد، فإنها إخبارٌ عن سَبَبٍ جزئي في وقتٍ جُزْئيّ يَعُمَّانِ أهلَ البلد، والأذانُ لا يَعُمُّ أهْلَ الأقطار، بل لكلِّ قومٍ زوالُهم وفَجْرُهم وغُروبهم، فهو أوْلى باعتبارِ شائبةِ الشهادةِ، بخلافِ هلالِ رمضانَ عَمَّمه المالكيةُ والحنابلةُ[٣] في جميع الأرض، ولم يجعلوا لكلِّ قوم رؤيتَهم كما قاله الشافعية[٤]، فالمُخْبِرُ عن رؤيةِ الهلالِ على قاعدةِ المالكية/ أشْبَهُ بالرواية ٦/أ

(١) قولُه: «وكذلك الخارصُ.. إلى قوله: باب التحكيم» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّ الأظْهَرَ أنَّ القَسْمَ متردِّدٌ بين أن يكون من نوعِ التقويم، والخَرْصُ في معناه، وأمّا الساعي فهو في معنى الحاكم.

(٢) قوله: «والمؤذّن مُخْبِرٌ.. إلى قوله: مُشْتَرطاً» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إضرابُه عن مراعاة قَيْدِ فَصْلِ القضاءِ حَمَلَه على تسويتهِ بين الخبرِ عن وقوعِ سببِ الصلاة، وما في معناها، وبين الخبرِ عن وقوعِ سبَبِ البَيْعِ وما في معناه، ولا خفاءَ بالفرقِ، فإنَّ الأوَّلَ لا يتطرَّقُ إليه من احتمالِ قَصْدِ العدو إلزامُ عدوِّه ما لا يلزَمُه، والتشفِّي منه بذلك ما يتطرَّق إلى الثاني، فالصحيحُ أنَّ الأولَ في معنى الرواية، والثاني من نوع الشهادة.

(٣) كذا في الأصل، وفي المطبوع: والحنفية.

(٤) للمحدِّث أحمد بن الصدِّيق الغُماري كتابٌ جيد في هذه المسألة هو «توجيه الأنظارِ لتوحيد المسلمين في الصوم والإفطار» نصر فيه مختار المالكية والحنفية والحنابلة أيضاً، وبيَّن أنَّ محقِّقي الشافعية كابن المنذر والخطابي والبغوي هم مع =

من المؤذِّنِ، فينبغي أن يُقْبَلَ الواحدُ قياساً على المؤذِّنِ بطريقِ الأوْلى، لتوفُّرِ العمومِ في الهلال على رأي المالكية.

وهنا سؤالان مُشْكِلان على المالكية: أحدُهما: التفرقةُ بين المؤذِّن فيُقْبَلُ الواحدُ، وبين المُخْبِرِ عن هلالِ رمضانَ لا يُقْبلُ فيه الواحدُ، وقد تقدَّم تقريرُه.

وثانيهما: حصولُ الإجماعِ في أوقات الصلواتِ على أنها مختَصَّةٌ بأقطارِها، بخلافِ الأهِلَّةِ، مع أَنَّ الجميعَ يختلفُ باختلافِ الأقطارِ عند العلماءِ بهذا الشأن، فقد يطلُعُ الهلالُ في بلدٍ دون غيرِه بسببِ البُعْدِ عن المشرق والقُرْبِ منه، فإنَّ البلدَ الأَقربَ إلى المشرقِ هو بصَدَدِ أن لا يُرى فيه الهلالُ، ويُرى في البلد الغربيِّ بسببِ مزيدِ السيرِ الموجِبِ لتخلُّصِ الهلال من شُعاعِ الشمس، فقد لا يتخلَّصُ في البلدِ الشرقيِّ، فإذا كَثُرَ سَيْرُه، ووصل إلى الآفاقِ الغربيةِ تخلَّص فيه، فرُئِيَ الهلالُ في المغربِ دون المشرقِ، وهذا مبسوطٌ في كُتبِ هذا العلم، وكذلك ما مِنْ زوالٍ لقومٍ إلا وهو غروبٌ لقوم، وطلوعُ الشمسِ عند قوم، ونصفُ الليلِ عند قوم، وكلُّ درجةٍ تكونُ الشمس فيها فهي متضمِّنةٌ لجميعِ أوقاتِ الليلِ

= جمهور الفقهاءِ القائلين بتعميم رؤية الهلال على جميع أقطار الأرض لا سيَّما في زمننا الحاضر حيث انتشرت الآلات الدقيقة، والمراصدُ التي تكاد تكون قطعية النتائج، وللشيخ مصطفى الزرقا بحثٌ وافٍ في هذه المسألة نصر فيه القَوْل بالاعتمادِ على الحسابات الفلكية، وأشار إلى الظروف التي كانت تمنع السلف من الاعتمادِ على ذلك، وأنَّ حديث الاعتماد على الرؤية ليس مطلقاً، بل جاء في نصوصٍ أخرى ثابتةٍ عِلَلٌ تدور معها الأحكام وجوداً وعَدَماً، وهي منتفيةٌ في عصرنا الحاضر، فلزم توحيد المسلمين في هذه العبادة العظيمة. انظر «فتاوى مصطفى الزرقا»: ١٥٧-١٦٩. وسيأتي مزيدُ إيضاحٍ لهذه المسألة من كلام المصنف في الفرق (١٠٢).

والنهار لأقطارٍ مختَلفةٍ، فإذا قاست الشافعيةُ الهلالَ على أوقاتِ الصلوات اتَّجه القياسُ، وعَسُرَ الفَرْقُ، وهو مُشْكِلٌ، والحقُّ أنَّه يُعْتبرُ لكلِّ قومٍ رؤيتُهم وهلالُهم، كما يُعتبرُ لكلِّ قومٍ فَجْرُهم وزوالهم[1].

فإنْ قُلتَ: الجوابُ عن الأول: أنَّ المعاني الكُلِّيَةَ قد يُسْتثنى عنها بعضُ أفرادها بالسَّمْع، وقد ورد الحديثُ الصحيحُ بقوله عليه السلام: «إذا شَهِدَ عَدْلان فَصُوموا وأَفطِروا وانسُكوا»[2] فاشترط عَدْلَيْن في جميعِ

---

(١) قولُه: «وهو حُجَّةٌ حَسَنةٌ للشافعية. . . إلى قوله: فجرهم وزوالهم» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جميع ما ذكره في هذا الفصلِ مَبْنيٌّ على مُقْتضى علمٍ آخر، فإنْ صحَّ في ذلك العلمِ ما ذكره من استواءِ الأمرِ في الأهِلَّةِ والأوقات، فما بُني عليه من استواءِ الحكمِ صحيح، وإلّا فلا.

(٢) الذي ثبت في السُّنَّةِ: أن رسولَ الله ﷺ أمضى شهادة العَدْلِ الواحد في رؤية الهلال، فقد أخرج أبو داود (٢٣٤٢)، والبيهقي ٤/ ٢١٢ وصحَّحه ابن حبان (٣٤٤٧) على شرط مسلم من حديثِ ابن عمر قال: تراءى الناسُ الهلالَ، فرأيتُه، فأخبرتُ رسولَ الله ﷺ فصام، وأمر الناسَ بصيامه. وفي الباب عن ابن عباس عند أبي داود (٢٣٤٠)، والنسائي ٤/ ١٣٢، وصحَّحه ابن خزيمة (١٩٢٤) وابن حبَّان (٣٤٤٦) وفي إسناده سماك بن حَرْب، روايتُه عن عكرمة مضطربة، ولكنَّه يتقوَّى بحديثِ ابن عمر السابق.

أما الحديث الذي ذكره القرافي، فهو جُزءٌ من حديثٍ أخرجه الإمام أحمد ٣١/ ١٩٠ والدارقطني ٢/ ١٦٧ ـ واللفظ له ـ من حديث الحجَّاج بن أرطاة، عن الحسين بن الحارث، قال: سمعتُ عبد الرحمٰن بن زيد بن الخطَّاب يقول: إنَّا صحِبنا أصحابَ النبيِّ ﷺ وتعلَّمنا منهم، وإنَّهم حَدَّثونا أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «صوموا لرؤيته، وأفطِروا لرؤيته، فإنْ أُغمِي عليكم فعدُّوا ثلاثين، فإنْ شهد ذوا عَدْلٍ، فصوموا وأفْطروا وانسكوا». وهو حديثٌ صحيح لغيره، فالحجاج مدلِّسٌ تضعَّفُ روايتُه إذا لم يصرِّح بالتحديث، وللحديث شاهدٌ من حديث بعضِ الصحابة أخرجه أحمد ٣١/ ١٢٠، بإسنادٍ صحيح. وعلى هذا الحديث اعتمد =

الصومِ، ومع تصريحِ صاحبِ الشرعِ باشتراطِ عدلَيْن، لا يلزَمُنا بالعَدْلِ الواحدِ شيءٌ، ولا يُسْمَعُ الاستدلالُ بالمناسباتِ في إبطال النصوص الصريحة[1].

وعن الثاني: أنَّ الأذانَ عُدِلَ به عن صيغةِ الخبرِ إلى صِفَةِ العلامةِ على الوقت، ولذلك إنَّ المؤذِّن لا يقول: دخل وَقْتُ الصلاة، بل يقول كلماتٍ أُخَرَ جعلها الشارعُ علامةً ودليلاً على دخول الوقتِ، فأشبَهَت مَيْلَ الظلِّ وزيادتَه في دلالتِها على دخولِ الوقت، فكما لا يُشْتَرطُ مَيْلانِ للظلِّ، ولا زيادتان لا يُشْترط قولان ولا مُؤذِّنان، وكذلك آلةٌ واحدةٌ من آلاتِ الأوقات تكفي، ولا يقولُ أحدٌ: إنه يُشْتَرط اصطِرْلابان، ولا ميزانانِ للشمس، لأنَّ ذلك علامةٌ مُفيدة، وكذلك الأَذانُ يكفي فيه الواحدُ لأنه علامة.

٦/ب قلتُ:/ هذا بحْثٌ حَسَنٌ، غَيْرَ أنَّ الجوابَ عن الأول: أنَّه يدلُّ بمفهومِهِ لا بمنطوقه، فإنَّ منطوقَه أنَّ الشاهدَيْن يجبُ عندهما، ومفهومُه أنَّ أحدَهما لا يكفي من جهة مفهوم الشرط، وإذا كان الاستدلالُ به إنَّما هو من جهة المفهوم، فنقول: القياسُ الجَليُّ[2] مُقَدَّمٌ على منطوقِ اللفظِ على أحدِ القولين لمالكٍ وغيرِهِ من العلماء، فينبغي أن

= المالكية في اشتراط عدلين اثنين كما في «المدوَّنة» ١/ ١٩٣ و«الذخيرة» ٢/ ٤٨٨، ومذهبُ الجمهورِ الاكتفاءُ بشهادة العَدْلِ الواحد.

(١) ولقائلٍ أَن يقول: إنَّ الجمهورَ يستدلُّ بالأحاديث الصحيحة الصريحة، فلا وَجْهَ لإبطالِ قولهم.

(٢) هو أحدُ أقسامِ قياس العلَّة، وهو ما عُلِمَتْ عِلَّته قَطْعاً، إمَّا بنصٍّ، أو فحوى خطابٍ، أو إجماعٍ أو غير ذلك، ويقابلهُ القياسُ الواضح، وهو ما ثبت بضربٍ من الظاهرِ أو العموم، والقياسُ الخفِيُّ، وهو ما ثبتت علَّتهُ بالاستنباط. انظر «إحكام الفصول»: ٦٢٧ للباجي، و«شرح مختصر الروضة» ٣/ ٢٢٣ للطوفي.

يُقَدَّمَ على المفهومِ قولًا واحداً، إلَّا أنَّ القاضي أبا بكرٍ[1] وغيرَه يقول: المفهومُ ليس بحُجَّةٍ مطلقاً، فهو ضعيفٌ جداً فلا يندَفعُ به القياسُ الجَليُّ[2].

وعن الثاني: أنه يُشْكِلُ بما إذا قال لنا المؤذِّنُ من غيرِ أذانٍ: طلعَ الفجرُ، فإنَّا نُقَلِّدُه، وهو خَبَرٌ صِرْفٌ، مع أنَّ قوله في الأذان: «حيَّ على الصلاة» معناه: أقبِلوا إليها، فهو يدلُّ بالالتزامِ على دخولِ وقتِها، وكذلك «حيَّ على الفلاح» وأما المُخبِرُ عن القِبْلَةِ، فليس مُخْبِراً عن وقوعِ سَببٍ، بل عن حُكْمٍ متأبّدٍ، فإنَّ نَصْبَ جهةِ الكعبةِ المُعظَّمةِ قياماً للناس أمرٌ عامٌّ في جميعِ الأعصار والأمصارِ، لا يختلفُ بخلافِ المؤذن، لا يتعدَّى حُكْمُه وإخبارُه ذلك الوقتَ، فالمُخبِرُ عن القِبْلةِ، أشبَهُ بالروايةِ من المؤذِّن، فتأمَّلْ هذه الفروقَ، وهذه الترجيحاتِ، فهي حَسَنةٌ، وكلُّها إنَّما ظهرَت بعد معرفةِ حقيقةِ الشهادة والرواية، فلو خَفِيَتا ذهبَتْ هذه المباحثُ بجُمْلتِها، ولم يظهَر التفاوتُ بين القريبِ منها للقواعد والبعيد[3].

---

(١) يعني الإمام الباقلاني، محمد بن الطيب (٤٠٣هـ)، صاحب المصنَّفات المشهورة في الأُصولِ وغيرِها، له «التقريبُ والإرشاد» كبير وصغير، وقد نشرت مؤسسة الرسالة ثلاثة أجزاءٍ من الصغير، ولمَّا يكتمل. وستنشر «الانتصار» بتحقيقنا في مجلَّدين، انظر ترجمته في «ترتيب المدارك» ٧/ ٤٤، و«تاريخ بغداد» ٥/ ٣٧٩.

(٢) انظر «التقريب والإرشاد» ٣/ ٣٣٢.

(٣) قولُه: «فإنْ قُلْتَ: الجوابُ عن الأول... إلى قوله: والبعيد» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: من مُضَمَّنِ هذا الفصلِ موافقتُه لموردِ السؤال على استواءِ الأذانِ، ومَيْلِ الظلِّ وزيادتهِ في الدلالةِ على دخولِ الوقت، والفَرْقُ بينهما ظاهرٌ، لأنَّ مَيْلَ الظلِّ دلالتُه قطعيةٌ، والأذانُ دلالتُه غَيْرُ قطعية، ولا خفاءَ بأنَّ ما دِلالتُه قطعيةٌ لا حاجةَ فيه إلى الاستظهارِ بخلاف ما دلالتُه غَيْرُ قطعية، ومِنْ مُضَمَّنِه جوابهُ عن الجوابِ الأول بأنه يدلُّ بمفهومهِ لا بمنطوقهِ، وما قاله في هذا الجواب صحيحٌ، ومِنْ مُضَمَّنهِ جوابهُ عن الجواب الثاني بأنه يُشْكِل بما إذا قال لنا المؤذِّن من غيرِ =

وثامنها: المُخْبِرُ عن قِـدَمِ العَيْبِ وحُدوثه في السِّلَع عند التحاكم فـي الردِّ بالعيبِ. أطلـق الأصحابُ فيه أنه شهادةٌ، وأنه يُشْتَرطُ فيه العددُ، لأنه حُكْمٌ جُزئيٌّ على شخصٍ مُعيَّنٍ لشخصٍ مُعَيَّن، وأنَّه مُتَّجهٌ، غيرَ أنَّ ذلك يُعَكِّـرُ على قولِهم[1]: إنّه إذا لم يوجَد المسلمون قُبِلَ فيه أهـلُ الذمَّةِ من الأطباءِ ونحوِهم، قاله القاضي أبو الوليدِ[2] وغيرُه،

= أذان: طلع الفجرُ، فإنا نُقَلِّدُهُ وهو خَبرٌ صِرْفٌ. قلتُ: قولُه: فإنا نُقَلِّده، إن أراد أنَّا نُقَلِّدُه باتفاقٍ فذلك ليس بصحيحٍ، فإنَّ الخلافَ في التقليد في الأوقات معروف وإن أراد فإنا نُقَلِّدُه على ظاهرِ المذهب، وهو الأصحُّ، فذلك صحيحٌ.

ولقائلٍ أن يقول: إنَّما ثبتَ في ظاهرِ المذهب وصحيحِ النظر تقليدُ المؤذِّنِ في دخول الوقت إذا أذَّن لا إذا أخبر بدُخوله من غير أذان، والأصحُّ عندي ههنا: أنْ لا تقليدَ، لأنَّ الشرعَ نصبَ دليلاً مُعيَّناً، فلا يُتَعَدَّى ما نَصَب والله أعلم.

ومِن مُضَمَّنهِ قولهُ: إن قول المؤذن: «حيَّ على الصلاة» يدلُّ بالالتزام على دخول الوقتِ. قُلتُ: ذلك صحيحٌ، لكنه أغفل دلالةَ الأذانِ بجُمْلتهِ على دخولِ الوقت، وهي دِلالةٌ عُرْفيةٌ للشرعِ بالمطابقة، لأنه لذلك وضعه الشارعُ، مع أنَّ كُلَّ جزءٍ من أجزائه دالٌّ على مقتضاه دلالةً لُغويةً بالمطابقة أيضاً.

ومن مُضَمَّنهِ قوله: إنَّ المُخْبرَ عن القبلة مخبرٌ عن حكمٍ متأبِّدٍ، وإنَّه أشبَه بالرواية من المؤذِّن. قُلتُ: لقائلٍ أن يقولَ: الفرقُ بينهما: أنَّ كلَّ واحدٍ منهما لا يخلو إمَّا أن يخبرَ عن مشاهدةٍ، أو اجتهادٍ، فإن أخبر عن مشاهدةٍ، فلا فَرْقَ، وما ذكره من الفرق بأن المُخْبرَ عن القبلة مخبرٌ بحُكمٍ متأبِّدٍ بخلافِ المؤذن فإنه مُخْبِرٌ بحكمٍ غيرِ متأبِّدٍ لا يصلحُ فارقاً، وإن أخبر عن اجتهادٍ، فالفرقُ في ذلك مبنيٌّ علىجوازِ تقليدِ المجتهدِ في القبلة وفي الوقت، أو عدمِ جوازه، أو جوازِه في أحدِهما دون الآخر، والأصحُّ نَقْلاً، ونظراً جوازُه فيهما، والله أعلم.

(١) في الأصل: قد يكرِّرُ على نقولهم: وتصويبُه من المطبوع.

(٢) للمالكية إمامان بهذه الكُنْية، والمرادُ في دواوين المالكية هو الإمامُ الفقيهُ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رُشْدِ القرطبيُّ المعروف بالجَدِّ، من أعيان المالكيين، له في المذهب الكتب المعتبرة، منها «البيان والتحصيل» و«المقدّمات على المدوَّنة»=

قالوا: لأنَّ هذا طريقُه الخبرُ فيما ينفردون بعلْمه[1]، وهذا مُشْكِلٌ من وجهين:

أحدُهما: أنَّ الكفارَ لا مَدْخَلَ لهم في الشهادةِ على أُصولِنا خلافاً لأبي حنيفة في الوصيةِ في السفرِ، وشهادتِهم بعضِهم على بعض[2]، وكذلك لا مَدْخَلَ لهم في الروايةِ، فكيف يُصَرِّحون بالشهادةِ مع قَبولِ الكَفَرة فيها؟

وثانيهما: أنَّ قولَهم: إنَّ هذا أمرٌ ينفرِدون بعِلْمهِ لا عُذْرَ فيه حاصِلٌ، فإنَّ كلَّ شاهدٍ إنما يُخْبِرُ عمَّا عَلِمَه مع إمكان مشاركةِ غيرِه له فيه، وهؤلاءِ الكفارُ يعلمون هذه الأمراضَ مع إمكانِ مشاركةِ غيرِهم لهم في العِلْمِ بذلك، فما أدري وجْهَ المناسبةِ/ بين قَبولِ قولِهم وبين هذا المعنى، مع ٧/أ
أنّ كلَّ شاهدٍ كذلك، فتأمَّلْ ذلك[3].

= وغيرهما، أثنى عليه القاضي عياض في «الغنية»: ٥٤، مات سنة (٥٢٠هـ)، له ترجمة في «سير أعلام النبلاء» ١٩/ ٥٠١.
وأما الآخرُ فهو أبو الوليد محمد بن أحمد بن أبي الوليد بن رُشد القرطبي الحفيد، صاحبُ «بداية المجتهد»، ومن كانت له القدم الراسخةُ في علوم الأوائل، وبسببها لقي ما لقِيمن أهل زمانه، مات سنة (٥٩٥هـ) له ترجمة في «تكملة المنذري» ١/ ٣٢١ و«سير أعلام النبلاء» ٢١/ ٣٠٧.

(١) انظر «الذخيرة» ١٠/ ٢٤٠.

(٢) انظر «فتح باب العناية» ٣/ ١٣٦ لعلي القاري، «والذخيرة» ١٠/ ٢٢٤ للقرافي.

(٣) قولُه: «وثامنُها: المُخْبِرُ عن قِدَم العيب.. إلى قوله: فتأمَّل ذلك» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما حكاه عن الأصحابِ من أنَّه شهادةٌ صحيح، وما استشكل من قَبولِ بعضهم أهْلَ الذمَّة مُشْكِلٌ كما قال شهابُ الدين.

وتاسِعُها: قال ابن القَصَّار[1]: قال مالكٌ: يجوزُ تقليدُ الصبيِّ والأُنثى والكافرِ الواحدِ في الهَدِيةِ والاستئذانِ، مع أنه إخبارٌ يتعلَّقُ بجُزئيٍّ في الهديةِ والمُهْدي والمُهْدىٰ إليه، فهو على خلافِ القواعدِ، ووقع هذا الفرعُ عند الشافعية، وخَرَّجوه بأنَّ المُعتمدَ في هذه الصُّور ليس هذه الإخباراتِ بمُجَرَّدِها، بل هي مع ما يحتفُّ بها من القرائن، ورُبَّما وصلَتْ إلى حَدِّ القَطْع، وهذا إشارةٌ منهم إلى أنه من باب الشهادةِ، غير أنَّه استُثْنِيَ منها لوجودِ القرائنِ التي تنوبُ منابَ العُدولِ مع عُموم البَلْوى في ذلك، ودَعْوى الضَّرورةِ إليه، فلو أَنَّ أحدُنا لا يدخلُ بيتَ صديقهِ حتى يأتيَ بعدلَيْن يشهدان له بإذنهِ له في ذلك، أو لا يبعثُ بهديتهِ إلّا مع عَدْلين، لشقَّ ذلك على الناس، ولا غَرْوَ في الاستثناءِ من القواعد لأجل الضرورات[2].

وعاشِرُها: نقل ابنُ حزمٍ[3] في «مراتب الإجماعِ»[4] له إجماعَ الأُمةِ على قَبولِ قولِ المرأةِ الواحدةِ في إهداء الزوجة لزوجها ليلة العُرْس، مع

---

(١) هو أبو الحسن علي بن عمر بن القَصَّار المالكيُّ، من جهابذةِ الفُقهاءِ المُدقِّقين في الفقه، له في نُصرةِ المذهب كتاب «عيون الأدلة في مسائل الخلاف» ليس له نظيرٌ كما في «طبقات الشيرازي»: ١٦٨، وله مقدّمة نافعة في أصول الفقه نُشِرت بعناية محمد السليماني، مات سنة (٣٩٧هـ)، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٧/ ٧٠، و«سير أعلام النبلاء» ١٧/ ١٠٧.

(٢) قولهُ: «وتاسعُها. . . إلى قوله: الضرورات» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس هذا من نوعِ الشهادة، لأنه لا يُقْصَدُ به فَصْلُ قضاءٍ، فهو في حكمِ الرواية، وجُوِّزَ فيه ما لا يجوزُ في الرواية من قَبولِ خبر الصبي والكافر لإلجاءِ الضرورة إلى ذلك من جهة لزومِ المشقة، على تقدير عدم التجويز، مع نُدورِ الخُلوِّ عن قرائنَ تُحصِّلُ الظنَّ.

(٣) إمامُ أهلِ الظاهرِ في زمانه، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، صاحبُ «المُحَلَّى» والمستقلُّ برتبة الاجتهادِ، المتوفى سنة (٤٥٦هـ)، له ترجمة في «وفيات الأعيان» ٣/ ٣٢٥، و«سير أعلام النبلاء» ١٨/ ١٨٤.

(٤) «مراتب الإجماع»: ٦٥.

أنه إِخبارٌ عن تعيينِ مُباحٍ جُزئيّ لجزئي، ومقتضاه أن لا يُقْبَلَ فيه إلّا رجلان، لأنها شهادةٌ تتعلَّقُ بالنكاحِ الذي هو من أحكام الأبدانِ التي لا يُقبلُ فيها النساءُ إلّا لضرورةٍ، غيرَ أنّ هذه الصورةَ اجتمع فيها قرائنُ الأحوال من اجتماعِ الأهلِ والأقاربِ، ونُدْرَةِ التدليسِ والغَلَطِ في مثل هذا مع شُهْرته وعدم المُسامحةِ فيه، ودعوى ضروراتِ الناسِ إلى ذلك كما تقدَّم في الاستئذان والهَدِيَّة، فهذه عَشْرُ مسائلَ تُحرِّرُ قاعدتي الشهادةِ والرواية بوجودِ أشباهِهما فيها، فتأكَّد ذلك تأكُّداً واضحاً في نفسِ الفقيه، بحيث يسهلُ عليه بعد ذلك تخريجُ جميعِ فروعِ القاعدتين عليهما، ومعرفةُ الفرعِ القريبِ من القاعدة من البعيدِ عنها، ولنقتصِر على هذه العَشْرِ خشيةَ الإطالة(١).

(تنبيه) قال ابن القَصَّار: قال مالك: يُقبلُ قولُ القَصَّابِ في الذكاةِ، ذكراً كان أو أنثى، مسلماً أو كتابياً، ومَنْ مِثْلُه يَذْبَحُ، وليس هذا من باب الرواية، أو الشهادة، بل القاعدةُ الشرعيةُ: أنَّ كُلَّ أحدٍ مُؤتَمَنٌ على ما يدَّعيه، فإذا قال الكافر: هذا مالي، أو هذا العبدُ رقيقٌ لي، صُدِّقَ في ذلك، وكذلك إذا قال: هذا ذَكَّيْتُه، هو مُؤتَمَنٌ فيه، كما لو ادَّعى أيَّ سببٍ ادَّعاه من الأسباب/ المُقَرِّرةِ للمِلْكِ من الإرث والاكتساب بالصناعةِ ٧/ب
والزراعةِ وغيرِ ذلك؛ إذ كلُّ أحدٍ مُؤتمَنٌ على ما يدَّعيه مما هو تحتَ يدِهِ في أنه مُباحٌ له، أو مِلْكُه، لأنه لا يَروي لنا دِيناً، ولا يشهَدُ عندنا في إثباتِ حُكمٍ، بل هذا من بابِ التأمينِ المطلق، كما أنَّ المسلمَ إذا قال: هذا مِلْكي، أو هذه أَمَتي، لم نَعدَّه راوياً لحكمٍ شرعي - وإلا لاشْتَرَطْنا

---

(١) قولُه: «وعاشرُها. . إلى قوله: خشية الإطالة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذه المسألة في معنى التي قَبْلَها كما ذكر.

فيه العدالة ـ ولا شاهداً، بل نقبلُه منه، وإنْ كان أفسقَ الناسِ، فليس هذا من الفروعِ المُتَرَدِّدةِ بين القاعدتين، فتأمَّل ذلك[1].

فإن قُلْتَ: ما قرَّرْتَه من أنَّ الشهادةَ حقيقتُها التعلُّقُ بجُزئيٍّ، والروايةَ حقيقتُها التعلُّقُ بكُلِّيٍّ، لا يَطَّرِدُ، ولا ينعكس. أما الشهادةُ المُجْمَعُ عليها من غيرِ اجتماعِ شَبَهِ الرواية معها، فقد تقع في الأمر الكُلِّيِّ العامِّ الذي لا يختصُّ بأحدٍ كالشهادةِ بالوقفِ على الفقراءِ والمساكينِ إلى يومِ القيامة، والنسبِ المُتَفرِّعِ بين الأنسابِ إلى يومِ القيامة، وكَوْنِ الأرض عَنْوَةً أو صُلْحاً يَنْبني عليها أحكامُ الصلح وأحكامُ العَنْوَةِ، من كَوْنِها طَلْقاً إلى يوم القيامة، أو وَقْفاً إلى يوم القيامة، كما قاله مالك، إلى غيرِ ذلك من النظائر، فما اختصَّت الشهادةُ بجُزئيّ، وأما الروايةُ، فقد بَيَّنا أنها في الأمورِ الجزئيةِ في الإِخبارِ عن النجاسةِ وأوقاتِ الصلواتِ وغيرِها مما تقدَّم بيانه، وإذا وقع كُلُّ واحدٍ منهما في الجُزئيِّ والكُلِّيِّ لم تكن نسبةُ أحدِهما إلى الجُزئيِّ دون الكُليِّ أوْلى من العكسِ، فتَفْسُدُ الضوابطُ، ويعودُ اللَّبْسُ، والسؤالُ كما تقدَّم.

---

(١) قوله: «قال ابن القصَّار. . . إلى قوله: فتأمَّلْ ذلك»، علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذه المسألةُ وإن لم تكن من تَيْنِكِ القاعدتين، فهي من جنسِ المسألتين قبلها. وما ذكره في أثناء كلامهِ مِن أنَّ كُلَّ واحدٍ مُؤتَمنٌ على ما يدَّعيه مما هو تحت يده، إنما المعنى بأنه مؤتمن، أو مُصدَّقٌ أنه لا يُتَعَرَّضُ له برَفْعِ يده عنه، وليس المعنى بذلك أنه مُحِقٌّ عندنا في دعواه. ومسألةُ القَصَّاب مع ذلك ليست من هذه القاعدة، بل هي من جنسِ المسألتين اللتين قبلها، كما تقدَّم ذكره،ذ لأنَّ المقصودَ من هذه المسألة ليس تَرْكَه وما يدَّعيه بالنسبة إلى مِلْكِ ما تحت يده، بل المقصودُ منها: هل يُسْتباحُ أكلُها بناء على خَبَرِه أم لا؟ فلا أعلمُ لتجويزِ الاستباحةِ بناء على ذلك إلا إلجاءُ الضرورة إلى ذلك للزومِ المشقة عند عدم التجويزِ مع نُدورِ الخُلوِّ عن القرائن المُحَصِّلةِ للظنِ كما سبق والله أعلم.

قلتُ: أما ما ذُكِرَ من فروعِ الشهادة، فالعمومُ فيها إنّما جاء بطريقِ العَرَضِ والتَّبَعِ، ومقصودُها الأولُ إنما هو جزئي.

أما الوقفُ، فالمقصودُ بالشهادةِ فيه الواقفُ، وإثباتُ ذلك عليه، وهو شخصٌ مُعَيَّنٌ يُنْتَزَعُ منه مالٌ مُعيَّنٌ، فكان ذلك شهادةً، ثم اتَّفقَ أنَّ الموقوفَ عليه فيه عمومٌ[1]، وليس ذلك من لوازمِ الوقفِ، فقد يكون على مُعيَّنٍ كما لو وقفَ على ولدِه، أو زيدٍ، ثم مِنْ بَعدِه لغيرِهِ، فالعمومُ أمرٌ عارضٌ ليس متقرِّراً شرعاً في أصْل هذا الحكم.

وأما النسبُ، فالمقصودُ به إنما هو الإلحاقُ بالشخصِ المُعيَّنِ، أو استحقاقُ الميراثِ للشخصِ المُعيَّن، ثم تفرُّعُه بعد ذلك ليس مقصودَ الشهادة، إنّما هو من الأحكامِ الشرعية التابعـةِ للمقصود بالشهادة، كما
٨/أ أنَّ الشهادةَ إذا وقعت بأنّ هذا رقيقٌ/ لزيدٍ قُبِلَ فيه الشاهدُ واليمينُ، وإنْ تبعَ ذلك لزومُ القيمةِ في قَتْلهِ دون الديةِ، وسقوطُ العباداتِ عنه، واستحقاقُ اكتسابهِ للسيدِ مع أنَّ الشاهدَ لم يقصِدْ سُقوطَ العبادات عنه، وليس سقوطُ العباداتِ مما تدخلُ فيه الشهادات فضلاً عن الشاهد واليمين.

وكذلك الشهادةُ بتزويج زيدٍ المرأةَ المعيَّنةَ شهادةٌ بحُكْمٍ جزئيٍّ على المرأةِ لزوجِها المشهودِ له، وهو جزئيٌّ، وإنْ تبعَ ذلك[2] تحريمُها على غيرِه، وإباحةُ وَطْئِها له مع أنّ التحريمَ والإباحةَ شأنُهما الرواية دون الشهادة، وغيرُ ذلك من النظائر، فقد يثبتُ على سبيلِ التَّبَعِ ما لا يثبتُ متأصِّلاً، فـلا يضرُّ ذلك في الضوابطِ المذكورةِ في الشهادة والرواية.

---

(١) في الأصل: عليه عموماً، وصَوَّبْناه من المطبوع.

(٢) زيادة من المطبوع.

وأما كَوْنُ الأرضِ عَنْوَةً أو صُلْحاً، فهذا لم أرَ لأصحابِنا فيه نَقْلاً فيما أظن، وأمكن أن يُقالَ: إنه يكفي فيه خبرُ الواحد، وإنه من باب الروايةِ لعدمِ الاختصاصِ في المحكوم عليه، وأمكَن أن يُقالَ: إنه من بـاب الشهادةِ لخُصوصِ المحكومِ فيه وهو الأرضُ، فإنها جُزئيةٌ لا يتعدَّاها الحكمُ إلى غيرها، فقد اجتمع فيهما الشَّبَهان، فأَمْكَنَ التردُّدُ، وأما ما تقدَّم من النُّقوضِ على الروايةِ فقد تقدَّم تخريجُها، والجوابُ عنها[1].

(**مسألة**): أخبرني بعضُ شيوخي المُعْتَبرين: أنه رأى منقولاً أنّه إذا روى العَدْلُ العبدُ حديثاً يتضمن عِتْقَه أنَّه تُقْبَلُ روايتُه[2] ـ وإنْ تَضمَّنَتْ نَفْعَه ـ لأنَّ العُمومَ موجِبٌ لعدمِ التُّهمةِ في الخصوصِ مع وازِعِ العدالة، وهذه المسألة تُنَبِّهُ على أنَّ باب الرواية بعيدٌ عن التُّهم جِدّاً، وأنَّه سببُ عدمِ اشتراطِ العددِ في بابِ الرواية[3].

(**مسألة**): قال أصحابُنا وغيرُهم من العلماء: إذا تعارضت البيِّنتان في الشهادةِ يُقْبلُ الترجيحُ بالعدالةِ، وهل ذلك مُطْلقاً أو في أحكام الأموال خاصّةً، وهو المشهورُ، أوْ لا يُقْضى بذلك مطلقاً؟ ثلاثةُ أقوالٍ،

---

(١) قولُه: «فإن قلت: ما قَرَّرتَه... إلى قوله: والجواب عنها» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جميعُ ما ذكره في هذا الفصلِ صحيحٌ، غَيْرَ قوله في الخبرِ بالعَنْوةِ، أو الصُّلح: «فإنَّ فيه شَبَه الرواية، وشَبَهَ الشهادة» فإنَّ الظاهرَ أنَّ فيه شَبَهَ الروايةِ دون شَبَهِ الشهادة، لأنه من جنسِ الخبرِ عن وقوع سببٍ من أسباب الأحكام الشرعية، كما تقدم ذِكرُه والله أعلم.

(٢) ذكر الخطيب البغدادي في «الكفاية»: ٢٨: أن قبولَ رواية العبيد والنساء هو مذهبُ أهل العراق، وهو الذي صحَّحه اللكنويُّ في «ظَفَر الأماني»: ٤٩٦.

(٣) قال ابنُ الشاط: ما ذكره في هذه المسألة من تنبيهها على أنَّ بابَ الرواية تَبْعُدُ عنه التُّهَمُ صحيح.

والمشهورُ أنه لا يرجَّحُ بكَثْرة العددِ[١]، والفرقُ: أنَّ الحكوماتِ إنما شُرِعَتْ لدَرْءِ الخصوماتِ ورَفْع المظالمِ والمنازعات، فلو رَجَّحْنا بكَثْرة العددِ، لأَمْكَنَ الخَصْمَ أنْ يقول: أنا أزيدُ في عددِ بَيِّنتي، فنُمهلُه حتى يأتي بعددٍ آخَرَ، فإذا أتى به قال خصمُه: أنا أزيد في العددِ الأول، فنُمْهله أيضاً، فيطولُ النزاعُ، وينتشرُ الشَّغَبُ، ويبطُلُ مقصودُ الحكم.

أما الترجيحُ بالأعدلية، فلا يُمكِنُ الخَصْمَ أن يَسْعى في أنْ تَصيرَ بيِّنَتُه أعْدَلَ من بيِّنةِ خَصْمهِ بالدِّيانةِ والعِلم والفضيلةِ، فلا تنتشرُ/ الخصوماتُ، ٨/ب
ولا يطـولُ زمانها لانسدادِ الباب عليه. وأما العددُ فليس بابُه مُنْسدّاً، فيقدرُ أن يأتيَ بمن يشهدُ ولو بالزُّور، والحاكمُ لا يعلمُ ذلك، والأعدَليةُ لا تستفادُ إلّا من الحاكم، فلا تَسْليطَ للخصمِ على زيادتِها، فانسدَّ البابُ[٢].

(فائدة): الشهادةُ خَبرٌ، والروايةُ خبرٌ، والدعوى خبرٌ، والإقرارُ خبرٌ، والنتيجةُ خبرٌ، والمقدمةُ خبر، والتصديقُ خبر، فما الفرق بين هذه الحقائق؟ وبأيِّ شيءٍ تتميَّزُ مع اشتراكِها كُلِّها في مطلق الخبرية؟

والجوابُ: أما الشهادةُ والروايةُ، فقد تقدَّم الكلام عليهما.

وأمَّا الدعوى، فهي خبرٌ عن حقٍّ يتعلَّقُ بالمُخْبرِ عن غيرِه.

والإقرارُ: خَبرٌ عن حقٍّ يتعلَّقُ بالمُخبرِ، ويُضِرُّ به وحدَه، عَكْسَ الدعوى الضارَّةِ لغيره، ولذلك إنَّ الإقرارَ متى أضرَّ بغيرِ المُخْبِرِ أسقطناه

---

(١) انظر «الذخيرة» ١٠/ ١٩٥-١٩٧للقرافي.

(٢) قولُه: «قال أصحابُنا. . . إلى قوله: فانسدَّ الباب» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما ذكره من الفرق بين الترجيحِ بالعدالة والترجيح بالعددِ ظاهرٌ صحيح، والله أعلم. وذكر ثلاثَ فوائدَ في اختتامِ هذا الفرقِ، وما ذكره فيها ظاهر.

من ذلك الوجه كإقرارِه بأنّ عبدَه وعَبْدَ غيرِه حُرَّان، ويسَمَّى الإقرارَ المركَّبَ.

والنتيجةُ هي: خبرٌ نشأَ عن دليلٍ، وقبل أن يُحْصَلَ عليه يُسمَّى مطلوباً.

والمقدِّمةُ هي: خبرٌ هو جزءُ دليلٍ[1].

والتصديقُ هو: الخَبَرُ للقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين هذه الصُّوَر كُلِّها يُسمَّى بأحسن عارِضَيْه لفظاً لأنه يقال لقائله: صدَقْتَ، أو كَذَبْتَ، فكان يُمكِنُ أن يُسمَّى تكذيباً، غَيْرَ أنه سُمِّيَ بأحسنِ عارِضَيْه لفظاً.

(فائدة): معنى «شَهِدَ» في لسان العرب ثلاثةُ أُمورٍ متباينةٍ.

«شِهِدَ» بمعنى حَضَر، ومنه: شَهِدَ بَدْراً، وشَهِدْنا صلاةَ العيد، قال أبو علي[2]: ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥] قال: مَنْ حَضَر منكم المِصْرَ في الشهر فليَصُمه، أو من حضر منكم الشهرَ في المِصْرِ فليَصُمْه، لأَنَّ الصومَ لا يلزَمُ المسافرَ، فالمقصودُ إنما هو الحاضرُ المقيمُ فهذا أحدُ مُسَمَّياتِ «شَهِدَ».

والمعنى الثاني: فهو بمعنى أَخبرَ، ومنه: شَهِدَ عند الحاكمِ أي: أخبرَ بما يعتقدُه في حقِّ المشهودِ عليه وله.

والمعنى الثالث: «شهد» بمعنى علِمَ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ﴾ [البروج: ٩] أي: عليم.

---

(١) في الأصل: «والنتيجة هي: خبرٌ هو جُزْءُ دليل»، فسقط تعريفُ النتيجة ولفظ المقدّمة، فحصل الخطأ.

(٢) لم أهتدِ إليه، وأغلبُ الظنِّ أنه يريدُ أبا عليٍّ الجُبّائي من نُظَّارِ المعتزلة ومصنفيهم في الأُصول، فإن أَراد أبا عليّ الفارسي فإنّني لم أجد كلامَه هذا في كتابه «الحجَّة في القراءات».

ووقع التردُّدُ لبعضِ العلماءِ في قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [آل عمران:١٨] هل هو من باب العِلم، لأن الله يعلم ذلك، أو من باب الخبرِ، لأن الله تعالى أخبرَ عبادَه عن ذلك؟ فهو محتَملٌ للأمرين[١]، فهذه الثلاثة هي معاني «شَهِدَ».

(فائدة): معنى «روى» أي: حَمَلَ وتحمَّل، فراوي الحديث تَحَمَّله وحَمَلَهُ عن شيخه، ولذلك قال العلماء: إنَّ إطلاقَ الراويةِ على المزادةِ التي يُحْمَلُ فيها الماءُ على الجَمَلِ مجازٌ من بابِ مجازِ المجاورة، لأنَّ الراويةَ بناءُ مبالغةٍ لمن كَثُرَ منه الحمل، والذي يحمِلُ/ ويكثُرُ منه الحَمْلُ ٩/أ
إنَّما هو الجملُ، فهذا الاسمُ إنما يستحقُّه حقيقةً ولغةً الجملُ، فإطلاقُه على المزادةِ مجازٌ من باب مجازِ المجاورة لما بينها وبين الجملِ من المجاورة، وليس هو من باب أرْوى الرُّباعيِّ حتى يستحقَّه الماءُ دون الجملِ، لأنَّ اسمَ الفاعل منه مُرْوٍ، لا راوية، وإنما يأتي راويةُ من الثلاثة، فهذه فوائدُ لفظيةٌ تتعلَّقُ بلفظَي الشهادةِ والروايةِ حَسُنَ ذِكْرُها بعد تحقيقِ معناهما.

* * *

(١) انظر «معاني القرآن» ١/ ٤٨٥ للزجاج.

الفرق الثاني

بين قاعدتي الإنشاء والخبر الذي هو جنسُ الشهادة والرواية والدَّعوى وما ذكر معها فيما تقدم

أمَّا الخبرُ فهو المُحْتَمِلُ للتصديقِ والتكذيبِ لذاته، والتصديقُ هو قولُنا له: صدَقْتَ، والتكذيبُ هو قَوْلُنا له: كذبْتَ، وهما غيرُ الصدقِ والكَذِبِ، فإنَّ التصديقَ والتكذيبَ قولٌ وجوديٌّ مسموعٌ، والصِّدقُ يرجعُ إلى مُطابقةِ الخبر، والكَذِبُ يرجعُ إلى عدم مطابقتهِ، فهما نِسْبةٌ وإضافة، والنِّسَبُ والإضافاتُ عَدَمِيَّتان، فوقع الفرقُ بينهما بالوجودِ والعدمِ، ومِن وَجْهٍ آخرَ: أنَّ الصدقَ والكذِبَ هو المُخْبَرُ عنه في التصديقِ والتكذيبِ، [لأنّ الصِّدْقَ والكَذِبَ تابعٌ للخبرِ، والتصديقُ والتكذيبُ تابعٌ للصدقِ والكذبِ][1]، فيقعُ الفرقُ بينهما فَرْقَ ما بين المُخْبَرِ عنه والخبرِ، والمُتَعلِّق والمُتَعلَّقِ به.

وقولُنا: «لذاته»، احترازٌ من تعذُّرِ الصِّدْقِ أو الكذبِ فيه لأجْلِ المُخْبَرِ به، أو المُخْبَرِ عنه، فالأولُ كخبرِ الله تعالى، أو رسولهِ ﷺ، أو خَبَرِ مجموعِ الأُمة، فإنّه لا يَقْبَلُ الكَذِبَ، والثاني كقولنا: الواحدُ نصفُ الاثنين، فإنه لا يقبلُ الكذبَ، أو الواحدُ نصفُ العَشَرةِ، فإنه لا يقبلُ الصّدقَ، ولكنّ جميعُ هذه الإخباراتِ ـ بالنظرِ إلى ذاتها مع قطع النظرِ عن المُخْبر به، أو المخبر عنه ـ تقبلُهما من حيث هي أخبارٌ، فهذا هو حَدُّ الخبرِ الضابطُ له[2].

---

(١) سقط ما بين المعقوفين من الأصل، واستدرَكْتُه من المطبوع.

(٢) قولُه: «أما الخبرُ فهو المحتملُ. . . إلى قوله: الضابط له» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: تفريقُه بين التصديقِ والتكذيبِ، والصدقِ والكَذِبِ بأنَّ أوّلهما وجوديٌّ، =

= والآخَرَ عَدَميٌّ بناءً على أنه إضافيٌّ، غَفْلةٌ شديدة! وهل ما يلحَقُ خَبَرَ المخبرِ من تصديقِ المصدِّقِ، أو تكذيبِ المكذِّب إلا أمرٌ إضافي؟ وهل خَبرُ المُخْبِرِ إلا مُتعلِّقٌ لتصديقِ المصدِّق، أو تكذيبِ المكَذِّبِ؟ ومتعلِّقاتُ الكلامِ بأسرِها لا يلحقُها من الكلامِ إلَّا أمرٌ إضافيٌّ، فقد وقع فيما منه فرَّ. وقوله: فإنَّ التصديقَ والتكذيبَ قولٌ وجوديٌّ مسموعٌ لا يُفيده، فإنه ليس موجوداً في خبرِ المخبر، فيكونَ وصفاً حقيقياً للخبرِ، بل هو موجودٌ في لسانِ المصدِّق والمكذِّب، وما وجودُه في غيرِ المحدودِ لا يصلحُ للتحديد به، بل الصحيحُ حدُّ الخبرِ، أو رَسْمُه بأنه قولٌ يلزَمُه الصدقُ، أو الكذِبُ، فإنه لا ينفكُّ عن ذلك البتَّة في ظاهرِ الأمر، وقد ينفكُّ عن التصديقِ والتكذيبِ المسموعَيْن لنا، إمَّا للغفلةِ عن سماع الخبرِ، وإما للإضراب عن التصديقِ والتكذيبِ مع سماعِ الخبر، وإما لعَدَمِ الموجِبِ لرُجْحانِ أحدِ الاحتمالين عند السماع، والحدُّ والرَّسْمُ لا يصحُّ إلا بما هو لازمٌ، فإن كان ذلك اللازمُ وصفاً حقيقياً ذاتياً فالقول المتضمِّنُ له حَدٌّ، وإن لم يكن ذاتياً، فالقولُ المتضمِّن له رَسْمٌ وقولهُ: مِنْ وجهٍ آخر أنَّ الصِّدْقَ والكذِبَ هو المخبرُ عنه في التصديقِ والتكذيب.

قلت: فإذا كان صِدقُ الخبرِ أو كَذِبُه متعلِّقَ التصديقِ أو التكذيبِ، فالصِّدْقُ والكَذِبُ أسبقُ لحوقاً بالخبر المُصَدَّقِ، أو المُكَذَّبِ من جهةِ أن كَوْنَه صِدْقاً أو كذِباً هو السببُ في تصديقهِ أو تكذيبه، فقد لزمه من قوله هذا الاعترافُ بأنَّ الصدقَ والكذبَ أولى بالخبر، وأحقُّ من التصديقِ والتكذيبِ، وأنَّ التصديق أو التكذيبَ إنما لحقاه لصِدقه، أو كذِبه، وقد نصَّ هو بعدَ هذا في المسألةِ الأولى من المسائلِ التي ذيَّل بها الكلامَ على الخبر على أنَّ الصدقَ والكَذِبَ خِصِّيصةٌ من خصائصِ الخبر، وبالجملة فكلامُه كلُّه في هذا الفصلِ ضعيفٌ ساقطٌ واضحُ الضعفِ والسقوط.

وقولُه: وقولُنا: لذاتهِ احترازٌ من تعذُّر الصدقِ، أو الكذب فيه لأجل المُخْبَرِ به، أو المخبر عنه إلى آخر الفصل. قلتُ: قد تقدَّم أنَّ الأَوْلى الحدُّ أو الرَّسْمُ بأنَّ الخبر قولٌ يلزمُه الصدقُ، أو الكذبُ، ولزومُ أحدِهما له لا يمكنُ سواءً، فقولُه: «لذاته» بمعنى أنَّه لا يمكن غيرُ ذلك ظاهر.

وقوله: احترازٌ من تعذُّرِ الصدق أو الكذب فيه، لأجل المخبر به، أو المخبر عنه.

قُلْتُ: إذا حُدَّ أو رُسِمَ بلزومِ الصدقِ أو الكذِب، لم يحتَجْ إلى التحرُّزِ من هذا =

فإنْ قُلْتَ: الصدقُ والكَذبُ ضِدَّان يستحيلُ اجتماعُهما، فـلا يَقْبَلُ مَحَلُّهما إلَّا أحدَهما، أما هما معـاً فلا، وإذا كان المَحَلُّ لا يقبلُ إلا أحدَهما، كان المُتَعَيَّنُ في الحدِّ هو صيغةَ «أو» التي هي لأحدِ الشيئين دون «الواو» التي هي للشيئين معاً، وهذا هو اختيارُ إمام الحرمين[1]، والأولُ اختيارُ القاضي أبـي بكر[2]، ولأنَّ الصدقَ والكذبَ نوعـانِ

= الوجه، وإنما حمله على ذلك حَدُّه الخَبَرَ بأنه القولُ المحتَملُ للتصديقِ والتكذيب.

وقولُه: لكن جميعُ هذه الإخباراتِ بالنظرِ إلى ذاتها تقبلُهما من حيث هي أخبار.

قلتُ: هذا الذي ذكره من قبولِ الخبر الصدقَ والكذبَ من حيث هو خبرٌ مُقتضاه: أنَّ خبرَ الله تعالى من حيث هو، خبرٌ يقبلُ الكذِبَ لذاته، وما هو ذاتي لا يتبدَّلُ، وهذا ليس بصحيحٍ، بل خبرُ الله تعالى لا يصحُّ أن يكون كذِباً، ولا يصحُّ أن يقبلَ الكذِبَ، وكذلك قولُ القائل: الواحدُ نصفُ الاثنين، لا يصحُّ أن يكون كذِباً، ولا يصحُّ أن يقبلَ الكذبَ، وليس الخبرُ بالنسبةِ إلى قبولِ الصدقِ والكذِبِ، كالجوهر بالنسبة إلى قبول السواد والبياض وسائر الألوان، فإنَّ الخبرَ الأظهَرُ أنه لا يَعْرى البتَّةَ عن أن يكون صِدقاً، أو كذباً، فما ثبت صِدْقُه لا يصحُّ كَذِبُه بعدُ، وما ثبت كَذِبُه لا يصحُّ صِدْقُه بَعْدُ، لاستحالةِ ارتفاع الواقع، والجوهرُ إمَّا أن يكون عُرُوُّه جائزاً وإما مُمتنعاً، وإما مشكوكاً على حسب اضطرابِ الناس في ذلك، وما ثبت سوادُه يصح بياضُه بعد، وما ثبت بياضُه يصحُّ سواده بعد، فما قاله هذا ليس بصحيح.

(١) يعني الإمام الجُوَيني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، من فحولِ الشافعية، له «البرهان في أُصول الفقه» و«غِياثُ الأمم» و«نهاية المطلب» وغيرها، مات سنة (٤٧٨هـ)، له ترجمة في «وفيات الاعيان» ٣/ ١٦٧، و«سِير أعلام النبلاء» ١٨/ ٤٦٨، و«طبقات السبكي» ٥/ ١٦٥. وانظر كلامه الذي أشار إليه القرافيُّ في «البرهان» ١/ ٣٦٧.

(٢) يعني الباقلاني، ولم أجد كلامه في المطبوع من «التقريب» الذي لم يكتمل إصداره. وقد أشار إمام الحرمين في «البرهان» ١/ ٣٦٧ إلى اختيار الباقلاني لهذا المذهب وهو التفريق بـ«أو»، وأنَّ ذلك أمْثَلُ من الإتيان بهما، فإنَّ مَنْ قال: الخبرُ=

للخبرِ، والنوعُ لا يُعْرَفُ إلَّا بعد معرفةِ الجنسِ، فلو عُرِّفَ الجِنسُ به لزِمَ الدَّوْرُ.

قلتُ: الجوابُ عن الأول: أنَّ الصوابَ هو اختيار القاضي أبي بكرٍ رحمه الله في صيغة «الواو»؟[1]، لأنه لا يلزَمُ من تنافي المَقْبولَيْن تنافي القبولَيْن، ألا ترى أنّ الممكنَ قابلٌ للوجودِ والعَدَمِ لذاته، وهما نقيضان متنافيان، والقبولانِ يجبُ/ اجتماعُهما له؟ لأنه لو وُجِد أحدُ القبولَيْن ٩/ ب
دونَ الآخر، للزِمَ من نَفْي ذلك القبولِ ثبوتُ استحالةِ ذلك المقبولِ الآخر، فإن كان ذلك المستحيلُ هو الوجودَ لَزِمَ أن يكون ذلك الممكنُ مستحيلاً، والمقرَّرُ أنه ممكن، هذا خُلْفٌ، وإن كان المستحيلُ هو العَدَمَ لزِمَ أن يكون ذلك المُمْكِنُ واجبَ الوجودِ لا مُمْكِنَ الوجود[2]، هذا خُلْفٌ، فلا يُتَصَوَّرُ الإمكانُ إلا باجتماع القبولَيْن، وإن تنافىٰ المقبولان، فتتعيَّنُ «الواو»، وإنما الشبهةُ التي وقعتْ لإمامِ الحرمين التباسُ القَبولين بالمَقْبولَيْن، وأَنَّه يلزَمُ من تعذُّرِ اجتماع المَقْبولَيْنِ تعذُّرُ اجتماع القَبولَيْن، وليس كذلك، ولذلك نقولُ: كلُّ جسمٍ قابلٌ لجميعِ الأضداد، وقَبولاتُها كُلُّها مجتمعةٌ له، وإنما المتعاقبةُ على سبيل البَدَلِ هي المقبولاتُ، لا القَبولات، فتأمَّلْ ذلك.

= يدخلُه الصدق والكذبُ، أوْهَمَ إمكانَ اتصالهما بخبرٍ واحدٍ، وإذا ردَّد ونوَّع فقال: ما يدخلُه الصِّدقُ أو الكذِبُ فقد تحرَّزَ من ذلك.

(١) كذا، وكلامُ الباقلاني دائر على «أو» التي للتنويع، وعلى ذلك دارت مناقشة إمام الحرمين له، قال في «البرهان» ١/ ٣٦٧: فرأى القاضي ـ يعني الباقلاني ـ الصدقَ والكذبَ على التنويع بلفظ «أو»؛ إذ ذلك أمْثَلُ من الإتيان بهما، فإنَّ من قال: الخبرُ يدخلُه الصدقُ والكذبُ، أوهم إمكانَ اتصالهما بخبرٍ واحدٍ، وإذا ردَّد ونوَّع فقال: ما يدخلُه الصدق أو الكذبُ، فقد تحرَّزَ من ذلك.

(٢) قولهُ: «وإن كان المستحيل... إلى قوله: ممكن الوجود» سقط من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

ويَقْوىٰ ذلك عندك ويتَّضحُ بأنَّ الإمكانَ والوجوبَ والاستحالـةَ أحكامٌ واجبةُ الثبوتِ لمَحالِّها لازمـةٌ لها، وإلَّا لـزِمَ انقلابُ المُمْكنِ واجباً أو مستحيـلاً، وبالعكس، وذلك مُحالٌ، وإذا كانت لازمةً لمحالِّها ـ واللازمُ لا يفارقُ الملزومَ ـ فالقَبولاتُ لا تفارقُها، فهي مجتمعةٌ فيها[1].

والجواب عن الثاني: أنَّ المقصودَ بالحدِّ إنما هو شَرْحُ لفظِ المحدود، وبيانُ نسبتهِ إليه، فإنَّ قولَنا: الإنسانُ هو الحيوانُ الناطقُ، حدٌّ صحيحٌ مع أن السامعَ يجبُ أن يكون عالِماً بالحيوانِ وبالناطقِ، وإلَّا لكان حدُّنا وقع بالمجهولِ، والتحديدُ بالمجهولِ لا يصحُّ، فهو حينئذٍ عالمٌ بالحيوانِ وبالناطقِ، ومتىكان عالماً بِهِما كان عالِماً بالإنسان، فإنَّه لا معنى للإنسان إلا بهما، وإذا كان عالماً بالإنسان تعيَّنَ انصرافُ التعريفِ والحدِّ إلى بيانِ نسبةِ اللفظ، لأنه سمع لفظَ الإنسانِ فعلمَ أنّ له مسمّىً ما مُجْملاً لم يعلمْ تفصيلَه، فبسَطْنا نحن ذلك المُسَمَّى وقلنا له:

(١) قولُه: «الصدق والكذبُ ضدّان. . إلى قوله مجتمعةٌ فيها» علّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّ ما هو صِدْقٌ لا يصحُّ أن يصيرَ كذباً، وما هو كَذِبٌ لا يصحُّ أن يَصيرَ صِدْقاً، فليس الصدقُ والكذبُ بالنسبةِ إلى الخبرِ كالسوادِ والبياضِ بالنسبة إلى الجوهر، فلا يصحُّ في الخبر أن يقال: إنَّه قابلٌ للصدقِ والكَذِبِ، كما لا يصحُّ ذلك في الحيوان فيقال: هو قابلٌ للنطقِ وغيرِه، بل لا يكون إلّا ناطقاً أو غيرَ ناطق، وما يكونُ ناطِقاً لا يكون غيرَ ناطقٍ، وما يكون غَيْرَ ناطق لا يكون ناطقاً، وإنما يُقال في الشيء: إنه قابلٌ أو غيرُ قابلٍ بالنسبةِ إلى ما يصحُّ اتصافُه به وَعَدَمِ اتِّصافهِ به، ويصحُّ فيه تبدُّلُ ذلك الاتصافِ، فليسَ الأمرُ في الصِّدقِ والكذبِ كذلك، فالصحيحُ ما اختاره إمامُ الحرمين والله أعلم.

هو الحيوانُ الناطقُ الذي أنت تعرِفهُ، فلم يحصلْ له بالحدِّ إلا بيانُ نِسْبَةِ اللفظ، وخروجُه من حَيِّز الإجمالِ إلى حَيِّزِ التفصيلِ والبيانِ، كذلك ههنا يعلمُ السامعُ معنى التصديقِ والتكذيب، ولا يعلمُ مدلولَ لفظِ الخبرِ، فبسطناه نحن له وفَصَّلْناه، وقلنا له: مدلولُ هذا اللفظِ هو الذي يدخلُه التصديقُ والتكذيبُ اللذان تعرِفُهما، فانشرح له ما كان مُجْملاً، ولذلك قال العلماء في حَدِّ الحدِّ: هو القولُ الشارحُ، وعلى هذا يزولُ الدَّوْرُ عن جميعِ الحدودِ إذا كان مُدْرَكُها هذا المُدْرَكَ، نَحْوُ قولِهم: العلمُ معرفةُ المعلومِ على ما هو به، مع توقُّفِ المعلومِ على العلْم، لأنه مُشْتَقٌّ منه، والأمرُ هو: القولُ المقتضي طاعةَ المأمور بفِعْل المأمور به، مع أنّ المأمورَ والمأمورَ به مُشتقَّان من الأمر، فهذا آخرُ القولِ في حَدِّ الخَبر[١].

وأما حَدُّ الإنشاء،/ وبيانُ حقيقته، فهو: القولُ الذي بحيثُ يُوْجَدُ به مدلولهُ في نفس الأمر أو مُتَعَلَّقُه، فقولنا: «يُوجَدُ به مدلولُه»، احترازٌ مما إذا قال قائل: السفرُ عليَّ واجبٌ، فيوجبُه الله تعالى عليه عُقوبةً له، فإنَّ الوجوبَ في هذه الصورةِ لم يثبتْ بهذا اللفظِ، بل بإيجابِ الشارع، بخلافِ إزالةِ العصمة بالطلاقِ، والمِلْكِ بالبَيْع وغيرِ ذلك من صِيَغ الإنشاء، فإنها توجبُ مدلولاتِها وإن لم تقترِنْ بها نِيَّةٌ ولا أَمرٌ آخَرُ من قبل الشارع[٢]. ١٠/أ

(١) قولُه: «والجوابُ عن الثاني. . إلى قوله: فهذا آخرُ القولِ في حَدِّ الخبرِ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا الذي ذهب إليه من أنَّ الحدَّ إنَّما هو شرح لفظِ المحدود يعني اسمه، هو رأيُ الإمام الفخرِ، وقد خولفَ في ذلك، وفي المسألةِ نظرٌ يفتقر إلى بَسْطٍ يطولُ ويَعْسُرُ، وصحَّةُ الجوابِ مبنية على ذلك.

(٢) قولُه: «وأما حدُّ الإنشاء. . إلى قوله: من قِبَلِ الشارع» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: أما قولُه: «وإنْ لم تقترن بها نيةٌ» فلا بُدَّ من النية، وإلّا فقولُ القائلِ =

وقولنا: «هو القولُ الذي بحيثُ يُوجَدُ»، ولم نَقُلْ: يُوْجب، احترازٌ من صِيَغ الإنشاءِ إذا صدرَتْ من سَفيه، أو فاقدِ الأهليةِ، فإنَّها في تلك الصُّوَرِ لا يترتَّبُ عليها مدلولُها، ولا توجبُ حُكْماً، لكنَّ ذلك لأمرٍ خارجٍ عنها، لكنَّها بالنظرِ إلى ذاتِها مع قطْعِ النظر عن الأمورِ الخارجية تُوجَدُ[(١)] مدلولاتُها، فلذلك قلنا: بحيث يُوجَدُ[(٢)]، أي: شأنُها ذلك ما لم يمنَعْ مانعٌ، أو يُعارِضْ مُعارض[(٣)].

وقولنا: «في نفس الأمر»، احترازٌ من الخبر، فإنهُ يُوجبُ مَدْلولَه في اعتقادِ السامع، فإنَّ القائلَ إذا قال: قام زيدٌ، أفادنا هذا القولُ اعتقادَ أنه قام، ولم يُفِد هذا القولُ القيامَ في نفس الأمرِ، بخلافِ صِيَغ الإنشاء، فإنَّها تفيدُ مدلولاتِها في نفس الأمر، وفي اعتقادِ السامع، فصارت خِصِّيصتُها هي الإفادةَ في نفسِ الأمر، أما في اعتقادِ السامع فهو أمرٌ مُشْتَرِكٌ بينها وبين الخبر، فلا يحصُلُ به التمييز[(٤)].

= لزَوْجه: أنت طالقٌ على وجه الغلط، وإنما أراد أن يقول لها: أنت حائضٌ، لا يلزَمُه به طلاقٌ في الفتوى، وكذلك إذا قال لها: أنت طالقٌ مخبِراً بأنها طالقٌ في الحال إذا كانت في العِدَّةِ من الطلاق الرجعي. وأما قوله: ولا أمْرٌ آخَرُ من قبل الشارع، فإنْ كان أراد بذلك الأمْرَ بالوفاءِ بالعقودِ والتزامِ مقتضياتها، فذلك صحيحٌ، وإلّا فلا أدري ما أراد بذلك.

(١) في الأصل: توجبُ، وصوابُه ما هو مثبت لدلالة الكلامِ عليه.

(٢) في الأصل: يوجبُ، انظر الهامش السابق.

(٣) قولُه: «وقولُنا: هو الذي بحيثُ يوجَدُ. . . إلى قوله: أو يعارض معارض» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: تضَمَّنَ كلامُه هذا أنَّ هذه الصِّيَغَ توجَدُ مدلولاتُها لذاتِها ما لم يمنَعْ مانع، وما هو ذاتيٌّ لا يصحُّ أن يمَنعه مانع، فكلامُه هذا ضعيفٌ، وكان الأوْلى أن يتحرَّزَ بذكْرِ قَيْدِ صدورِ هذه الصِّيَغِ ممَّن هو أهلٌ لذلك.

(٤) قولُ: «وقولُنا في نفسِ الامر . . إلى قوله: يحصلُ به التمييز» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: هذا الاحترازُ صحيحٌ، وما قاله في هذا الفصل كُلّه مستقيمٌ غَيْرَ قوله في =

وقولنا: «أو مُتَعَلَّقُه» لتَنْدرجَ الإنشاءات بكلامِ النفس، فإنَّ كلامَ النفس لا دلالةَ فيه ولا مدلولَ، وإنما فيه مُتَعلِّقٌ ومتعلَّقٌ خاصَّة، وسيأتي بيانُه في مسائل الإنشاء[1] فيقعُ الفرقُ على هذا البيانِ بين الخبرِ والإنشاءِ من أَرْبعةِ أوْجُهٍ.

الوجهُ الأولُ: أنَّ الإنشاءَ سَبَبٌ لمدلولِه، والخبرُ ليس سَبَباً لمدلوله، فإنَّ العقودَ أسبابٌ لمدلولاتها ومُتَعلَّقاتِها بخلافِ الإخبار.

الوجه الثاني: أنَّ الإنشاءاتِ يتبعُها مدلولُها، والإخباراتِ تتبعُ مدلولاتِها؛ أما تَبَعِيَّةُ مدلولِ الإنشاءات، فلأنَّ الطلاقَ والمِلْكَ ـ مثلاً ـ إنما يَقَعان بعد صدورِ صيغةِ الطلاقِ والبيع، وأما أنَّ الخبر تابعٌ لمُخْبِره، فنعني بالتبعيةِ أنه تابعٌ لتقرُّرِ مُخْبِره في زمانِه، ماضياً كان، أو حاضراً، أو مستقبلاً، فقولُنا: قام زيدٌ، تَبَعٌ لقيامهِ في الزمان الماضي، وقولُنا: هو قائمٌ، تَبَعٌ لقيامه في الحال، وقولُنا: سيقومُ الساعةَ، تَبَعٌ لتقرُّرِ قيامهِ في الاستقبالِ، وليس المرادُ بالتبعيةِ التبعيةَ في الوجود، وإلّا لَمَا صدق ذلك إلا في الماضي فقط، فإنَّ الحاضر مقارِنٌ فلا تبعِيَّةَ لحصول المساواة، والمُستقبل وجودُه بعد الخبرِ، فكان مَتْبوعاً/ لا تابعاً، فكذا يَنْبغي أن ١٠/ب
يُفْهَمَ معنى قولِ الفضلاءِ: الخبرُ تابعٌ لمُخْبَرِه، ومثلُه قولُهم: العِلْمُ تابع لمَعْلومهِ، أي: تابعٌ لتقرُّرِه في زمانه ماضياً كان المعلوم، أو حاضراً، أو مستقبلاً، فإنا نعلم الحاضراتِ والمستقبلاتِ كما نعلمُ الماضياتِ، والعِلْمُ في الجميع تَبَعٌ لمعلومهِ، فالعِلْمُ بأنَّ الشمسَ تطلُعُ غداً، فَرْعٌ وتابعٌ لتقرُّرِ طلوعِها في مجاري العادات.

= الخبر: إنه يوجبُ مدلوله في اعتقاد السامع، فإنَّ ذلك ليس بلازم إلّا عند اعتقادِ السامع صِدْقَ المخبرِ، وأما عند اعتقاده كذبه، فلا يوجب ذلك.

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: يلزَمُ عن قوله هذا أنَّه جمع في الحدِّ بين حقيقتَيْن مختلفتين، وهما القولُ اللساني، والقولُ النفساني، وذلك خَلَلٌ في الحدود.

الوجه الثالث: أنّ الإنشاء لا يقبلُ التصديقَ والتكذيبَ، فَلا يحسُنُ أن يقال لمن قال لامرأتهِ: «أنتِ طالقٌ ثلاثاً»: صَدَق ولا كذَب، إلا أن يُريدَ به الإخبارَ عن طلاقِ امرأته، وكذلك مَنْ قال لعبدِه: أنت حُرٌّ، وغير ذلك من صيغ الإنشاء بخلافِ الخبرِ، فإنه قابلٌ للتصديقِ والتكذيبِ، وقد تقدم تقريرُه في حَدِّ الخبر[1].

الوجهُ الرابعُ: أنَّ الإنشاءَ لا يقع إلا منقولاً عن أصل الوضع في صِيَغ العقود والطلاقِ والعَتاقِ ونحوها، وقد يقَعُ إنشاءٌ في الوضع الأَول كالأوامرِ والنواهي، فإنها تُنشىء الطلبَ بالوضع اللغوي الأول، والخبرُ يكفي فيه الوضعُ الأولُ في جميعِ صُوَرِهِ، فقَوْلُ القائلِ لامرأتهِ: أنت طالقٌ ثلاثاً لا يفيدُ طلاقَ امرأته بالوضع الأول، بل أصل هذه الصيغة أنه أخبر عن طلاقِها ثلاثاً، وأن لا يلزَمَه بها شيءٌ كما يتَّفق له في بعض أحواله إذا سألته امرأته بعد الطلاق فيقول لها: أنت طالقٌ ثلاثاً، إعلاماً لها بتقدُّم الطلاقِ[2]، فهذا هو أصلُ الصِّيغة، وإنما صارت تُفيدُ الطلاقَ، بسببِ النقل العُرْفيِّ عن الإخبار إلى الإنشاء، وكذلك جَميعُ هذه الصيغ.

(تنبيه) اعتقد جماعةٌ من الفقهاءِ أنَّ قَوْلَنا في حَدِّ الخبر: إِنَّهُ المُحْتَمِلُ للصِّدقِ والكذِب، أنَّ هذا الاحتمالَ لهما استفادَه الخبرُ من الوضعِ اللغوي، وأنَّ الوضعَ اقتضى له ذلك، وليس كذلك، بل لا يحتملُ الخبرُ من حيثُ الوضعُ إلّا الصدقَ خاصَّة، وتقريرُه: أنَّ العربَ إنما وضعت الخبرَ للصدقِ دون الكذِب، لإجماع النُّحاةِ والمتحدِّثين على اللسان أنَّ معنى قولِنا: قام زيدٌ حصولُ القِيامِ في الزمان الماضي، ولم يقلْ أحدٌ:

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: كلامُه في هذه الأوجُهِ ظاهرٌ مستقيم.

(٢) علَّق ابن الشاط على الوجه الرابع بقوله: لقائلٍ أن يقول: بل يَقَعُ غير منقولٍ على وجه الاشتراك لكن يترجَّحُ قولُ المؤلِّف برُجحان المجاز في الاشتراك.

إنّ معناه صدورُ القيام أو عَدَمُه، بل جزم الجميعُ بالصدورِ، وكذلك جميعُ الأفعال الماضية، وكذلك الأفعالُ المُسْتَقْبَلَةُ نحْوُ قولنا: سيقومُ زيد، معناه صدورُ القيامِ عنه في الزمن المُسْتَقْبَل عيناً لا أنَّ معناه صدورُ القيام أو عَدَمُه، وكذلك أسماءُ الفاعلين والمفعولين، كقولنا: زيد قائمٌ، معناه أنه موصوفٌ بالقيام عَيْناً، وكذلك المجروراتُ/ نحوُ: زيدٌ في الدار، معناه لغةً: استقرارُه فيها دون عدمِ استقرارِه، لم يختلفْ في ذلك اثنان من أئمة العربية، فعَلِمْنا أنَّ اللغةَ إنما هي الصدقُ دون الكذب. ١١/أ

فإن قلْتَ: فما معنى قولِكم: إنه يحتمِلُ الصدقَ والكذِبَ على هذا التقريرِ الذي يقتضي أنّ الصدقَ مُتَعيِّنٌ له فلا يحتملُ إلا إياه؟

قلتُ: معناه أن ذلك يأتيه من جهة المتكلِّم لا من وجهة الوضع، فإنَّ المتكلِّمَ قد يستعملُه صِدْقاً على وَفْق الوَضع، وقد يستعملُه كذِباً على خلاف مطابقةِ الوضع[1]، وقولُنا في الشيء: إنّه يحتملُ الشيءَ الفلانيَّ أعمُّ من كونِه يحتملُه من جهة مخصوصةٍ معيَّنةٍ، بل إذا احتملَه من أيِّ جهةٍ كانت فقد احتمله، فإذا احتملَه من جهة المتكلِّم فقد احتملَه من حيث الجملةُ كقولنا في المُمْكِن: إنّه قابلٌ للوجودِ والعَدَم، لا نريد أنه يقبلُ الوجودَ من سببٍ مُعَيَّنٍ، بل من أَيِّ جهةٍ كانت، وأيِّ سبب كان، كذلك ههنا.

ونظيرُ قولنا في الخبر: إنّه يحتملُ الصدقَ والكذبَ، قولُنا في الكلام: إنّه يحتملُ الحقيقةَ والمجازَ، وأجمَعْنا على أنَّ المجازَ ليس من الوضعِ الأول، وكذلك الكذبُ، فالمجازُ والكَذِبُ إنما يأتيانِ من جهةِ

(١) قال السمعاني في «قواطع الأدلة» ١/ ٣٢٣: اعلم أنَّ حدَّ الخبرِ كلامٌ يدخُله الصِّدقُ والكذبُ، ولا يُعنى بهذا دخولُهما عليه في حالةٍ واحدةٍ، لكن المراد منه أنه يصحُّ فيه الصِّدْقُ والكذِبُ من حيث صيغتُه، ثم يكون الصدقُ بدليله، والكذِبُ بدليله.

المتكلِّم لا من جهةِ الوَضْعِ، والذي للوضْعِ هو الصدقُ والحقيقةُ[1]، فتأمَّلْ ذلك.

(تنبيه) قولُنا في حَدِّ الخبرِ: إنّه المُحْتملُ للتصديقِ والتكذيب، إنما يصحُّ على مذهبِ الجمهورِ الذين لا يشترطون في حقيقةِ الكذب القَصْدَ إليه بل يكتفون بعدمِ مُطابقتهِ للمُخْبَرِ عنه في نفس الأمر، وقال الجاحظُ وغيرُه: يُشْتَرطُ في حقيقةِ الكذبِ القَصْدُ إليه، وعَدَمُ المطابقةِ، فعلى رأي هؤلاء ينقسمُ الخبرُ إلى صِدْقٍ، وهو المطابق، وكَذِبٍ، وهو غير المطابق الذي قُصِدَ إلى عدم مطابقته، وإلى ما ليس بصدقٍ ولا كذِبٍ، وهو غيرُ المُطابقِ الذي لم يُقْصَدْ إلى عدمِ مُطابقته، فهذا القسمُ الثالث لا يكونُ عندهم صِدقاً ولا كذِباً، ولا يحتملُهما مع أنه خبرٌ فيصيرُ الحدُّ غيرَ جامعٍ عندهم، فيكونُ فاسداً. لنا قولهُ عليه الصلاة والسلام: «كفى بالمرءِ كَذِباً أن يُحَدِّثَ بكُلِّ ما سَمِع»[2] فجَعله إذا حَدَّث بكُلِّ[3] ما سَمِعه كاذباً، لأَنَّ فيه غيرَ مطابقٍ في الغالب، وإن كان لم يعرِفْه حتى يقصِدَ إليه، فدلَّ ذلك على عَدَم اعتبارِ القَصْدِ في الكذب، وقولُه عليه الصلاة والسلام: «مَنْ

---

(١) علَّق ابن الشاط على التنبيه السابق بقوله: ما قاله في هذا التنبيه خطأٌ فاحشٌ لا أعلـمُ أحداً من مُنْتحلي شيءٍ من علوم اللسان ذهبَ إليه، ولا قال أحدٌ قط: إنَّ كلَّ كاذبٍ مُتَجَوِّزٌ في إطلاقـهِ لفظه علـى معناه، وما بناه علـى قوله هـذا من السؤال والجواب بناءٌ على شَفا جُرُفٍ هارٍ، وما اغترَّ به من كَوْنِ لفظة «قام» وُضِعت للإخبارِ عن وُقوعِ القيامِ ممن أسند إليه لا يغترُّ به إلَّا من قَصُرَ فَهْمُه وقَلَّ عِلْمُه.

(٢) أخرجه مسلم (٥) في المقدمة، وأبو داود (٤٩٩٢) ولفظه عنده «كفى بالمرء إثْماً»، وهو عند الحاكم ١/ ١١٢ بلفظ: «كفى بالمرءِ من الكذبِ»، وصحَّحه ابن حِبَّان (٣٦) على شرط مسلم وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) في الأصل: «بما» دون قوله: «بكلّ» وصوابُه ما هو مثبت.

كذَب عليَّ مُتَعمِّداً فليتبوَّأْ مَقْعَدَه من النار»[١] مفهومُه: أنَّ مَن كذبَ غَيْرَ متعمِّدٍ لا يستحقُّ النارَ، فدلَّ ذلك على تصوُّرِ حقيقةِ الكذبِ من غير قصدٍ إليه وهو المطلوبُ، احتجُّوا بقوله تعالى: ﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌۢ﴾ [سبأ:٨] فَقَسَمَ الكفارُ قولَه عليه الصلاة والسلام إلى الكذِب، وإلى الجنون الذي لا يُتَصَوَّرُ معه القصدُ مع اعتقادِهم عَدَم المطابقةِ في القسمين،/ فدلّ ذلك على أنه لا يُسَمَّى كذِباً إلا إذا قصَد لعدمِ مطابقته. ١١/ب

والجوابُ: لا نُسلِّمُ أنهم قسَموا قولَه عليه الصلاةُ والسلام إلى مُطْلقِ الكذِبِ والجنون، بل إلى الافتراء، وهو أخصُّ من الكذِبِ، فإنَّ الكذِبَ قد يكون مُخْتَرَعاً من جهة الكاذبِ لم يسمَعْه من غيره، فهذا هو الافتراء، وما تبعَ فيه غَيْرَه لا يقال له: افتراءٌ، فهم قسَموا الكذبَ إلى نوعَيْه: المُفْتَرَىٰ وغيرِه، لا أنَّهم قَسَموا الكلامَ إلى الكذبِ وغيرِه، فلا يحصلُ مقصودُ الخصمِ، وهذا كقولنا في زيد: أَهو تعمَّدَ الكذبَ أم لم يتعمَّدْه؟ أو نقول: هو ابتدأ هذا الكذبَ وتعمَّده، أو اتَّبعَ فيه غيره، أو نطق به غَفْلةً من غير قَصْدٍ؟ ومعلومٌ أنه إذا صُرِّحَ بمثل هذا لا يدلُّ على اشتراطِ القَصْدِ في حقيقة الكذب[٢].

---

(١) أخرجه البخاري (١١٠) بأتمَّ مما هنا، ومسلم (٣) من حديث أبي هريرة، وفي الباب عن أنس عند ابن حبان (٣١) وغيره.

(٢) علَّق ابن الشاط على التنبيه السابق بقوله: ما قاله من أن حدَّ الخبرِ بالمحتَملِ للتصديقِ والتكذيبِ إنما يصحُّ على مذهبِ الجمهور ليس بصحيحٍ، بل يصحَّ على كلِّ مذهبٍ على تسليم صحَّة حَده، فإنّ خبر المُخْبِرِ غيرِ القاصدِ للكذبِ قابلٌ للتصديقِ والتكذيبِ، كما أنَّ خبرَ المُخْبِرِ القاصدِ للكذب قابلٌ لذلك، وإنما أوقعه فيما قاله ذهابُ وَهْمه إلى الصدقِ والكذبِ عِوَضَ التصديقِ والتكذيب، وهو قد أبى الحدَّ بهما، ولا تلازُمَ بين الصدق والتصديق والكذبِ والتكذيب، فقد يُصَدِّقُ الكاذبَ ويُكَذِّبُ الصادقَ من ليس بعالم الغيب، ولا يلزمُ أن لا يُكَذِّبَ من لا يعلمُ=

فصل: الإنشاءُ ينقسمُ إلى ما اتَّفق الناسُ عليه، وإلى ما اختلفوا فيه، فالمُجْمَعُ عليه أربعة أقسام:

القسمُ الأولُ: القَسَمُ، نَحْوُ قَوْلِنا: أُقْسِمْ بالله لقد قام زيد، ونَحْوه، فإنَّ مقتضى هذه الصيغةِ أنه أخبرَ بالفعلِ المُضارعِ أنه سيكون منه قَسَمٌ في المستقبل، فكان ينبغي أن لا تلزمه كفارةٌ بهذا القولِ، لأنه وَعَدَ بالقَسَمِ، لا قَسَمٌ، كقولِ القائل: أُعطيك دِرهماً، فإنه وَعْدٌ بالإعطاءِ، لكن لمّا وقع الاتفاقُ على أنه بهذا اللفظ أقْسَمَ، وأنّ مُوجَبَ القَسَمِ يلزمُه، دلَّ ذلك على أنه أنشأ به القَسَمَ، لا أخبرَ به عن وقوعِه في المستقبل، وهذا أمرٌ اتفق عليه الجاهليةُ والإسلام، ولذلك لا يحتملُ التصديقَ والتكذيبَ، وجميعُ لوازمِ الإنشاءِ موجودةٌ فيه، فدلَّ ذلك على أنه إنشاءٌ، ولذلك يقول فيه مَنْ أحاط بذلك من فُضَلاءِ النحاة: القَسَمُ: جُمْلَةٌ إنشائيةٌ يُؤَكَّدُ بها جُمْلةٌ خَبَرِيَّة[1].

القسمُ الثاني: الأوامرُ والنواهي إنشاءٌ مُتَّفقٌ عليه في الجاهلية والإسلام، فإن قول القائل: «افعل»، «لا تفعَلْ» يتبعُه إلزامُ الفعلِ، أو

= الغيبَ، إلَّا من قصدَ الكذب، ومن أين يَطَّلعُ على قَصْده لذلك؟ واستدلالُه بما استدلَّ به على صحَّةِ مذهب الجمهور صحيحٌ على تقدير أنَّ المرامَ في المسألة الظنُّ، وأما على تقديرِ أنَّ المرامَ فيها القطعُ فلا. وما أجاب به عن احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌۢ﴾ [سبأ: ٨] حيث قال: فهم قسَموا الكذبَ إلى نوعيه: المُفْتَرىٰ وغيرِه، لا أنَّهم قسموا الكلام إلى الكذبِ وغيره، لا يصح على تقديرِ أنَّ المرامَ الظنُّ من جهةِ أنَّ ما قالوه هو الظاهرُ دون ما قاله، وأما إن كان المرامُ القطعَ فقد يصحُّ على بُعْدِ احتمال ما قاله، فإنَّ نسبه الجنونِ إلى من اتَّبع غيرَه في قوله الكاذب في غاية البُعْدِ، والله أعلم.

(١) قارن بشرح جمل الزجاجي ١/ ٥٤٤، ٥٤٦ لابن عصفور الإشبيلي حيث نصَّ على أنَّ القَسَمَ جُمْلةٌ يؤكَّدُ بها جُملةٌ أُخرى كلتاهما خَبَرِيَّة.

التركِ، ويترتَّبُ عليه، ولا يحتملُ التصديقَ والتكذيبَ، ولا يَقْبلُ لوازمَ الخبرِ ويلزَمُه جميعُ لوازمِ الإنشاء، فيكونُ إنشاءً.

القسمُ الثالثُ: الترجِّي نَحْوُ: لعلَّ اللهَ يأتينا بخيرٍ، والتمنِّي نَحْوُ: ليتَ لي مالاً فأُنْفِقَ منه، والعَرْضُ نَحْوُ: ألا تنزِلُ عندنا فتُصيبَ خَيراً، والتَّحضيضُ، وصِيَغُه أربعٌ وهي: ألا، وهَلاّ، ولَوْما، ولولا، نَحْوُ: ألا تشتغلُ بالعلم، وهلاَّ اشتغَلْتَ به، ولوما اشتغَلْتَ به،/ ولولا اشتغَلْتَ بهِ، ١٢/أ
فإنّ هذه الصِّيَغَ كُلَّها للطلبِ، ويتبعُها الطلبُ ويترتَّبُ عليها، ولا تَقبلُ التصديقَ ولا التكذيبَ، فهي كالأوامرِ والنواهي، إنشاءٌ كما تقدَّم.

القسم الرابع: النداءُ: نَحْوُ: يا زَيْدُ، اختلفَ النحاةُ فيه: هل فيهِ فِعْلٌ مُضْمَرٌ تقديرُه: أنادي زيداً، أو الحرفُ وحدَه مفيدٌ للنداءِ؟ فقيل على الأول: لو كان الفِعْلُ مُضْمَراً، والتقديرُ: أنادي زيداً لقَبِلَ التصديقَ والتكذيبَ، أجاب المبرِّدُ[1] عن ذلك بأنّ الفِعْلَ مُضْمَرٌ، ولا يلزَمُ قبولُه للتصديقِ والتكذيبِ، لأنه إنشاءٌ، والإنشاءُ لا يقبلُهُما، ويُؤَكِّدُ الإنشاءَ في النداء أنه طلبٌ لحضورِ المُنادىٰ، والطلبُ إنشاءٌ نَحْوُ الأوامرِ والنواهي، فهو مما اتُّفِقَ على أنه إنشاءٌ، لكنَّ الخلافَ في الإضمارِ وعَدَمِه فقط.
فهذه الأقسامُ متَّفقٌ عليها في الجاهلية والإسلام[2].

---

(١) أبو العباس محمد بن يزيد المعروف بالمبرِّد (٢٨٥هـ) إمام العربية والأدب في زمانه، له «المقتضب» في النحو، و«الكامل» في الأدب، وغيرهما، له ترجمة في «تاريخ بغداد» ٣/ ٣٨٠، و«إنباه الرواة» ٣/ ٢٤١، و«سير أعلام النبلاء» ١٣/ ٥٧٦.

(٢) قولُه: «الإنشاءُ ينقسمُ.. إلى قوله: في الجاهلية والإسلام» علق عليه ابن الشاط بقوله: جميعُ ما قاله في ذلك ظاهرٌ صحيحٌ غَيْرَ قولهِ في القِسم الأول: فإنَّ مقتضى هذه الصيغةِ أنه أخبر بالفعلِ المضارع أنه سيكون منه قَسَمٌ في المستقبل، فإنه ليس=

وأما المُخْتَلَفُ فيه: هل هو إنشاءٌ أو خَبَرٌ؟ فهوَ صِيَغُ العقودِ نَحْوُ: بِعْتُ واشتريتُ، وأنت حُرٌّ، وامرأتي طالقٍ، ونَحْوُ ذلك، قالت الحنفيةُ: إنها إخباراتٌ على أصلِها اللغوي[1]، وقال غيرُهم: إنها إنشاءاتٌ منقولةٌ عن الخبرِ إليه. احتجَّ هؤلاءِ بأمورٍ.

أحدُها: أنَّها لو كانت أخباراً لكانت كاذبةً، لأنه لم يَبِعْ قبل ذلك الوقتِ، ولم يُطَلِّقْ، والكذبُ لا عِبْرَةَ به لكنها مُعْتبرةٌ، فدلَّ ذلك على أنها ليست أخباراً، بل إنشاءً لحصول لوازمِ الإنشاءِ فيها من استتباعِها لمدلالوتها، وغيرِ ذلك من اللوازم.

وثانيها: أنها لو كانت أخباراً لكانت إما كاذبةً ولا عبرةً بها، أو صادقةً فتكون مُتَوقِّفةً على تقدُّمِ أحكامِها، وأحكامُها حينئذٍ إما أنْ تتوقَّفَ عليها أيضاً فيلزَمُ الدَّوْرُ، أو لا تتوقَّفَ عليها فيلزَمُ أن يُطَلِّقَ امرأتَه، أو يُعْتِقَ عَبْدَه وهو ساكتٌ، وذلك خلافُ الإجماع.

= بصحيحٍ مع تسليم ما حكاه من الإجماع عن أهل الجاهلية والإسلام أنه بهذا اللفظ أنشأ القَسَمَ، وإذا كان الأمر كما قال عندهم ـ وهم جميع أهل اللسان ـ فكَوْنُ تلك الصيغةِ مقتضاها الإخبارُ، إنما يكون عند غيرِ أهلِ اللسان ولا اعتبارَ بهم، ولا حُجَّة فيهم.

(١) هذا كلامٌ يحتاجُ للإيضاح؛ فالبيعُ ـ مثلاً ـ عند الحنفية إنَّما شُرِط في لفظِه الماضي لبعتُ واشتريتُ لأنَّ البيع إنشاءُ تصرُّفٍ، والإنشاءُ يُعرفُ بالشَّرعِ، لأنَّ الواضع لم يضع له لفْظاً خاصّاً، والشرعُ يُسْتَعملُ فيه اللفظُ الذي وُضع للإخبارِ عن الماضي، لأنه يستدعي سَبْقَ المُخْبَرِ عنه ليكون الكلامُ صحيحاً، فكان الماضي أدلَّ من غيرِه على تحقُّقِ الوجود، فكان أشْبَه بالإنشاءِ المُحصِّل للوجود. أفاده المُلاَّ علي القاريُّ في «فتح باب العناية» ٢/ ٢٩٨، وانظر «المدخل الفقهي العام» ١/ ٣٧٩ للشيخ مصطفى الزَّرْقا.

وثالثها: أنها لو كانت إِخباراتٍ، فإما أن تكون خبراً عن الماضي أو الحاضر، وحينئذ يتعذَّرُ تعليقُها على الشروطِ، لأن من شَرْطِ الشرطِ أنْ لا يتعلَّقَ إلّا بمستقبلٍ أو خبرٍ عن المستقبل، وحينئذ لا يزيد على التصريح بذلك، وهو لو صرَّحَ وقال لامرأته: ستصيرينَ طالقاً، لم تطلُقْ بهذا اللفظ، وكذلك ما في معناه.

ورابعها: أنه لو قال للمطلَّقةِ الرَّجْعيةِ: أنتِ طالقٌ، لزمه طلقةٌ أُخرى مع أنّ إِخبارَه صادقٌ باعتبارِ الطلقةِ المتقدمة، فلا حاجةَ إلى طلقةٍ أخرى، لكن لما لزمه طلقةٌ أُخرى دلَّ ذلك على أنَّ هذه الصيغةَ مُنْشئةٌ للطلاق.

/ **وخامسُها**: قولهُ تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]، والأمرُ ١٢/ب
بالطلاقِ لا يمكنُ أن يكونَ عائداً على التحريم، فإنّ التحريمَ صفةٌ من صفات الله تعالى، وكلامُه النفسانيُّ(١) لا يتعلَّقُ به كَسْبٌ ولا اختراعٌ، فتعيَّنَ صَرْفُه لأمرٍ آخرَ يقتضيه ويستلزمُه توفيةً باللفظ الدالِّ على الطلب، وما ذلك إلا قولُ القائل: أنتِ طالقٌ، فدلَّ ذلك على أنَّ هذه الصيغةَ سببُ التحريم، ويترتَّبُ عليها التحريم، ولا نعني بكونها إنشاءً إلّا ذلك.

وسادسُها: أنَّ الإنشاءَ هو المبتادِرُ في العُرْفِ إلى الفَهْمِ، فوجبَ أن يكون منقولًا إليه كسائر المقولات.

والجوابُ، قالت الحنفيةُ: أَمَّا الأول، فإنما يلزَمُ أن يكون كذِباً أَنْ لو لم يُقَدِّرْ فيها صاحب الشرع تقدُّمَ مدلولاتِها قبل النطقِ بها بالزمن الفَرْدِ

---

(١) هذا مصطلح مُحْدَثٌ، وقد نشأ في سياق التصوّرات العقلية لكلامِ الله تعالى والصوابُ هو ما عليه السلفُ الصالح من أنَّ كلامَ الله تعالى هو كلامُه حقيقةً، وانظر الردَّ على القائلين بالكلام النفسي في «شرح العقيدة الطحاوية»: ١٩٧ لابن أبي العِزِّ الحنفي.

لضرورةِ تصديقِ المتكلِّم بها، لكنَّ الإضمارَ أَولى من النقلِ لما تقرَّر في عِلمِ الأصول[1]، ولأنَّ جوازَ الإضمارِ في الكلام مُجْمَعٌ عليه، والنقلُ مختلفٌ فيه، والمُجْمَعُ عليه أوْلى. ومتى كان المدلولُ مقدّراً قبل الخبرِ، كان الخبر صادقاً، فلا يلزمُ الكذِبُ ولا النقلُ للإنشاء، وبقِيتْ إَخباراً على موضوعاتِها اللغوية، وعَمِلْنا بالأصل في عدم النقل، وأنتم خالفتموه.

وعن الثاني: أنَّ الدَّوْرَ غيرُ لازمٍ، لأنَّ النطقَ باللفظ لا يتوقفُ على شيء، وبعدَهُ يُقَدَّرُ تقدُّمُ المدلول، وبعد تقدير المدلول يحصلُ الصدقُ، ويلزم الحكمُ، فالصدقُ متوقِّفٌ مطلقاً، واللفظُ متوقِّفٌ عليه مطلقاً، والتقدير متوقِّفٌ على النطق، ويتوقفُ عليه الصدق. فهٰهُنا ثلاثةُ أمورٍ مترتبةٌ بعضُها على بعض، وليس فيها ما هو قَبْلَ الآخر وبعده حتى يلزَم الدَّوْرُ، بل هي كالابنِ والأبِ والجَدِّ في الترتيب والتوقفِ، فاندفع الدَّوْرُ.

وعن الثالث: أنَّا نلتزمُ أنها إخباراتٌ عن الماضي، ولا يتعذَّرُ التعليقُ، وبيانهُ: أنَّ الماضي له تفسيران:

أحدُهما: ماضٍ تقدَّم مدلولُه قبل النطق به من غير تقديرٍ، فهذا يتعذَّرُ تعليقُه، لأن معنى التعليقِ توقيفُ أمرٍ في دخوله في الوجودِ على دخولِ أمرٍ آخرَ في الوجود، وهو الشرط، وما دخل في الوجودِ وتحقَّقَ لا يُمكنُ توقيفُ دخولهِ في الوجود على غيرِه، فلأجل ذلك تعذَّر تعليقُ الماضي المحقَّق.

وثانيهما: ماضٍ بالتقدير لا بالتحقيق، فهذا يصحُّ تعليقه، وتقديره أنَّه إذا قال لامرأته: أنت طالقٌ إن دخلت الدارَ، فقد أخبر عن ارتباطِ طلاقِ امرأتهِ بدخول الدار،/ فيُقَدِّرُ صاحبُ الشرعِ هذا الارتباطَ قبل نُطْقِه ١٣/أ

---

(١) انظر بسط هذه المسألة في «البحر المحيط في أصول الفقه» ٣/ ٥٣٢ للزركشي.

به بالزمنِ الفَرْدِ لضرورةِ تصديقه، وإذا قُدِّرَ الارتباطُ قبل النطق صار الإخبارُ عن الارتباط ماضياً، لأنَّ حقيقةَ الماضي هو الذي مُخْبَرُه قبل خبرِه، وهذا كذلك بالتقدير، فيكون ماضياً مع التعليق، فقد اجتمع المُضِيُّ والتعليقُ بهذا التفسير، ولم ينافِ المُضِيُّ التعليقَ فتأمَّلْه فهو دقيقٌ في أبوابِ التقديرات.

وعن الرابع: أنَ المطلَّقةَ الرَّجْعيَّةَ إذا قال لها: أنت طالقٌ، إن أراد الإخبارَ عن الطلقةِ الماضيةِ لم تلزَمْهُ طلقةٌ ثانية، وإن قصد الإخبارَ عن طلقةٍ ثانيةٍ فهو إخبارٌ كاذبٌ لعدم تقدُّم وقوعِ ثانيةٍ، فيحتاجُ للتقديرِ لضرورةِ التصديق، فتلزمُه الثانيةُ بالتقدير كالأُولى، فقولُكم: إنَّ المطلقةَ الرجعيةَ تستغني عن التقدير غيرُ مُسَلَّم، بل هي وغيرُها سواء، وإنما يلزم الفرقُ بينها وبين غيرِها إذا كان قولُه: أنت طالقٌ، إخباراً عن الطلقةِ الأولى، وليس كذلك.

وعن الخامسِ: أنَّ الأمرَ عندنا مُتعلِّقٌ بإيجادِ خبرٍ يُقَدِّرُ الشرعُ قبله الطلاقَ، فيلزم الطلاقُ لا إنشاءُ الطلاق حتى يكونَ اللفظُ سبباً كما ذكرتموه بل خَبراً صِرْفاً مع التقدير، وهذا أمرٌ مُمْكنٌ مُتَصَوَّرٌ، فلا حاجةَ إلى مخالفةِ الأصل بالنقلِ والعدولِ عن اللغةِ الصريحة فهذه أجوبةٌ حسنةٌ للحنفية.

وأما الوجهُ السادس، فلا يتأتَّى الجوابُ عنه إلَّا بالمُكابَرة، فإنَّ المبادَرَة للإنشاءِ، والعدولَ عن الخبرِ مُدْرَكٌ لنا بالعقولِ بالضرورة، ولا نجدُ في أنفسنا أن القائل لامرأته: أنت طالِقٌ أنه يحسُنُ تصديقُه وتكذيبُه بما ذكروه من التقدير، والبحثُ في هذا المقام يعتمدُ التناصفَ في الوُجدان، فمن لم يُنْصِفْ، يَقُلْ ما شاء[1].

---

(١) قولُ القرافي: «وأما المختلفُ.. إلى قوله: فمن لم يُنْصِف يَقُلْ ما شاءَ» نقله ابن=

وأما الأجوبةُ المتقدِّمةُ عن بقيةِ الوجوهِ فمُتَّجِهةٌ صحيحةٌ، والسادسُ هو العُمْدَةُ المُحقَّقة والله أعلم. فهذا تلخيصُ هذه المباحثِ من الجهتين على أتم الوجوه، ولم أرَها لأحدٍ من الحنفية والشافعيةِ ولا غيرهم على هذا الوجه، وكلُّ ذلك من فضلِ الله تعالى، ثم أُوَشِّحُ ما تقدَّم بمسائلَ جليلةٍ، ومباحثَ جميلةٍ، وهي ستٌّ:

= الشاط بتمامه، ثم عقَّب عليه بقوله: أما احتجاجاتُ غيرِ الحنفيةِ فصحيحةٌ على تقديرِ أنَّ المَرَامَ الظنُّ حاشا الأخيرَ منها، فهو قويٌّ يُمكن فيه ادِّعاءُ القطع.

وأما جواباتُ الحنفيةِ فضعيفةٌ. أما الأول: فمبنيٌّ على إلجاءِ ضرورةِ صدق المتكلِّمِ بها إلى تقديرِ تقدُّمِ مدلولاتِها، وصِدْقُ المتكلِّم مبنيٌّ على أنَّ كلامَه خبرٌ وهو محلُّ النِّزاع. وقولُهم في هذا الجواب: ولأن جوازَ الإضمارِ متَّفقٌ عليه، والنقلُ مختلفٌ فيه، والمُجْمَعُ عليه أوْلى، مُسَلَّمٌ لكن ليس ما نحن فيه من ذلك، فإنَّ ما نحن فيه مُفْتقرٌ إلى تقديرِ وقوعِ ما لم يقَعْ ثم إضمارِه، أو إلى تقديرِ وقوعه دون إضماره، وتقديرِ وقوعِ ما لم يقع ليس هو الإضمار، فعلى كلا الوجهين ليس ما نحن فيه من الإضمارِ المتَّفقِ عليه.

وأما الجوابُ الثاني، فقولُهم فيه: «وبعد تقديرِ المدلولِ يحصُلُ الصدق» ليس بصحيح، بل لا يحصل إلَّا تقديرُ الصدق، وأما الصدقُ فلا، وكيف تحصلُ حقيقةُ الصدق بناءً على تقديرِ وقوعِ ما لم يقع؟ هذا واضحُ السقوطِ والبُطْلان.

وأما الجوابُ الثالثُ فمبنيٌّ على ضرورةِ صدق المتكلم، وضرورةُ الصدقِ مبنيةٌ على كَوْنِ كلامهِ خبراً وهو محلُّ النزاع كما تقدَّم في الجوابِ الأول.

وأما الجوابُ الرابعُ، فمبنيٌّ أيضاً على ضرورةِ الصدق، وفيه ما في الأول والثالث.

وأما الجوابُ الخامسُ، فهو أَشْبَه أجوبتِهم ومقتضاهُ إبداءُ احتمالٍ في متعلَّقِ الأمر، وهو غَيْرُ مدفوع، لكنه مرجوحٌ بصحة الاحتجاجاتِ السابقةِ ومتروكٌ بالاحتجاجِ السادس إنْ صَحَّ قاطعاً.

وأما السادسُ من الاحتجاجات فلم يذكر لهم عنه جواباً، فكفى فيه المُؤنة، وما قاله من أنَّ الجوابَ عن هذا الاحتجاجِ لا يتأتَّى إلَّا بالمُكابرة صحيحٌ والله أعلم.

المسألة الأولى: مما يُتَوَهَّمُ أنه إنشاءٌ وليس كذلك، وهي الظِّهارُ في قولِ القائلِ لامرأتهِ: أنت عليَّ كظَهْرِ أُمي، يعتقدُ الفقهاءُ أنه إنشاءٌ للظِّهارِ كقوله: أنت طالقٌ إنشاءٌ للطلاق، فإنَّ البابَيْن في الإنشاء سواءٌ، وليس كذلك، وبيانُه من وجوه:

أحدُها: أنَّه قد تقَدَّم أنَّ من خصائصِ الإنشاء عَدَمَ قَبولهِ للتصديق والتكذيب، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمۡۖ إِنۡ أُمَّهَٰتُهُمۡ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي وَلَدۡنَهُمۡۚ وَإِنَّهُمۡ لَيَقُولُونَ مُنكَرٗا مِّنَ ٱلۡقَوۡلِ / وَزُورٗاۚ﴾ [المجادلة: ٢] فكذَّبهم الله في ثلاثةِ مواطنَ بقولهِ تعالى: ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمۡۖ﴾ فنفى تعالى ما أثبتوه، ومَن قال لامرأتهِ: أنت طالِقٌ، لا يَحْسُنُ أنْ يُقالَ له: ما هي مُطلقةٌ، وإنما يحسنُ ذلك إذا أخبرَ عن تقدُّمِ طلاقِها، ولم يتقدَّمْ فيها طلاقٌ، فدلَّ ذلك على أنَّ قولَ المُظاهرِ خَبرٌ لا إنشاء. ١٣/ب

والموطنُ الثاني: في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمۡ لَيَقُولُونَ مُنكَرٗا مِّنَ ٱلۡقَوۡلِ﴾ والإنشاءُ للتحريم لا يكون مُنْكراً بدليلِ الطلاق، وإنما يكون مُنْكراً إذا جعلناه خبراً، فإنه حينئذ كذِبٌ، والكَذِبُ مُنْكَرٌ.

والموطن الثالث: قولُه تعالى: ﴿وَزُورٗاۚ﴾ والزُّورُ: هو الخبرُ الكذِبُ فيكونُ قولُهم كذباً، وهو المطلوبُ، وإذا كذَّبهم اللهُ في هذه المواطنِ دلَّ ذلك على أنَّ قولهم خَبَرٌ لا إنشاء(١).

وثانيها: أنا أجْمَعْنا على أنَّ الظِّهَار مُحَرَّمٌ، وليس للتحريم مُدْرَكٌ إلا أنه كَذِبٌ، والكذِبُ لا يكونُ إلَّا في الخبرِ فيكونُ خبراً(٢).

---

(١) قولُ القَرافي: «ممَّا يُتوهَّمُ أنه إنشاءٌ... إلى قوله: دلَّ ذلك على أن قولَهم خبرٌ لا إنشاءٌ» نقله بتمامه ابن الشاط وقال: ما قاله في هذا الوجه ظاهرٌ متَّجه.

(٢) قولُه: «وثانيها أنا أجمَعْنا... إلى قوله: فيكون خبراً» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا نُسَلِّمُ أنه ليس للتحريم مُدْرَكٌ إلَّا أنه كذِبٌ، بل له مُدْرَكٌ غيرُه كما في الطلاق =

فإن قُلْتَ: الطلاقُ الثلاثُ إنشاءٌ، وهو مُحَرِّمٌ فلا يُسْتَدَلُّ بالتحريمِ على الخبر.

قلتُ: الطلاقُ محرِّمٌ لا لِلَفْظه، بل للجَمْع بين الطلقات الثلاثِ من غير ضَرورةٍ، وأما تحريمُ الظِّهار فلأَجْلِ اللفظ[١]، وليس في اللفظ ما يقتضي التحريمَ إلَّا كَوْنُه كذِباً، لأنَّ الأصلَ عدمُ غيره، ومتى كانَ كذِباً كان خَبراً لأنَّ التكذيبَ من خصائصِ الخبر.

وثالثها: أنَّ الله تعالى شرعَ فيه الكفارةَ، وأصلُ الكفارةِ أن تكونَ زاجرةً ماحيةً للذنب، فدلَّ ذلك على التحريمِ، وإنما يثبتُ التحريمُ إذا كان كذِباً كما تقدَّمَ من بقية التقرير[٢].

ورابعُها: قولُ اللهِ تعالى بعد ذِكْرِ الكفارة: ﴿ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ﴾ والوعظُ إنما يكون عن المُحرَّمات، فإذا جُعِلَت الكفارةُ وَعْظاً، دلَّ ذلك على أنَّها

= الثلاث كما قال المجيبُ. وجوابُه للمجيب بأن الطلاقَ الثلاثَ هو المحرِّمُ لا لفظُه به ليس بصحيح، فإنّ المطلِّق ثلاثاً في لفظٍ واحدٍ لم يصدُر منه ما يتعلق به التحريمُ غير ذلك اللفظ، ولم يجمع بين الطلقاتِ إلّا به، ولا يَتَّجهُ الجمعُ بين الطلقاتِ إلّا باللفظ، أمّا بغيرِه فلا يتَّجه ولا يتأتّى، بل يكونُ على قولِ من يُلْزِمُه بمجرَّد النية.

(١) قولُه: «وأمّا تَحريمُ الظِّهارِ فلأَجلِ اللفظ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذه دعوى.
وقولُه: «وليس في اللفظِ ما يقتضي التحريم إلّا كَوْنُه كذِباً» قال ابن الشاط: هذه أيضاً أُخرى.
وقوله: «لأن الأصل عدم غيرِه» قال ابن الشاط: هذا ممنوع ولا يصحُّ إلَّا على أنَّ الظِّهار خبرٌ، وهو غيرُ المذهب، فكيف يُبْنى عليه الدليل؟!

(٢) قولُه: «وثالثها.. إلى قوله: التقرير» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: على تسليم أنَّ الكفَّارةَ زاجرةٌ ماحيةٌ لا يلزمُ أنَّ الذنب كونُه كذِباً، وباقي كلامه فيه مَبْنيٌّ على قوله في الوجه الذي قَبْلَه، وقد سبق ما فيه.

زاجِرةٌ لا ساتِرة، وأنه حصلَ هنالك ما يقتضي الوعظَ، وما ذلك إلَّا الظِّهارُ المُحرَّمُ، فيكونُ محرَّماً لكونه كَذِباً، فيكونُ خبراً كما تقدَّم في التقرير[١].

وخامسُها: قولُه تعالى في الآية: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾ [المجادلة: ٢]، والعَفْوُ والمَغْفِرة إنَّما يكونان في المعاصي، فدلَّ ذلك على أنَّه معصيةٌ، ولا مُدْرَكَ للمعصيةِ إلّا كونُه كذباً، والكذبُ لا يكونُ إلَّا في الخبرِ، فيكونُ خَبراً وهو المطلوب[٢].

فإن قلتَ: بل هو إنشاءٌ من وجوه:

أحدها: أنَّ كُتُبَ المُحدِّثين والفُقهاءِ مُتَظافرةٌ على أنَّ الظِّهارَ كان طلاقاً في الجاهلية، فجعلَه الله تعالى في الإسلام تَحريماً تُحِلُّه الكفارةُ، كما تُحِلُّ الرجعةُ تحريمَ الطلاق، والحديثُ في «أبي داود»[٣] ورد في ذلك، وهو أنَّ خُوَيْلة بنتَ مالكٍ قالت: ظاهرَ مني زوجي أوسُ بن الصامت، فأتيتُ رسولَ الله/ ﷺ أشكو إليه، وهو عليه السلام يُجادلُني ١٤/أ
فيه ويقول: «اتقي الله فإنَّه ابنُ عَمِّك» فما بَرِحْتُ حتى نزل قولُه تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١] الآية فقال: «ليُعْتِقْ رقبةً»، قالت: لا يجدُ، قال: «فيصومُ شهرَيْن متتابعَيْن»، قالت: يا رسولَ الله إنه شيخٌ كبير ما به من صيام، قال: «فيُطْعِمُ سِتِّين مسكيناً»،

---

(١) قولُه: «ورابعُها... إلى قوله: كما تقدَّم في التقرير» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا أيضاً مبنيٌّ على ما تقدَّم من ادّعاءِ تعلُّق التحريم بكَوْنهِ كذِباً.

(٢) قولُه: «وخامسُها... إلى قوله: وهو المطلوبُ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وهذا أيضاً مبنيٌّ على تلك الدعوى.

(٣) أخرجه أبو داود من طريقين (٢٢١٤) و(٢٢١٥)، وهو في «المعجم الكبير» ٢٤/ (٦٣٣) للطبراني و«السنن الكبرى» ٧/ ٣٨٩ للبيهقي وحسَّنه الحافظ في «فتح الباري» ٩/ ٤٣٣ وانظر تمام تخريجه في «المسند» ٤٥/ ٣٠٠-٣٠١. و«صحيح ابن حبان» (٤٢٧٩).

قالت: ما عنده من شيءٍ يتصدَّقُ به قال: «فإني سأُعينُه بعَرَقٍ[١] من تمرٍ»، قلت: يا رسول الله وأنا سأُعينه بعَرَقٍ آخر قال: «قد أحسنتِ، فاذهبي وأطْعِمي عنه سِتين مسكيناً، وارجعي إلى ابن عَمِّك».

ورُوِي في بعض طرق هذا الحديث أنها قالت: إنَّه قد أكل شبابي، ونثَرْتُ له بطني، فلما كَبِرَتْ سِنِّي،ظاهر مِني، ولي صِبْيةٌ صِغارٌ إنْ ضَمّهم إليه ضاعوا، وإن ضممتُهم إليَّ جاعوا[٢].

قولهُ عليه السلام: «أطعِمي وارْجعي إلى ابنِ عَمِّك» يدلُّ أنه قبلَ نُزولِ الآية كان الحالُ يقتضي أنها لا ترجعُ إليه بطريقٍ من الطرقِ، وهذا تحريمُ الطلاق المؤبَّدُ، وكذلك قولها: «إنْ أخَذَ الصِّبْيَةَ ضاعوا، أَو أخذتُهم جاعوا، يقتضي أَنَّ أَمْرَ الصِّبْيةِ يستوي أمرُهم عندها أَو عنده بسبب دوامِ الفراق، وهذا هو الطلاقُ المؤبَّد، والطلاقُ إنشاءٌ، فيكون الظِّهارُ كذلك، لأنه كان عندهم طلاقاً، والأصلُ عَدَمُ النقلِ والتغييرِ، ومن ادَّعاه فعليه الدليل[٣].

وثانيها: أنه مُنْدَرجٌ في حَدِّ الإنشاء فيكونُ إنشاءً، لأنَّه لفظٌ يترتَّبُ عليه التحريمُ فيكون سبباً له، والإنشاءُ من خصائصه أنَّه سَبَبٌ لمدلوله، وثبوتُ خِصِّيصَةِ الشيء يَقْتضي ثُبوتَه، فيكونُ إنشاءً كالطلاق[٤].

وثالثها: أنه لفظٌ يستَتْبِعُ أحكاماً تترتَّبُ عليه من التحريمِ والكفَّارةِ وغيرِهما، فوجب أن يكون إنشاءً كالطلاقِ والعَتاقِ وغيرِ ذلك من صِيَغِ

---

(١) العَرَق بالعين المهملة وبالتحريك: المِكْتَلُ، وسَعَتُه خَمْسَةَ عَشَرَ صاعاً، والصاع النبوي يساوي ١٧٢٨ غرام بما يعادل حجم مكعَّبٍ طولُ ضِلْعِهِ ٦ر١٣سم.

(٢) هذه الرواية فـي «تفسير الطبري» ٢٨/ ٦، و«سنن ابن ماجه» (٢٠٦٣).

(٣) قال ابن الشاط: وهذا أيضاً ظاهر.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وهذا الوجه أيضاً ظاهر.

الإنشاء، فإنَّ خروجَ هذا اللفظِ عن باب الإنشاء بعيدٌ جدّاً، لا سِيَّما وقد نصَّ الفقهاءُ على أنَّ له صَريحاً وكنايةً كالطلاقِ وغيرِه[(١)].

والجوابُ عن الأول: أنَّ قولَهم: إنَّه كان طلاقاً في الجاهلية لا يقتضي أنهم كانوا ينشئون به الطلاقَ، بل يقتضي ذلك أنَّ العصمةَ في الجاهلية تزولُ عند النطقِ به، فجاز أن يكون زوالُها لأنه إنشاء كما قُلتم، أو لأنه كذِب، وجرَتْ عادتُهم أنَّه من أخبر بهذا الخبرِ الكَذِبِ لا تبقى امرأتُه في عصمتهِ شيئاً التزموه بجاهليتِهم، وليس في حالِ الجاهلية ما يأبى ذلك، بل لَعِبُهم في أحوالهم أكثرُ من ذلك، فقد التزموا أنَّ الناقة إذا جاءت بعشرةٍ من الولد تصير/ سائبة، فجاز أن يلتزموا ذهابَ العصمةِ ١٤/ب
عند كذبٍ خاصّ[(٢)]، ويُقَوِّي هذا الاحتمالَ القرآنُ الكريم بقوله تعالى: ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْۖ إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي وَلَدْنَهُمْۚ﴾ [المجادلة: ٢] الآية، كما تقدم، فإنَّ التكذيبَ من خصائصِ الخبر، فيكون ظِهارُهم خبراً كذِباً التزموا عَقيبَه ذهابَ العصمةِ كسائرِ ملتزماتِهم الباطلةِ، وقد عدّها العلماءُ نحو عشرين مُبْتَدعاً من التحريمات التزموها بغير سببٍ يقتضيها من جهة الشرائع، وذلك مبسوطٌ في غير هذا الكتاب[(٣)].

فإن قُلْتَ: الآيةُ لا تؤكِّدُ هذا الاحتمالَ، فإنَّ الفعلَ فيها مضارعٌ لا ماضٍ فقال: ﴿يُظَٰهِرُونَ﴾ ولم يَقل: «ظاهروا» بصيغةِ الماضي حتى يتناولَ الجاهليةَ، بل هو خاصٌّ بمن يفعلُ ذلك في المستقبل بعد نزول الآية، أو حال نزولها.

---

(١) قال ابن الشاط: وهذا أيضاً ظاهر.

(٢) قولُه: «والجواب عن الأول.. إلى قوله: عند كذِبٍ خاصٍّ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك مُحْتملٌ لكنَّ الظاهرَ خلافُه.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جميعُ ما قاله ظاهرٌ متَّجه، وجوابُه عن الواردِ حَسَن.

قلتُ: بل يتناولُ الجميعَ، لأن رسولَ الله ﷺ فهِمَ كذلك، وأدخل المُظاهرةَ الماضيةَ في عمومِ الآية من أَوس بن الصامت، ولو لم يكُنْ للماضي والمستقبلِ لما فعلَ ذلك عليه السلام، ولقولِ العلماءِ: إنَّه كان طلاقاً، فأُقِرَّ تحريماً تُحِلُّهُ الكفارةُ، وعلى ما يقولُه السائل يكون هذا باباً آخرَ تجدَّدَ في الشريعةِ غَيْرَ ما تقدَّمَ في الجاهلية، والعربُ قد تستعملُ الفِعْلَ المضارعَ للحالةِ المستمرةِ كقولهم: يُعطي ويَمْنَعُ، ويَصِلُ ويقطع، تريدُ: هذا شأنُه أبداً في الماضي والحالِ والاستقبالِ، ومنه قولُ خديجةَ رضي الله عنها لرسول الله ﷺ: «إنَّ الله لن يُخْزيكَ أبداً، إنك لتَصِلُ الرَّحِمَ، وتحمِلُ الكَلَّ، وتَكْسِبُ المَعْدومَ، وتُعينُ على نوائبِ الحقِّ»[1] أي: هذا شأنُك وسَجِيَّتُك في جميعِ عُمرك، وعلى هذا تنتظمُ الآيةُ على الجميع.

وعن الثاني: أنَّ ترتُّبَ التحريمِ على الظِّهارِ ممنوعٌ، بل الذي في الآية تقديمُ الكَفّارةِ على الوَطْءِ كتقديم الطهارة على الصلاةَ؛ فإذا قال الشارع: تطهَّرْ من قبلِ أن تُصَلِّيَ، لا يقال: الصلاةُ محرَّمةٌ، بل ذلك نوعٌ من الترتيب كتقديمِ الإيمانِ على الفروع، وتقديمِ الإيمانِ بالصانع على تصديق الرسلِ. سَلَّمْنا أنَّ الظِّهارَ يترتَّبُ عليه تحريمٌ، لكنَّ التحريمَ عقيبَ الشيء قد يكونُ لأنَّ ذلك الشيءَ اقتضاه بدلالتهِ عليه كالطلاقِ مع تَحريم الوَطء، وهذا هو الإنشاءُ، وقد يكونُ ترتيبُ التحريمِ عَقِيبَ القول أو الفعل لا بدلالةِ اللفظِ عليه، بل عقوبةً كما ترتَّبَ تحريمُ الإرثِ على القاتل عَمْداً[2]، وليس القتلُ إنشاءً لتحريمِ الإرث، وترتَّبَ التعزيرُ على

---

(١) هو جزءٌ من حديثِ الوحي الطويل، أخرجه البخاري (٣) ومسلم (١٦٠).

(٢) قال الموفق في «المغني» ٩/ ١٥٠: أجمع أهلُ العلمِ على أنَّ قاتل العَمْدِ لا يرِثُ من المقتولِ شيئاً، إلَّا ما حُكيَ عن سعيد بن المسيَّب وابن جُبير أنَّهما ورَّثاه، وهو=

الخبرِ الكذب، وإسقاطُ العدالة، والعَزْلُ من الولاية، وغيرُ ذلك من الاحكام، فهذا/ الترتيبُ كلُّه بالوضعِ الشرعيِّ لا بدلالةِ اللفظ، والإنشاءُ ١٥/أ
إنَّما هو أن يكون ذلك اللفظُ وُضِعَ لذلك التحريمِ ويدلُّ عليه كصِيَغِ العقودِ، فسَبَبِيَّةُ القولِ أعمُّ من كونه سبباً بالإنشاء، فكلُّ إنشاءٍ سَبَب، وليس كلُّ سببٍ من الأقوالِ إنشاءً بدليلِ ما يترتَّبُ على الإخباراتِ الكاذبةِ من الأحكام الشرعية، وقد نصبَ الشارعُ تلك الإخباراتِ أسباباً لتلك الأحكام، وإذا كانت السببيةُ أعمَّ لا يُستدلُّ بمُطْلَقِ السببيةِ على الإنشاء، فإنَّ الأعمَّ لا يستلزمُ الأخصَّ، فظهر الفَرْقُ بين ترتُّب التحريمِ على الطلاق، وبين ترتُّبه على الظِّهار، فتأمَّلْ ذلك، فإنَّ الجهاتِ مختلفةٌ جداً، ونحن نقول: التحريمُ والكفارةُ الكلُّ عقوبةٌ على الكذِبِ في الظِّهار[1].

وعن الثالث: أنَّه قياسٌ في الأسباب، فلا يصحُّ. سَلَّمْنا صِحَّتَه، لكنَّه قياسٌ على خلافِ النصِّ الصريحِ من القرآنِ المُخْبِرِ عن كونه كَذِباً، والكَذِبُ بالضرورةِ لا يكونُ في الإنشاء، وإذا كان على خلافِ نصِّ القرآن لا يُسْمَعُ. وأما قولُ الفقهاء: له[2] صريحٌ وكنايةٌ كما قالوه في الطلاق، فذلك إشارةٌ إلى تفاوتِ مراتبِ الكذِبِ، فالصريحُ منه أقبَحُ وأشنَعُ، فيكونُ أولى بترتُّبِ الأحكام عليه، وهذا بخلافِ تَفْرِقتِهم بين الصريحِ والكناية في الطلاق، فإنَّ ذلك يرجعُ إلى تفاوتِ الدلالةِ على التحريم، فالبابان مختلفان فتأمَّلْ ذلك[3].

= رأيُ الخوارج، لأنَّ آيةَ الميراثِ تتناوله بعمومِها، فيجبُ العملُ بها فيه، ولا تعويلَ على هذا القولِ لشُذوذهِ، وقيام الدليلِ على خلافه.

(١) علَّق ابن الشاط على الجواب الثاني بقوله: جميعُ ما قاله مُحْتَملٌ ظاهر.

(٢) الضمير راجع إلى الظِّهار.

(٣) علَّق ابن الشاط على الجواب الثالث بقوله: ما قاله أيضاً ظاهرٌ مُتَّجه، ومآلُ الأمر فيه إلى الاحتجاج بظاهر القرآن، وليس له حُجَّةٌ سواه.

فإنْ قُلْتَ: فقد قالوا: إنَّ صريحَ الظِّهار وكنايتَهُ ينصرفان للطلاق بخلافِ صريحِ الطلاقِ وكنايتهِ لا ينصرفانِ للظِّهارِ، فدلَّ على أنَّ ثَمَّ أصلاً ينصرفُ عنه إلى الطلاق، وما ذلك الأصلُ إلا النَّقْلُ العُرْفيُّ الذي نقل الظِّهارَ من الإخبار إلى الإنشاء، وهذا هو ظاهرُ قولِهم، فَيُفْهَمُ عنهم ذلك في الظِّهارِ كما يُفْهَمُ في الطلاق[1].

قلت: النَّقْلُ في هذا الموضعِ مُخْتلفٌ:

قال ابن يونس[2]: إذا نوى بالظِّهارِ الطَّلاقَ، فهو ظِهارٌ دونَ الطلاقِ، وقد قصدَ الناسُ في أوَّلِ الإسلامِ الطلاقَ فصرفَه الله تعالى إلى الظهار بإنزال الآية.

قال محمد[3]: إنما هو فيمن سَمَّىٰ الظَّهْرَ[4] عند مالكٍ، وإلا فَيَلْزَمُه ما نوى، وإن لم يَنْوِ فظهارٌ، ولا ينوي عند عبد الملك[5] مَنْ شَبَّه بالأجنبية، وإن نوى الظِّهارَ.

---

(١) قال ابن الشاط: جميعُ ما قاله في ذلك ظاهرٌ مستقيم، غير أنه لقائلٍ أن يقول: إن المتبادر إلى الفهم عُرْفاً أنه إنشاء، فإنْ ثبت هذا العرفُ عن السلف ـ أعني الصحابة ـ رضي الله عنهم، وانتهى الأمر فيه على القطع، تعيَّن تأويلُ القرآن، وإلّا بقيت المسألة محتملة.

(٢) هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس التَّميمي الصّقِليُّ، كان إماماً في الفقه والفرائض، ملازماً للجهادِ، ألّف كتاباً جامعاً للمدوَّنة، وعليه اعتماد طلبة العلم، مات سنة (٤٥١هـ) له ترجمة في «الديباج المذهب»: ٢٧٤.

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن سُحْنون بن عبد السلام التنوخي، فقيه المغرب في زمانه، ومَنْ له اليدُ الباسطة في نُصرة مذهب مالك، مات سنة (٢٥٥هـ)، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٤/ ٢٠٤، و«سير أعلام النبلاء» ١٣/ ٦٠.

(٤) يعني قال في كلامِه: أنتِ عليَّ كظَهْرِ أُمِّي.

(٥) هو عبد الملك بن حبيب السُّلَميُّ، كان حافظاً للفقه على مذهب مالكٍ نَبيلاً فيه، وقد أكثر القرافيُّ النَّقْلَ عنه في «الذخيرة»، مات سنة (٢٩١هـ)، له ترجمة في «تاريخ علماء الأندلس» ١/ ٤٥٩ لابن الفَرَضي، و«ترتيب المدارك» ٤/ ١٢٢.

قال ابن القاسم: تحريمُ ذواتِ المحارم مُتأبِّدٌ، فلا يكونُ التشبيهُ به أضعفَ من الأجنبية.

وقال أبو الطاهر[1]: إنْ عَرِيَ لفظُ الظِّهارِ عن النيةِ جرى على الخلافِ في انعقادِ اليمين بغيرِ نِيَّةٍ، وإن شَبَّه بمُحَرَّمةٍ لا على التأبيدِ، وذكر الظَّهْرَ، فهل يكونُ طلاقاً قَصْراً للظهارِ على مورده، أو ظِهاراً قياساً على ذوات الأرحام؟/ قولان. وإن لم يذكُر الظَّهْرَ فأربعةُ أقوالٍ: ظهارٌ ـ ١٥/ب
وإن أراد الطلاقَ ـ. وعَكْسُه، وظِهارٌ ـ إلا أن يُريدَ الطَّلاقَ فيكونُ طلاقاً ـ وعَكْسُه، وفي «الجواهر»[2]: إن نوى بالصريح الطلاقَ، فعن ابن القاسم: يكون طلاقاً ثلاثاً، ولا يَنْوي في أقلَّ من ذلك.

وقال سُحْنون[3]: ينوي، وأما الكنايةُ الظاهرةُ فظِهار إلّا أن يُريدَ التحريمَ فتُحَرِّمُ، ولا يُقْبَلُ قولُه: لم أُرِدْ ظِهاراً ولا طلاقاً لأجْلِ الظُّهور، والكنايةُ الخفيةُ ظِهارٌ إن أراده، وإلّا فلا.

---

(١) هو إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير التنوخي، كان إماماً جليلاً، وفقيهاً حفيلاً ضابطاً لمذهب مالك، له كتابُ «التنبيه» ترقّى به عن مرتبة التقليد، له ترجمة في «الديباج المُذْهَب»: ٨٧.

(٢) هو «الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة» للإمام الفقيه أبي محمد عبد الله بن نجم بن شاس الجُذامي المالكي، كان فاضلاً في مذهبه، عارفاً بقواعده، وكتابُه هذا من مصادر القرافي الأساسية في «الذخيرة»، أثنى عليه الحافظ المنذري في «التكملة لوفيات النقلة» ١/ ٤٦٨، مات سنة (٦١٠هـ)، له ترجمة في «الديباج المُذْهَب»: ١٤١.

(٣) هو أبو سعيد عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي، المعروف بـ«سُحنون»، وإنَّما سمِّيَ باسم طائرٍ حديدٍ لحدَّته في المسائل، كان فقيهاً كبيراً، اجتمع فيه من الخلالِ ما لم يجتمع في غيرِه، من البراعةِ في الفقه، والصرامة في الحق، والزهادة في الدنيا، إلى رقَّةِ قلبٍ، وغزارةِ دمعةٍ، وخشوعٍ ظاهر، مات سنة (٢٤٠هـ)، له ترجمةٌ ضافيةٌ في «ترتيب المدارك» ٢/ ٤٥، و«سِيَر أعلام النبلاء» ١٢/ ٦٣.

قال ابنُ يُونسَ: قال مالكٌ: إنْ نوى بقوله: أنت كأُمِّي، أو مِثْلُ أُمِّي، أو أنْتِ أُمِّي، الطلاقَ واحدةً، فهي البتَّةُ، وإنْ لم تكن له نِيَّةٌ فظِهار[1].

وقال الأبْهَرِيُّ[2]: كناياتُ الظِّهارِ تنصرفُ للطلاقِ لأنه أَقْوى منه، وكناياتُ الطلاقِ لا تنصرفُ للظِّهارِ لضَعْفهِ، لأنه تحريمٌ يَنْحَلُّ بالكفارة.

وقال محمدٌ: لا ينصرفُ الظِّهارُ في الأَمَةِ إلا أن يكونَ ينصرفُ في الزوجةِ إلى الطلاق.

وقال في «الجَلاَّب»[3]: لا ينصرفُ صريحُ الطلاقِ وكناياتُه بالنيةِ إلى الظِّهارِ، ولا ينصرفُ صريحُ الظّهارِ بالنيةِ إلى الطلاق، وتنصرفُ كناياتُ الظِّهارِ بالنيةِ إلى الطلاق، فهذه نصوصُ القومِ كما ترى.

أمَّا قولُ ابنِ يُونسَ: إذا نوى بالظِّهارِ الطلاقَ يكون ظِهاراً، فهو بناءٌ على قاعدةٍ وهي: «أنَّ كُلَّ ما هو صَريحٌ في بابٍ لا ينصرفُ إلى غيرِه بالنية» لأن النيَّةَ أثرُها إنَّما هو تخصيصُ العموماتِ، أو تقييدُ المطلقات،

(١) انظر «المدوَّنة» ٣/ ٤٩.

(٢) هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن صالح الأبْهَرِيُّ، شيخ المالكية في العراق، وصاحبُ التصانيف الجليلة في مذهب مالك، كان مُعظَّماً عند سائرِ العلماءِ، أثنى عليه الدارقطني والخطيب، مات سنة (٣٧٥هـ)، له ترجمة في «تاريخ بغداد» ٥/ ٤٦٢، و«ترتيب المدارك» ٦/ ١٨٣ و«سير أعلام النبلاء» ١٦/ ٣٣٢.

(٣) يريد كتاب «التفريع» لأبي القاسم عبيد الله بن الحسن الجلاّب، من نُبهاءِ أصحابِ الأبْهَري، وكتابُه مشهورٌ في المذهب وهو مطبوع، وهو من الكتب الخمسة التي عَوَّلَ عليها القرافي في «الذخيرة»، مات سنة (٣٩٨هـ) له ترجمة في «طبقات الفقهاء»: ١٦٨ للشيرازي، و«ترتيب المدارك» ٧/ ٧٦.

فهي إنَّما تدخلُ في المُحْتَمَلات، وأمَّا نَقْلُ صريحٍ عن بابه فهو نَسْخٌ وإبطالٌ بالكلية، والنسخُ لا يكون بالنية.

وأما قولُه: قد قصدَ الناسُ بالظهارِ الطلاقَ في أولِ الإسلام فجعله الله ظِهاراً، فغيرُ مُتَّجهٍ، فإنَّ ذلك ابتداءُ شَرْعٍ، ولم يكن تصرُّفاً في مشروعٍ، والمتقدِّمُ ليس شَرْعاً، إنما هو اعتقادُ الجاهلية، ونحن نتكلَّمُ في صريحٍ شرعيٍّ يُصْرَفُ عن بابه بعد مشروعيتهِ، ولمَّا قصدَ أولئك الطلاقَ لم يُتَعَرَّضْ[1] لمشروعٍ، لأنَّ الشرعَ جاء بعد ذلك بنزولِ الآية، فليس هذا من هذا الباب.

وقولُ أبي طاهرٍ: إنْ عَرِيَ لفظُ الظِّهارِ من النية، جرى على الخلافِ في انعقادِ اليمينِ بغيرِ نِيّةٍ، يريدُ بالنية هنا الكلامَ النفسانيَّ، أي: يتكلَّمُ بكلامهِ النفسانيِّ في نفسهِ كما يتكلَّمُ بلسانهِ.

وأما قولُه: إن لم يذكُر الظَّهْرَ من الأجنبية فأقوالٌ أربعةٌ:

أحدُها: أنَّه ظِهار وإن أراد الطلاقَ، وعَكْسُه، فهما بناءٌ على قُرْبهِ من الصَّراحة فلا ينصرفُ للطلاق، أو طلاقٌ، لأنَّه شأنُ الأجنبية، فإنَّها لا تَحْرُمُ إلَّا بالطلاق،/ وهذه الملاحظةُ هي التي تُوجبُ القولَيْن الآخَرَيْن، ١٦/أ
غير أنه قَدَّم النيَّةَ على اللفظِ لضَعْفِ اللَّفْظِ بعَدَمِ ذِكْرِ الظَّهْر، فعُدِمَت الصراحةُ، فعَمِلَت النيةُ.

وأما قولُ ابنِ القاسم: يَنْوي في الصريح، ويكونُ طلاقاً ثلاثاً، فبناءٌ منه على أنَّ الظِّهارَ تحريمٌ، ومن ألفاظِ الطلاقِ الثلاثِ عنده: أنتِ حرامٌ، وهو عنده يلزمُ به الثلاثُ، ولا ينوي فيه، وهو ضعيفٌ على ما يأتي تقريرُه، وهذا أشدُّ منه ضَعْفاً، لأنَّ المُدْرَكَ هنالك إنَّما هو الوَضْعُ

---

(١) وفي المطبوع: يتعرَّضوا. وكلاهما مُتَّجهٌ جَيِّد.

العُرْفيُّ، وأنَّ العادةَ اقتضَت أنَّهم إنما يستعملون الحرامَ في الثلاث، وأما ههنا فليس ثَمَّ عادةٌ في استعمالِ الظِّهارِ في الطلاقِ الثلاث، وإذا انتفى الوَضْعُ العاديُّ، انتفَت الصراحةُ المانعةُ من إعمالِ النية، فالتسويةُ بين البابَيْن باطِلة، والصوابُ قولُ سُحْنونٍ، وتُقْبلُ نيَّتُهُ فيما أراده من الطلاق، وهاتان الروايتان خلافُ المَذْهَب الذي عليه الفُتْيا، ومشهورُ قول ابن القاسم، والمنقولُ عن مالك: أنَّه لا ينصرفُ للطلاقِ بالنيةِ شيءٌ على القاعدةِ المتقدِّمة. وأما قولُ مالكٍ: إنْ نوى بقوله: أنت كأُمِّي الطلاقَ واحدةً، فهي البتَّةُ، يريدُ الثلاثَ، فبناءٌ على لفظِ التحريمِ، وأنَّه موضوعٌ للثلاثِ، وقد تقدَّمَ ضَعْفُه.

وأمَّا قولُ الأَبْهَريِّ وابنِ الجَلَّاب: إنَّ كنايةَ الأضعفِ تنصرفُ للأقْوى من غير عكسٍ، فضعيفٌ، لأنَّ النيةَ ليس من شرطها أن تَنْقُلَ الأقوى، بل من شأنِها النقلُ للأضعفِ والأقوى، ألا ترى أنها تُخَصِّصُ العمومَ، وثبوتُه أَقْوى لعمومِ الحِنْثِ، فلا يصيرُ يَحْنَثُ إلا بالبعضِ، وهذه تَوْسِعَةٌ وتخفيفٌ، وكذلك تُقَيِّدُ المُطْلَقَ، فإذا قال: والله لا ألبسُ ثوباً، ونوى كَتَّاناً لا يَحْنَثُ إلّا به، وقد كان قبل النية يَحْنَثُ بغيره، وهو تضييقٌ، ومُقْتضى الفقهِ اعتبارُ النيةِ في الأقوى والأضعفِ، لقوله عليه الصلاة والسلام: «إنَّما الأعمالُ بالنياتِ، وإنّما لكلِّ امرىءٍ ما نوى»[1] ولم يُفَرِّقْ بين الأقوى وغيرِه، فهو لو نوى بالصريحِ من الطلاق طَلْقَ الولد، أو من الوَثاقِ، أفادَته نيَّتُه في الفَتْوى مُطْلقاً، وفي القضاءِ إن صَدَّقَتْهُ القرينةُ مع أنَّ طَلْقَ الولدِ أسقَطَ عنه الحُكْمَ بالكُلِّيةِ، والإسقاطُ بالكُلِّيةِ أخفُّ من النَّقْلِ عن الطلاقِ إلى الظِّهار، فقد نقَلت النيةُ إلى الأخفِّ وعدمِ الحُكْمِ بالكُلِّيةِ.

(١) سبق تخريج الحديث.

إذا تقرَّرت الأقوالُ، والقريبُ منها للفقهِ والبعيدُ منه، فأقولُ: ليس في قَوْلِهم: إنَّ الظِّهارَ له صريحٌ وكنايةٌ/ أنَّه إنشاءٌ؛ ألا ترى أنَّ القَذْفَ فيه ١٦/ب
الصريحُ والكنايةُ مع أن صريحَ القذفِ إنما هو خبرٌ صِرْفٌ إجماعاً، فإنّ قَوْلَه: أنت زنَيْتَ بفلانةٍ ليس إنشاءً للزنى، بل إخباراً عنه، إما كاذبٌ أو صادق، ومع ذلك فهو صريح، فكذلك ههنا؛ لفظُ الظِّهارِ خبرٌ، وهو صريح في الإخبار عن التشبيه[١] الذي نَفاه الله تعالى وجعله كَذِباً وزُوراً، ومن اللفظ ما يشير إلى هذا التشبيهِ من غير تصريحٍ فهو الكِنايةُ كالتعريضِ في القَذْفِ، مِثْلُ قولِهِ: ما أنا بزانٍ ولا أمي بزانيةٍ، فهذا آخرُ البحثِ في هذه المسألة، ولم أرَ أحداً في المذهب تعرَّضَ لها على هذا الوجه، بل ظاهرُ كلامِهم أنَّ الظِّهارَ إنشاءٌ كالطلاق، والله أعلم بمُرادِهم، غيرَ أنَّ الذي تقضيه القواعدُ، أوضحَتْهُ لك غايةَ الإيضاح.

المسألةُ الثانية: إذا قال لامرأتهِ: أنتِ طالقٌ، ولا نِيَّةَ له، المُتَبادَرُ إلى الأَفْهامِ في بادي الرأي أنَّه يلزَمُه الطلاق بالوضع اللُّغوي، وأنَّ صريحَ الطلاقِ يُفيدُ الطلاقَ بالوضع اللغوي بخلافِ الكنايات، وليس كذلك، بل إنَّما يُفيدُ ذلك بالوَضْعِ العُرْفيِّ، وهذا اللفظُ إنَّما وُضِعَ لُغةً للخبر عن كونِها طالقاً، وهو لو أَخبرَ عن كونِها طالقاً لم يلزَمْه طلاقٌ، قَصَدَ الكَذِبَ أو الصِّدْقَ، ألا ترى أنه لو تقدَّم طلاقُها فسُئِل عنها: هل هي مُطَلَّقةٌ، أو باقيةٌ في العِصْمَة؟ فقال: هي طالقٌ جواباً لهذا السؤال لم يلزَمْهُ بهذا طلقةٌ ثانية، وإنْ كانت رَجْعِيَّةً في العِدَّة، وإنما يلزَمُ الطلاقَ بقوله: أنتِ طالقٌ بالإنشاء الذي هو وَضْعٌ عُرْفِيٌّ لا لُغَوي؛ ألا ترى أنَّ لَفْظَ الطلاق: الطاء، واللام، والقاف موضوعةٌ في اللغة لإزالة مُطْلَقِ القَيْدِ، يقال: لفظٌ مُطْلَق، وَجْهٌ طَلْقٌ، وحَلالٌ طَلْقٌ، وأُطْلِقَ فلانٌ من الحبس، وانطلقت بطنه،

---

(١) يعني تشبيه الزوجة بالأُمِّ في الحُرْمة.

وإزالةُ قَيْدِ العِصْمَة أحدُ أنواعِ القيد، فكان يَنبغي إذا أتى اللفظُ الدالُّ على إزالةِ القَيْدِ العامِّ المُطْلَق أَن يزولَ الخاصُّ كما إذا زال الحيوانُ زال الإنسانُ، ومع ذلك فقد فَرَّقَ الفُقهاءُ بين قوله: أنتِ طالقٌ، وبين قوله: أنتِ مُنْطَلقة، وألزموا بالأولِ الطلاقَ من غير نِيَّةٍ، ولم يُلْزِموا بالثاني إلّا بالنيةِ، ولم يكتفوا بالوضع[1] الأول؛ وما ذلك إلَّا أنَّ لفظ «طالق» نُقِلَ للإنشاء، ولم يُنْقَلْ «منطلقة» له، فلو اتَّفقَ زمانٌ ينعكسُ الحال فيه، ويصيرُ «منطلقةٌ» موضوعاً للإنشاء، و«طالقٌ» مهجوراً لا يستعمل إلا على
١٧/أ النُّدْرَةِ، لم يلزَمْه الطلاقُ بـ«طالقٍ» إلَّا بالنية، وألزمناه/ «مُنْطلقة» بغير نيةٍ، عَكْسَ ما نحنُ عليه اليومَ، فعَلِمْنا أنَّ لفظَ الطلاق لَم يُوجبْ إزالةَ العِصْمةِ بالوضعِ اللغويِّ، بل بالعُرْفِ الإنشائيِّ[2].

فإن قُلْتَ: ليس الطلاقُ وإزالةُ العِصْمةِ أمراً اختُصَّ به بالشريعةِ، بل العربُ كانت تَنْكِحُ وتُطَلِّقُ، وقد كانت تُطَلِّقُ بالظِّهارِ، ولفظُ الطلاقِ معلومٌ للعرب قبل البعثة، فتكونُ إزالةُ العِصْمةِ بالوضعِ اللغويِّ السابقِ على الشريعةِ لا بأمرٍ تجدَّد بعد الشريعة.

---

(١) قَوْل القرافي: «المسألة الثانية. . إلى قوله: ولم يكتفوا بالوَضْع» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا نُسلِّمُ له أنَّ قولَ القائل لامرأته: أنتِ طالقٌ عبارةٌ عن إزالةِ مُطْلَقِ القَيْدِ، بل الظاهرُ من اللغة، أنه لفظٌ موضوعٌ فيها لإزالة قَيْدِ عِصْمَةِ النكاح، أو للإخبارِ عن ذلك، وما استدلَّ به مِن أنَّ لفظَ الطاءِ واللامِ والقافِ موضوعةٌ في اللغة لإزالة مُطْلَقِ القيد، لا يُسَلَّمُ أيضاً، وهو دَعْوى. وذلك هو المسمَّى عند النحاة بالاشتقاقِ الكبير، وليس بالقويِّ عند المحققين. وما قاله مِن أنَّ لفظَ: أنتِ طالقٌ دلالتُه على إنشاءِ إزالةِ قَيْدِ العصمةِ عُرْفيةٌ لا لغوية يتَّجه لرُجحانِ دَعوى المجازِ على دَعْوى الاشتراك.

(٢) نقله ابن الشاط وقال: كلامُه هذا مبنيٌّ على دعوى اتحادِ معنى كلِّ لفظٍ تصرَّف من الطاء، واللام، والقاف، وهي غيرُ مسلَّمةٍ كما سبق.

قلتُ: مُسَلَّمٌ أنَّ الطلاقَ وإزالةَ العِصْمةِ كانا معلومَيْن قبل البِعْثةِ النبويةِ عند العرب، والإنشاءاتُ أيضاً تتقدَّمُ الشريعة، وتكون عُرْفِيةً، ألا تَرى أنَّ الراويةَ، والبَحْرَ، والغائِط، والخلاءَ ألفاظٌ كانت العربُ تستعملُها قبل البعثة، ومع ذلك فقد نصَّ أئمةُ اللغةِ على أنها مَجازاتٌ لُغويةٌ، وحقائقُ عُرْفِيةٌ، فإنَّ العوائدَ قد تحدثُ مع طولِ الأيام بعث الله نبيَّاً أم لا، فالجاهليةُ تَحْدُثُ لها عوائدُ كما تحدُثُ لنا، ومن هذا البابِ عقودُ المعاوضاتِ كانوا يتداولونها إنشاءاتٍ وألفاظاً عُرْفِيَّةً مَنْقولةً، ومن ذلك القَسَمُ إنشاءٌ عُرْفِيٌّ، وهو مُتَقدِّمٌ في الجاهليةِ، فلا تنافيَ بين قولنا: إنَّ الطلاقَ إنشاءٌ عُرْفيٌّ، وبين كونه في الجاهلية قبل الإسلام، وإنما القصدُ أن يُعْلَمَ أنَّ لفظَ الطلاقِ إنَّما أفادَ زوالَ العِصْمةِ بغير الوضعِ اللغوي، بل بالوضعِ العُرْفيِّ، وأنَّه مجازٌ عن اللغة لا حقيقة[1].

وفائدةُ الفَرْقِ: أنه إذا كانت تُفيدُ زوالَ العِصمةِ بالعُرْفِ والعوائدِ، وأنها مُدْرَكُ إفادتهِ، كذلك تنقلُنا معها كيف تنقَّلَتْ، لأنها المُدْرَكُ، وإذا كان الموجبُ هو الوَضْعَ اللغويَّ وجب الثبوتُ معه، وإلزامُ الطلاق به حتى تطرأَ عادةٌ ناسخةٌ لاقتضاء ذلك، فيكون اللزومُ هو الأَصْل حتى يطرأَ الناسخُ المُبْطِل[2]، وإذا قُلْنا: إنها تُوجبُ بالعادةِ، كان الأصلُ هو عَدَم

(١) قَوْلُ القرافيِّ: «فإنْ قُلْتَ: ليس الطلاق.. إلى قوله هنا: لا حقيقة» عَلَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: جميعُ ما قاله في ذلك ظاهرٌ صحيح، وما قاله في أثناء الفصل من أنَّ ألفاظَ عقودِ المعاوضاتِ عُرْفِيَّةٌ منقولةٌ مبنيٌّ على رُجْحان المجاز على الاشتراكِ كما سبق.

(٢) قولُ القرافيّ: «وفائدةُ الفرقِ.. إلى قوله: الناسخ المُبْطِل» علق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بصحيحٍ، فإنه كما يتبدَّلُ العُرْفُ من العُرْفِ، كذلك يتبدَّلُ العُرْفُ من اللغة. وإلزامُ العقودِ من الطلاق وغيرِه مبنيٌّ على نِيَّةِ المتكلِّم، أو على عُرْفهِ، لا على اللغة ولا على عُرْفِ غيرِه هذا فيما يرجعُ إلى الفَتْوى، وأما ما =

اللزومِ من قِبَلِ اللغة حتى يثبتَ اللزومُ من جهة العُرْفِ كما في «منطلقة» ليس فيه إلا مُجَرَّدُ اللغة، فلا جَرَمَ لا يزالُ ينفي عنه اللزومَ حتى يتحقَّقَ النقلُ العُرْفيُّ. ويظهَرُ أثرُ هذا الفرقِ فيما يُتنازَعُ فيه من ألفاظِ الطلاق صريحاً، أو كنايةً، فيكون الحقُّ في صورة النزاع هو عَدَمَ اللزومِ حتى يُثْبِتَه النقلُ العُرْفِيُّ، فلا يلزَمُه طلاقٌ بخلاف [ما] لو قلنا باللغةِ، كان الحقُّ في المُتنازَعِ فيه هو اللزومَ حتى يثبتَ الناسخُ، وهذا فَرْقٌ عظيمٌ، وأثرٌ عظيمٌ يحتاجُ إليه الفقيهُ فيما يعرضُ له من الألفاظ[1]./ ١٧/ب

= يرجعُ إلى الحكمِ فأمرٌ آخَرُ لمنازعةِ غيرِه له، فإنَّما يحكمُ بعُرْفهِ لا بنيتهِ لاحتمالِ كذِبه فيما يدَّعيه على النيةِ، فالحُكْمُ مترتِّبٌ على العُرْفِ سواءٌ كان ذلك العُرْفُ ناقلاً عن اللغة أم عن عُرْفٍ سابق عليه ناقلٍ عن اللغة، وعلى الجُمْلَةِ، فالاعتبارُ بالاستعمالِ الجاري في زمن وقوعِ العَقْدِ، فإن كان لغةً جرى الحكم بحسبه، وإن كان عُرفاً ناسخاً لها أو لعُرْفٍ ناسخٍ لها فكذلك، هذا إن لم يُرِدْ ما رأيتُه، فإنَّ لفظَه فيه احتمال.

(١) قولُ القرافي: «وإن قُلْنا: إنَّها توجبُ.. إلى قوله: فيما يعرِضُ له من الألفاظ» نقله ابن الشاط، وقال: قلتُ: قولُه ذلك وتمثيلُه بقوله: كما في «منطلقة» ليس فيه إلا مجرَّدُ اللغة، كلُّ ذلك مبنيٌّ على دَعواه أنَّ كلَّ لفظٍ تصرَّفَ من مادة الطاء، واللام، والقاف فهو دالٌّ على إزالةِ مُطْلَقِ القيد، وليس ذلك بمُسَلَّمٍ ولا صحيحٍ، بل لفظةُ «طالق» وإن كانت من تلك المادةِ، هي دالَّةٌ على إزالةِ عِصْمَةِ النكاح لغةً، ولفظةُ «منطلقة»، وإن كانت من تلك المادةِ أيضاً فهي دالةٌ على المسيرِ، وهما معنيان متغايران، فلمْ يَنْتَفِ لزومُ الطلاقِ عن لفظة «منطلقة» لأنها ليس فيها إلا مجرَّدُ اللغة، بل انتفى لمغايرةِ حقيقةِ الطلاق لحقيقة الانطلاق، فإذا قال القائل: أنتِ طالقٌ فهو إما إخبارٌ عن زوال العِصْمةِ أو إنشاءٌ له، وإذا قال: أنت منطلقةٌ، فهو إخبارٌ عن المسيرِ، ويسوغُ استعمالهُ إنشاءً للأمْرِ به إن قلنا بأنَّ استعمالَ الألفاظِ الخبَرية في الإنشاء قياسٌ، وإلا فيتوقَّفُ ذلك على السماع.

المسألةُ الثالثةُ: وقع في المَذْهَبِ لمالكٍ رحمه الله ولأصحابهِ في كتاب «التهذيب»[1] وغيرِه: أنَّ قول القائل: حَبْلُك على غارِبك، قال مالكٌ: يلزمه الطلاقُ الثلاث، ولا تُقْبَلُ نِيَّتُه إن أراد أقلَّ منها. وخَلِيَّةٌ، وبَرِيَّةٌ، وبائِنَةٌ، قالَ: مِنِّي أو منك، أو لم يَقُلْ، أو وهَبْتُكِ، أو رَدَدْتُكِ، قال ابنُ عبد العزيز[2]: ثلاثٌ في المَدخولِ بها، لا يُنَوّىٰ[3] في أقلَّ منها، ويَنْوي في غيرِ المدخولِ بها في طلقةٍ فأكثَرَ، فإن لم يَنْوِ فثلاث. وقال ربيعةُ[4]: الخَلِيَّةُ، والبَرِيَّةُ، والبائِنُ ثلاثٌ في المدخول بها، وواحدةٌ في غير المدخول بها. قال ابنُ القاسم: وأما قوله: أنا منك بائنٌ، أو أنت مني بائنةٌ، فلا يُنَوّىٰ قبلَ الدخولِ ولا بعده، بل يلزَمُه الثلاثُ، وإذا قال في الخَلِيَّةِ والبَرِيَّةِ والبائنِ: لم أُرِدْ طلاقاً، فإن تقدَّم من كلامِه ما يكونُ هذا جواباً له صُدِّقَ، وإلا فلا، فهذا كله نَقْلُ «التهذيب».

وقال الشافعيُّ رضي الله عنه: النيةُ نافعةٌ فيما ينويه من يُعَدِّد.

وقال أبو حنيفةَ: إن نوى الثلاثَ لزِمَه الثلاثُ، أو واحدةً فواحدةٌ بائنةٌ، وكذلك قولاهما في: حَبْلِك على غارِبك.

---

(١) هو كتابُ «تهذيب الطالب» لعبد الحقِّ بن محمد بن هارون التَّميميِّ، شَرَحَ فيه «المُدوَّنة»، أثنى عليه القاضي عياض في «ترتيب المدارك» ٨/ ٧١، مات بعد الستين وأربع مئة.

(٢) هو عبد الملك بن عبد العزيز المعروف بابن الماجشون، تلميذ الإمام مالك، ومفتي المدينة في زمانه، مات سنة (٢١٣هـ) وقيل غير ذلك، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٣/ ٢١٣٦ و«سِير أعلام النبلاء» ١٠/ ٣٥٩.

(٣) كذا ضُبطت في الأصل. وستردُ مضبوطةً في موطن آخر من كلام ابن القاسم.

(٤) هو ربيعةُ بن أبي عبد الرحمن فَرُّوخ، المعروف بربيعة الرأي، إمام المدينة في زمانه، وأُستاذُ الإمام مالك الذي أذاقه حلاوة الفقه، ومن كلامه النافع: العلمُ وسيلةٌ إلى كلِّ فضيلة، مات سنة (١٣٦هـ)، له ترجمة في «وفيات الأعيان» ٢/ ٢٨٨، و«سِير أعلام النبلاء» ٦/ ٨٩.

وقال ابنُ حنبلٍ: يقع الطلاقُ بالخَلِيَّةِ والبَرِيَّةِ والبائنِ، وحَبْلِك على غاربك، والحقي بأهلك، والبَتَّةِ والبَتْلَةِ[١] بغيرِ نِيَّةٍ لشُهْرَتِها، ويَلزَمُ بالخَلِيَّةِ، والبَرِيَّةِ، والحرامِ، والحقي بأهلك، وحَبْلِك على غارِبك، ولا سبيلَ لي عليك، وأنتِ علي حرامٌ، واذهبي فتزوَّجي، وغَطِّي شَعْرَك، وأنتِ حُرَّةٌ الثلاثَ، قال أَبو حنيفةَ: في ذلك كُلِّه واحدةٌ بائنةٌ، قال ابن العربي[٢] من أصحابنا في كتاب «القَبَس»[٣] له: الصحيحُ أنَّ حَبْلَك على غارِبـك، والبائنَ، والخَلِيَّةَ، والبَرِيَّةَ، والبَتْلَةَ، والبَتَّة واحدةٌ، ولا تزيدُ على قوله: أنتِ طالقٌ، وفي «التِّرمذيِّ»[٤] عن [ابن يزيد] بن رُكانة، عن أبيه، عن جَدِّه قال: أتيتُ النبيَّ ﷺ فقلت: يا رسولَ الله، إني طلَّقْتُ امرأتي البَتَّةَ، فقال: «ما أردْتَ»؟ فقلت: واحدةً، فقال: «هيَ ما أردتَ»، فردَّها إليه. قال ابن يونس: قال ابنُ القاسم: إن قال: وهَبْتُ لك صَداقَك، يلزَمُه البَتَّةُ ولا يَنوي، وقال مالكٌ في «الكتاب»[٥]: إذا قال:

---

(١) من البَتْلِ وهو القَطْعُ والإبانةُ، لكن ذكر الموفَّق في «المُغني» ١٠/ ٣٦٤ كراهة الفتوى عن الإمام أحمد في هذه الكنايات مع مَيْلهِ إلى أنَّها ثلاث.

(٢) هو الإمامُ الفقيه أبو بكر محمد بن عبد الله المُعافري المعروف بابن العربي، إمام المالكية في زمانه، وصاحبُ المصنَّفات النافعة مثل «أحكام القرآن» و«القبس في شرح موطَّأ مالك بن أنس» وغيرهما، مات سنة (٥٤٣هـ)، له ترجمة في «الغنية»: ٦٦ للقاضي عياض، و«الصلة» ٣/ ٨٥٥ لابن بَشْكوال.

(٣) «القبس» ٢/ ٧٢٨.

(٤) «سنن» الترمذي (١١٧٧) وقال: هذا حديثٌ لا نعرفُه إلَّا من هذا الوجه. وسألتُ محمّداً ـ يعني البخاريَّ ـ عن هذا الحديث، فقال: فيه اضطراب. وهو في «سنن» أبي داود (٢٢٠٦) ولفظُه أتمُّ، وصحَّحه ابن عبد البَرِّ في «الاستذكار» ١٧/ ٢٦، وهو محتملٌ للتحسين كما في التعليق على «المسند» ٣٩/ ٥٣٢.

(٥) يعني «المُدوَّنة»، وقد نصَّ القرافي على هذه الطريقة في العَزْوِ إلى «المدوَّنة» بلفظ الكتاب في مقدّمة «الذخيرة» ١/ ٣٧.

بائنٌ مني، أو بَرِيَّتي، أو خَلِيَّةٌ لا يُصَدَّقُ في عَدَمِ إرادتهِ الطلاقَ إلَّا بقرينة تُصَدِّقهُ، وإذا قال: كُلُّ حلالٍ عليَّ حرامٌ، تحرُمُ عليه أزواجُه، نواهُنَّ أمْ لا، إلا أن يُخْرِجَهُنَّ بنيَّتِهِ، أو بلَفْظه، ولا يحرُمُ عليه غيرُهُنَّ.

قال ابن يونس: قال أَصْبَغُ[1]: الحلالُ عليَّ حرامٌ، أو حرامٌ عليَّ ما أَحلَّه الله؛ أو كُلُّ ما أنْقَلِبُ إليهِ حرامٌ، كُلُّه تحريم، وقال ابن عبد الحَكَم[2] في «يا حرامُ»/: لا شيءَ عليه، إذا كان في بلدٍ لا يريدونَ ١٨/أ
به الطلاقَ، وقال ابنُ القاسم: إن أراد بقوله: أنتِ حرامٌ الكذبَ بالإخبارِ عن كونِها حَراماً وهي حلالٌ حَرُمَتْ، ولا ينوي.

قال صاحبُ «الاستذكار»[3]: في الحرامِ أحَدَ عَشَرَ قولاً[4]:

قال مالكٌ: يلزَمُه الثلاثُ في المدخولِ بها، وينوي في غير المدخولِ بها.

---

(١) هو أصبَغُ بن الفَرَج بن سعيد، من أعيانِ المالكيين في مصر، فاته التفقه بمالكٍ، فتفقه بابن وهبٍ وابن القاسم وأشهب، مات سنة (٢٢٥هـ)، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٤/ ١٧، و«سير أعلام النبلاء» ١٠/ ٦٥٦.

(٢) هو عبد الله بن عبد الحكم، صاحبُ الإمام مالك، ومُفْتي الديار المصرية في زمانـه، وكان ثقـةً متحقّقاً بعلم مَذْهبه، مات سنـة (٢١٤هـ)، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٣/ ٣٦٣، و«وفيات الأعيان» ٣/ ٣٤، و«سير أعلام النبلاء» ١٠/ ٢٢٠.

(٣) يعني الإمام الحافظ أبا عُمر يوسف بن عبد البَرِّ النَّمَريَّ القرطبيَّ، حاملَ لواءِ السنَّة في بلاد المغرب، ومَنْ بلغ رتبةَ الاجتهاد وسارت بتصانيفه الركبان، وكتاباه العظيمان «التمهيد» و«الاستذكار» في شرح «الموطأ» من أدلِّ شيء على غزارة علومه، وكمالِ اضطلاعه بالفقه والحديث، مات سنة (٤٦٣هـ) له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٨/ ١٢٧، و«سير أعلام النبلاء» ١٨/ ١٥٣.

(٤) الذي في «الاستذكار» ١٧/ ٣٦: أنَّها ثمانيةُ أقوالٍ، وأشدُّها قولُ مالك.

وقال الشافعيُّ: لا يلزَمُه شيءٌ حتى ينويَ واحدةً فتكونَ رَجْعِيَّةً، وإن نوى تحريمَها بغيرِ طلاقٍ لزِمَتْهُ كفارةُ يمينٍ، ولا يكونُ مُؤْلِياً[1].

وقال أبو حنيفةَ: إن نوى الطلاقَ فواحدةٌ، وإن نوى اثنتين أو الثلاث فواحدةٌ بائنةٌ، وإن لم يَنْوِ فكفارةُ يمينٍ وهو مُؤلٍ، وإنْ نوى الكَذِبَ فليس بشيء.

وقال سفيانُ[2]: إن نوى واحدةً بائنةً، أو الثلاثَ فالثلاثُ، أو يميناً فيمينٌ، ولا فُرْقَةَ ولا يمينَ بكَذِبةٍ لا شيءَ فيها.

وقال الأوزاعيُّ[3]: له ما نوى، وإلا فيمينٌ تُكَفِّر.

وقال إسحاق[4]: كفارةُ[5] الظِّهارِ ولا يطؤها حتى يُكَفِّر.

وقيل[6]: يمينٌ يُكَفِّرها ما يُكَفِّرُ اليمينَ لقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ

---

(١) من الإيلاء، وهو الحَلِفُ على تَرْكِ الجماع، وانظر تفسيره في «تفسير ابن كثير» ١/ ٦٠٤ في الكلام على قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٦].

(٢) يعني الثوريَّ: فقيه الكوفة في زمانه، المتوفى عام (١٦١هـ) له ترجمة في «تاريخ بغداد» ٩/ ١٥١، و«سِيَر أعلام النبلاء» ٧/ ٢٢٩.

(٣) هو أبو عمرو عبد الرحمٰن بن عمرو بن يُحْمَد، عالم الشام في زمانه، والمرابطُ في بيروت إلى وفاته، كان فقيهاً كبيراً وعالماً مأموناً، مات سنة (١٥٧هـ)، له ترجمة في «سِير أعلام النبلاء» ٧/ ١٠٧.

(٤) يعني ابن راهَوَيْه، وهو أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مَخْلَد الحَنْظَلي المروزيُّ، أحدُ جبالِ الحديث والفقه، ومَنْ كان في مِسْلاخِ الإمام أحمد عِلماً وفِقْهاً، مات سنة (٢٣٨هـ)، له ترجمة في «سِير أعلام النبلاء» ١١/ ٣٥٨.

(٥) أي: لزِمَه كفَّارةُ الظِّهار كما في «الاستذكار» ١٧/ ٤٠.

(٦) وعزاه ابن عبد البَرِّ إلى طائفةٍ من التابعين. «الاستذكار» ١٧/ ٤١.

لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١] إلى قوله: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾، وكان عليه السلام قد حَرَّم سُرِّيَّتَه مارية(١).

وقال الشَّعبيُّ: تحريمُ المرأةِ كتحريمِ المالِ لا شيءَ فيه لقولهِ تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٧].

وقيل: واحدةٌ بائنةٌ، وقال سعيد بن جبير: عِتْقُ رقبةٍ، وقال ابن عباس: يمينٌ مُغلَّظَةٌ، وفي [«الجواهر»: المشهورُ لزومُ الثلاثِ، ويَنْوي في غيرِ المدخول بها.

وقال عبدُ الملك: لا يَنْوي](٢) وقال ابنُ عبدِ الحكم: [ينوي] واحدةً في غيرِ المدخول بها. وعن مالكٍ: واحدةٌ بائنةٌ، وإن كانت مَدْخولاً بها، قال الإمام أبو عبد الله المازَريُّ(٣): وأصلُ اختلافِ الأصحابِ في الألفاظِ: أنَّ اللفظَ إن تضمَّنَ البينونةَ والعددَ نَحْوُ: أنت طالقٌ ثلاثاً لزِم الثلاثُ، ولا ينوي اتفاقاً في المدخولِ بها وغيرِ المدخول بها، أو يدلُّ على البينونةِ فقط، فيُنْظَرُ: هل تُمكنُ البينونةُ بالواحدةِ، أو تتوقَّفُ على

(١) حديثُ تحريم مارية أخرجه النسائي في «الكبرى» (١١٦٠٧)، والطبراني في «المعجم الكبير» ١١/٨٦، وصحَّحه الضياء المقدسي في «المختارة» (١٨٩) وابن كثير في «التفسير» ٨/١٥٩، لكن الصحيح في معنى الآية ما أخرجه البخاري (٤٩١٢) ومسلم (١٤٧٤) ـ واللفظُ له ـ من حديث عائشة: أنَّ النبيَّ ﷺ كان يمكثُ عند زينب بنت جحشٍ فيشربُ عندها عَسَلاً، قالت: فتواطيْتُ أنا وحفصةُ؛ أنَّ أيَّتَنا ما دخل عليها النبيُّ ﷺ فَلْتَقُلْ: إني أجِدُ منك ريحَ مغافير. أكَلْتَ مغافير؟ فدخل على إحداهما فقالت ذلك له، فقال: «بل شربْتُ عسلاً عند زينب بنت جحشٍ، ولن أعودَ له» فنزل: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾.
قولها: مغافير: جَمْعُ مُغْفورٍ، وهو صِمْغٌ حلوٌ له رائحةٌ كريهة.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأَصل، واستُدْرِك من المطبوع.

(٣) سقط لفظ «المازريّ» من الأَصل.

الثلاثِ إذا لم تكن معارضة؟ فيه خلافٌ، أو يدلُّ على عددٍ غالباً ويُسْتَعْمَلُ في غيرِه نادراً، فيُحْمَلُ على الغالبِ عند عدمِ النية، وعلى النادر مع وجودِها في الفُتْيا، وإن تساوى الاستعمالُ أو تقاربَ، قُبِلَت نِيَّتُه في الفُتْيا والقضاءِ، فإنْ عُدِمَت النيةُ، فقيل: يُحْمَلُ على الأقلِّ استصحاباً للبراءة الأصلية، وقيل: على الأكثرِ احتياطاً، والمشهور في الحرامِ[1]: أنها تدلُّ على البينونة، وأنَّها لا تحصلُ في المدخولِ بها إلَّا بالثلاثِ، وفي غيرِها بالواحدة، ولكونِها غالبةً في الثلاثِ حُملت قبل الدخولِ على الثلاث، وينوي في الأقلِّ. والقولُ بعدم البينونةِ بناءٌ على عَدَمِ ثُبوتِها[2] ووَضْعِها للثلاث في العُرْفِ كقوله: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، والقولُ بالواحدةِ البائنةِ مُطلقاً/ بناءٌ على حصولِ البينونة قبل الدخول وبعد الدخول، وأنها لا تُفيدُ عدداً، ونُقِلَ عن ابن مَسْلَمة[3]: واحدةٌ رجعيةٌ بناءً على أنها كالطلاق قال: وعلى هذه القاعدة تتخرَّجُ الفتاوى في الألفاظ. ١٨/ب

قلت: معنى التحريم في اللغة: المنعُ، فقوله: أنت عليَّ حرامٌ، معناه الإخبارُ عن كونِها ممنوعةً، فهو كَذِبٌ لا يلزَمُ فيه إلَّا التوبةُ في الباطنِ، والتعزيرُ في الظاهر كسائرِ أنواعِ الكذِبِ، ليس في مُقتضاها لغةً إلَّا ذلك، وكذلك «خَلِيَّةٌ» معناه في اللغةِ: الإخبارُ عن الخلاءِ، وأنها فارغةٌ، وأمَّا مِمَّ هيَ فارغةٌ؟ فلم يتعرَّض اللفظُ له، وكذلك «بائنٌ» معناه لغةً: المفارقةُ في الزمانِ أو المكان، وليس فيه تعرُّضٌ لزوالِ العِصْمةِ، فهي إخباراتٌ صِرْفَةٌ ليس فيها تعرُّضٌ للطلاق البتَّةَ من جهةِ اللغة، فهي

(١) أي في صيغة: أنت عليَّ حرامٌ.

(٢) سقط «عدم ثبوتها» من الأصل.

(٣) هو محمد بن مَسْلَمة بن هشام، تفقَّه بالإمام مالك، وكان ثقةً مأموناً حُجَّةً، مات سنة (٢١٦هـ)، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٣/ ١٣١.

إمَّا كاذبةٌ وهو الغالب، وأما صادقةٌ إن كانَتْ مفارقةً له في المكان، ولا يلزَمُ بذلك طلاقٌ كما لو صرَّح وقال لها: أنت في مكان غير مكاني. و«حَبْلُك على غارِبك» معناه: الإخبارُ عن كونِ حَبْلِها على كَتِفِها، وأصلُه: أن الأنسانَ إذا كان يرعى بَقَرة، وقصد التَّوْسعةَ عليها في المرعى، ترك حَبْلها من يده ووضعَه على غاربها وهو كَتِفُها، فتنتقلُ في المرعى كيف شاءت، فإذا لم تكن هناك نيَّةٌ كان إخبارُه عن كونِ المرأة كذلك كَذِباً[(١)].

وإن قصدَ الاستعارةَ والمجازَ والتشبيهَ بينها وبين البقرةِ في أنها تصيرُ مُطْلقةَ التصرُّفِ، لا حَجْرَ عليها من قِبَلِ الأزواج بسببِ زوالِ العِصْمةِ كما تبقى البقرةُ في مرعاها كذلك، فهذا لا يتحقَّقُ إلَّا مع النيةِ كسائر المَجازات إذا فُقِدَت فيها النيَّةُ كان اللفظ مُنْصَرِفاً بالوضع للحقيقة، فيصيرُ كذِباً، وكذلك جميع ما ذُكِرَ من ألفاظِ

---

(١) قولُ القرافي: «معنى التحريم في اللغة. . . إلى قوله: كونِ المرأةِ كذلك كذباً» نقله ابن الشاط وقال: الأصلُ والقاعدةُ المُعْتَمدةُ في العُقودِ كُلِّها إنما هو النيةُ والقَصْدُ مع اللفظِ المُشْعِرِ بذلك، أو ما يقومُ مَقامَ اللفظِ من إشارةٍ وشَبَهِها، ثم اللفظُ إمَّا أن يُشْعِرَ بالقصدِ لُغةً أو عُرْفاً، وعلى كلا الوجهين هو محمولٌ على ما يُشْعِرُ به في القضاء دون تَنْوِيَةٍ وفي الفتوى هما. وأمَّا ما لا يُشْعِرُ بالمقصودِ لغةً ولا عُرْفاً فلا بُدَّ من التنويةِ في الفتوى والقضاءِ معاً، وبعد تقريرِ ذلك لا تخلو الألفاظُ المذكورةُ بأنَّ المرادَ بها مُطْلَقُ الطلاقِ، أو مُقَيَّدُه من أن تكون إرادةُ ذلك بها باللغةِ، أو بعُرْفِ اللغة، أو بعُرْفِ الشرع، أو بعُرْفِ حادثٍ بَعْدُ. فأما إن كانت لُغويةً وضعاً أو عُرْفاً، أو شَرْعِيَّةً فالذي يقتضيه النظرُ: أنها محمولةٌ على مقتضاها في كُلِّ زمانٍ، وبكلِّ مكان، ومُسْتَنَدُ ذلك: أنَّ كلَّ لفظٍ وردَ علينا من جهةِ الشارع فإنَّا نحملُه على عُرْفهِ، أو على اللغة، أو عُرْفِها، وأمَّا إنْ كانت عُرْفيةً بعُرْفِ حادثٍ فهذه هي التي ينتقلُ الحكمُ بها بانتقال العُرْفِ، والله أعلم.

الطلاق[1]، فحينئذٍ إنما تصيرُ هذه الألفاظُ مُوجبةً لما ذكره مالكٌ رحمه الله بنَقْلِ العُرْفِ لها في رُتَبٍ:

إحداها: أن يَنْقُلَها العُرْفُ عن الإخبار إلى الإنشاءِ.

ثانيتُها: أن يَنْقُلَها لرتبةٍ أخرى، وهي إنشاءُ زوالِ العصمةِ الذي هو إنشاءٌ خاصٌّ أخصُّ من مُطْلقِ الإنشاءِ، لأنه لا يلزَمُ من نقلِها للإنشاءِ أن تُفيدَ زوالَ العصمةِ، لأنَّ أصْلَ الإنشاءِ أعمُّ من زوالِ العِصْمةِ، فقد يصدُقُ بإنشاءِ البيع، أو العِتْقِ، أو غير ذلك، والقاعدةُ: أنَّ الدالَّ على الأعمِّ غيرُ دالٍّ على الأخصِّ، فلا تدلُّ بنَقْلِها إلى أصْلِ الإنشاءِ على زوالِ العِصْمة، بل لا بُدَّ مِن نَقْلِها إلى خُصوصِه، فتُفيدُ زَوالَ العِصْمةِ حينئذ[2].

ثالثَتُها: أن ينقلَها العُرْفُ إلى الرُّتْبةِ الخاصة من العَدَدِ، وهي
١٩/أ الثلاثُ، فإنَّ زَوالَ/ العِصْمَةِ أعمُّ من زوالها بالعَدَدِ الثلاثِ، فهذه رُتَبٌ ثلاثٌ لا بُدَّ من نَقْلِ العُرْفِ اللفظَ إليها حتى يُفيدَ الطلاقَ الثلاثَ. فهذه الرتبُ التي أشار إليها الإمام أبو عبد الله [المازريُّ] رحمه الله بقوله: إما أن يكون اللفظُ يُفيدُ البَيْنونةَ، أو البينونةَ مع العددِ، أو أصْلَ الطلاق[3]، غَيْرَ أنه قد بَقِيَتْ في القاعدةِ التي أشار إليها أغوارٌ لم يُفْصِح بها، وهو يُريدها، وهي أُمور:

---

(١) قولُ القرافي: «وإنْ قَصَد... إلى ألفاظ الطلاق» نقله ابن الشاط وقال: قولُه هذا صحيح مستقيم على تقدير أنَّ تلك الألفاظ لم تَصِرْ عُرْفاً.

(٢) قول القرافي: «فحيئنذ إنما تصير.. إلى قوله: فتفيد زوال العصمةِ حينئذٍ» نقله ابن الشاط وقال: كلامُه هذا يُوهمُ أنَّ هذه الألفاظ يتأتَّى أن تدُلَّ على مُطْلق الإنشاءِ دون خصوصه، وذلك غير مُتَّجِهٍ، بل لا بُدَّ أن تدلَّ على إنشاءٍ خاصٍّ، فالنَّقْلُ إذن ليس له رُتَبٌ، غايتُه أن يكون نَقْلُه لغيرِ زوالِ العصمةِ، أو لزوالِها.

(٣) قولُه: «وثالثتُها... إلى قوله: أصل الطلاق» عقَّب عليه ابن الشاط بقَوْله: وهذا كما تقدَّم في الرتبة الثانية.

أحدُها: أنَّ هذه الإفادةَ عُرْفِيةٌ لا لُغوية، وإِنَّها تُنقلُه بالنقلِ العُرْفيِّ لا بالوَضْعِ اللُّغويِّ.

ثانيها: أنَّ مُجَرَّدَ الاستعمالِ ـ وإن تكرَّر ـ لا يكفي في النقلِ، بل لا بُدَّ مِن تكرُّرِ الاستعمالِ إلى غايةٍ يَصيرُ المنقولُ إليه يُفْهَمُ بغيرِ قرينةٍ، ويكون هو السابقَ إلى الفَهْمِ دونَ غيرِه، وهذا هو المجازُ الراجحُ، فقد يتكـرَّرُ اللفـظُ فـي مجـازِه، ولا يكـون مَنْقـولاً ولا مَجـازاً راجحـاً البتَّـةَ كاستعمالِ لفظ الأسد في الرجل الشجاعِ، والبحرِ في العالِمِ أو السخيِّ، والقمر والغزالِ في جميل الوجه، وذلك متكرِّرٌ على ألسنةِ الناس تكراراً كثيراً، ومع ذلك التكرُّرِ الذي لا يُحْصى عددُه لم يقُلْ أحدٌ: إنَّ هذه الألفاظَ صارت منقولةً، بل لا تُحْمَلُ عند الإطلاقِ إلّا على الحقائقِ اللغويةِ حتى يدلَّ دليلٌ على أنها أُريد بها هذه المجازاتُ، ولا بُدَّ في كلِّ مَجازٍ منها من النيةِ والقَصْدِ إلى استعمالِ اللفظ فيه، فعَلِمْنا حينئذ: أنَّ النَّقْلَ لا بد أن يكون بتكرُّرِ الاستعمالِ فيه إلى حَدٍّ يصيرُ المتبادَرُ منه للذهنِ والفَهْمِ هو المَجازَ الراجحَ المنقولَ إليه دون الحقيقةِ اللغوية، فهذا ضابطٌ في النقلِ لا بد منه(١). فإذا أَحَطْتَ به عِلْماً، ظهر لك الحقُّ في هذه الألفاظ، وهو أنَّا لا نجدُ أحداً في زمانِنا يقولُ لامرأته عند إرادةِ تطليقِها: حبلُك على غارِبك، ولا أنت بَرِيَّةٌ، ولا وَهبْتُكِ لأهلك، هذا لم نسمَعْه قطُّ من المُطَلِّقين، ولو سَمِعْناه وتكرَّر ذلك على سَمْعِنا، لا يكفي ذلك في اعتقادِنا أنَّ هذه الألفاظَ منقولةٌ كما تقدَّم تقريرُه.

وأما لفظُ الحرامِ، فقد اشتُهِرَ في زماننا في أصْلِ إزالةِ العِصْمة، فيُفْهَمُ من قولِ القائلِ: أنتِ عليَّ حرامٌ، أو الحرامُ يلزمني، أنَّه طَلَّقَ

---

(١) قولُه: «غير أنه قد بقَيت في القاعدة... إلى قوله: فهذا ضابطٌ في النقلِ لا بُدَّ منه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قال في ذلك صحيح ظاهر.

امرأتَه، أمَّا أنه طلَّقَها ثلاثاً، فإنَّا لا نجدُ في أنفسِنا أنهم يُريدون ذلك في الاستعمال، هذا قولُه فيما يتعلَّقُ بمصر والقاهرة. فإنْ كان هناك بلدٌ آخَرُ تكرَّر الاستعمالُ عندَهم في الحرامِ أو غيرِه من الألفاظِ الثلاثِ حتى صار هذا العددُ هو المتبادَرَ من اللفظِ، فحينئذٍ يحسُنُ إلزامُ الطلاق الثلاثِ بذلك اللفظ[(١)]، وإياكَ أن تقولَ: أنا لا أفْهَمُ منه إلَّا الطلاقَ الثلاثَ، لأنَّ مالكاً رحمه الله قاله، أو لأنه مَسْطورٌ في كُتبِ الفقه، لأن ذلك غَلَطٌ، بل
١٩/ب لا بدَّ أن يكونَ ذلك الفهمُ حاصلاً لك من جهةِ الاستعمال/ والعادة كما يحصُلُ لسائرِ العوامِّ كما في لفظ الدابةِ والبحر والراوية، فالفقيهُ والعاميُّ في هذهِ الألفاظ سواءٌ في الفَهْمِ لا يسبق إلى أفْهامِهم إلَّا المعاني المنقولُ إليها، فهذا هو الضابطُ، لا فَهْمُ ذلك من كُتبِ الفقه، فإنَّ النقلَ إنما يحصلُ باستعمالِ الناس لا بتسطيرِ ذلك في الكتب، بل المُسَطَّرُ في الكتبِ تابعٌ لاستعمالِ الناس فافهَمْ ذلك[(٢)].

إذا تقرَّر ذلك، فيجبُ علينا أمورٌ:

أحدُها: أنْ نعتقدَ أنَّ مالكاً أو غيرَه من العلماءِ إنما أفتى في هذه الألفاظِ بهذه الأحكامِ، لأنَّ زمانَهم كانت فيه عوائدُ اقتضت نَقْلَ هذه الألفاظِ للمعاني التي أفتَوْا بها فيها صَوْناً لهم عن الزلل.

(١) قوله: «فإذا أَحَطْتَ به علماً... إلى قوله: بذلك اللفظ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وما قاله في هذا الفصلِ أيضاً صحيح.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّ المُعْتمَدَ في قاعدةِ العُقود كلِّها القَصْدُ إليها مع اللفظِ المُشْعِرِ بها، وإشعارُ اللفظِ لغويٌّ أصليٌّ، أو لُغويٌّ عُرْفيٌّ، أو شَرْعيٌّ، أو عُرْفيٌّ حادثٌ وَقْتيٌّ. ففي الفتوى المعتبرُ النيةُ، فإن لم تكُنْ فالوقتيُّ، فإن لم يكن فالشرعيُّ، فإن لم يكن فاللغويُّ العرفيُّ، فإن لم يكن فاللغويُّ الأصليُّ، فإن اجتمع في اللفظِ: الأصليُّ، والعُرْفيُّ، والشرعيُّ، والوَقْتيُّ، فالمُعْتَبَرُ الوقتيُّ، وفي الحُكْمِ لا تُعتَبرُ النيةُ، ويُعْتَبرُ ما عداها على ذلك الترتيبِ والله أعلم.

وثانيها: أنَّا إذا وجَدْنا زماننا عَرِيّاً عن ذلك، وجب علينا أن لا نُفْتِيَ بتلك الأحكامِ في هذه الألفاظ، لأن انتقالَ العوائدِ يُوجِبُ انتقالَ الأحكامِ كما نقول في النقودِ وفي غيرها، فإنَّا نُفْتي في زمانٍ مُعَيَّنٍ بأن المُشْتري تلزَمُه سِكَّةٌ مُعَيَّنةٌ من النقودِ عند الإطلاق، لأنَّ تلك السِّكَّةَ هي التي جَرَت العادةُ بالمعاملةِ بها في ذلك الزمان، فإذا وجَدْنا بلداً آخر وزماناً آخَرَ يقع التعاملُ فيه بغيرِ تلك السِّكَّة تغيَّرت الفُتْيا إلى السكَّة الثانية، وحَرُمَت الفُتْيا بالأُولى، لأجْلِ تغيُّرِ العادةِ[1]، وكذلك القولُ في نفقاتِ الزوجات والأقارب وكِسْوَتِهم تختلفُ بحَسْبِ العوائد، وتنتقلُ الفتاوى فيها، وتحرُمُ الفُتْيا بغيرِ العادةِ الحاضرة، وكذلك تقديرُ العواري بالعوائدِ، وقَبْضُ الصدقاتِ عند الدخولِ أو قبله أو بعده في عادةٍ تُفْتي أنَّ القولَ

(١) هذا هو مقتضى النظر الصائب في الفقه، وما زال فقهاءُ النَّفْسِ والبَدَنِ شديدي العناية بمَلْحظِ تغيُّرِ الأحكامِ لتغيُّرِ الأزمانِ، وما يطرأُ على أحوالِ البنية الاجتماعية من الأعراف والعوائد المعتبرة التي إذا أغفلها الفقيه وقع في الجمود لا محالةَ، وآفةُ غير قليلٍ من المتفقِّهةِ هي قلَّةُ الخبرة بالعصرِ، والغَفْلةُ عن مقاصدِ التشريع، وإدارةُ الظَّهْرِ للأَحوالِ المتغيّرة، ممَّا يمهِّدُ لنشوءِ قطيعةٍ بين الفقه والحياة، وتصبح حياتُنا المعاصرة حاشيةً على حياة السابقين ممَّن لم يخضعوا لظروفِنا، ولعلَّ في الانعطافِ إلى فقه المقاصدِ واعتبار الأعرافِ والعوائد استنقاذاً لغير قليلٍ من مظاهرِ الجُمودِ التي ينشأ عنها غيرُ قليلٍ من الحرجِ الشرعيِّ الذي يتنافى مع السماتِ الجوهرية للشريعة كالسماحةِ واليُسْرِ والصلاحية والدوام. ولخاتمة مُحقّقي الحنفية ابن عابدين رسالة نافعةٌ في ضوابط العرف الشرعي هي «نَشْرُ العَرْفِ في بناءِ بعضِ الأحكامِ على العُرْف» وهي في «مجموع رسائله» ٢/ ١١٢، وللعلاّمة محمد الطاهر بن عاشور كلامٌ نفيسٌ جدّاً في «مقاصد الشريعة الإسلامية»: ٣٢٦ حول هذه الأسرار الشرعية، وكذا القول في الباب الكبير الذي عقده الفقيه الشيخ مصطفى الزرقا لنظرية العرف في كتابه «المدخل الفقهيّ العام» ٢/ ٨٦٥-٩٥٩ حيث حرَّر مسألة العرف تحريراً نافعاً جدّاً، وسيأتي مزيدُ بسطٍ في كلام القرافي لاعتبار الأعراف والعوائد في الفرق الثامن والعشرين من هذا الكتاب.

قولُ الزوج في الإقباض، لأنه العادة، وتارةً بأنَّ القولَ قولُ المرأةِ في عدم القبض إذا تغيَّرت العادة، أو كانوا من أهل بلدٍ ذلك عادتُهم، وتحرُمُ الفتيا لهم بغيرِ عادتهم، ومَنْ أَفتى بذلك كان خارِقاً للإجماع، فإنَّ الفُتْيا بغيرِ مُسْتَنَدٍ مُجْمَعٌ على تحريمِها، وكذلك التلوُّمُ للخصومِ في تحصلِ الديونِ للغُرَماء، وغيرُ ذلك مما هو مبنيٌّ على العوائدِ مما لا يُحصى عددُه متى تغيَّرت فيه العادةُ تغيَّرَ الحكمُ بإجماع المسلمين وحَرُمَت الفتيا بالأول(١)، وإذا وضَحَ لك ذلك، اتَّضح لك أنَّ ما عليه المالكيةُ وغيرُهم من الفقهاءِ من الفُتْيا في هذه الألفاظ بالطلاقِ الثلاثِ هو خلافُ الإجماع، وأنَّ مَنْ توقَّفَ منهم عن ذلك/، ولم يُجْرِ المسطوراتِ في الكُتُب على ما ٢٠/أ هي عليه، بل لاحظ تنقُّلَ العوائدِ في ذلك أنَّه على الصواب سالمٌ من هذه الورطة العظيمة، فتأمَّل ذلك(٢).

ومن الأغوارِ التي لم يُنَبِّه عليها الإمام أبو عبد الله [المازِريُّ]: أنّ المُفْتي إذا جاءه رجلٌ يستفتيه عن لفظةٍ من هذه الألفاظ، وعَرَفَ بلدُ المفتي في هذه الألفاظِ الطلاقَ الثلاث، أو غيرَه من الأحكام لا يُفتيه بحُكْمِ بلده، بل يسألُه: هل هو من أهل بلد المفتي، فيُفْتيه حينئذ بحكم ذلك البلد، أو هُو من بلدٍ آخرَ، فيسألُه حينئذ عن المُشْتَهَرِ في ذلك البلد فيُفْتيه به؟ ويَحْرُم عليه أن يُفْتِيَه بحُكْمِ بلدِه كما لو وقع التعاملُ ببلدٍ غيرِ

---

(١) قولُ القرافي: «إن تقرَّر ذلك... إلى قوله: وحرُمَت الفُتْيا بالأوَّل» علَّق ابنُ الشاط بقوله: ما قاله ظاهرٌ صحيحٌ والله أعلم.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: المُسْتَعْمِلُ لهذه الألفاظِ إن كان استعمالُه إيَّاها وفيها عُرْفٌ وَقْتيٌّ لزِمَ حَمْلُها عليه، وإلا فعلى الشرعيِّ، وإلا فعلى العُرْفيِّ، وإلا فعلى اللغويِّ، فإن أفتى الفقيه الوقتيُّ بهذا الترتيبِ عند وجود العرفيِّ الوقتيِّ فهو مصيبٌ، وإن أفتى عند وجود العرفيِّ الوقتيِّ باعتبارِ العرف الشرعيِّ أو اللغويِّ العُرفيِّ أو اللغويِّ الأصلي، وألغى العُرْفَ الوقتيَّ فهو مُخْطىء.

بلدِ الحاكم، حَرُمَ على الحاكمِ أن يُلْزِمَ المشتري بسِكَّةِ بلدِه، بل بسِكَّةِ بلدِ المُشْتري إن اختلفت السِّكَّتان[١]، فهذه قاعدةٌ لا بدَّ من ملاحظتِها، وبالإحاطةِ بها يظهَرُ لك غلطُ كثيرٍ من الفقهاء المُفْتين، فإنَّهم يُجْرون المَسطورات في كُتب أئمَّتِهم على أهلِ الأمصارِ في سائرِ الأعصار، وذلك خلافُ الإجماع، وهم عُصاةٌ آثِمون عند الله تعالى غيرُ معذورين بالجَهْل لدُخولهم في الفُتْيا، وليسوا أهلاً لها، ولا عالمين بمَدارك الفتاوى، وشروطِها، واختلاف أحوالها[٢]، فالحقُّ حينئذٍ: أنَّ أكثرَ هذه الألفاظِ التي تقدَّم ذِكْرُها ليس فيها إلَّا الوضعُ اللغويُّ، وأنَّها كِناياتٌ خَفِيَّةٌ لا يلزَمُ بها طلاقٌ ولا غيرُه إلَّا بالنيةِ، فإنْ لم تكن له نيَّةٌ لم يلزَمْه شيءٌ حتى يحصُلَ فيها نَقْلٌ عُرْفيٌّ كما تقدَّم بيانُه، فيجبُ اتباعُ ذلك النقلِ على حَسْبِ ما نُقِلَ اللفظُ إليه من بَيْنونةٍ، أو عَدَدٍ، أو غيرِ ذلك، فهذا هو دينُ الله تعالى الحقُّ الصريحُ والفِقهُ الصحيح[٣].

قاعدة: المجازُ لا يدخلُ في النصوصِ، بل في الظواهرِ فقط، فمن أطلَقَ العَشرةَ، وأراد السبعةَ، فهو مُخْطِئٌ لغةً، ومَنْ أطلقَ صيَغَ العُمومِ، وأرادَ الخُصوصَ، فهو مصيبٌ لغةً، لأنها ظواهرُ، وأسماءُ الأعدادِ عندهم نصوصٌ لا يجوزُ دخولُ المجازِ فيها البتَّة[٤].

(١) قولُه: «ومن الأغوارِ... إلى اختلفت السكَّتان» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيحٌ ظاهرٌ، والله أعلم.

(٢) قولُه: «فهذه قاعدةٌ... إلى قوله: واختلاف أحوالها» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ كانوا فعلوا ذلك مع وجودِ عُرْف وَقْتيٍّ ففِعْلُهم خطأٌ كما قال، وإنْ كانوا فعلوه مع عَدَمِ العُرْفِ الوَقْتيِّ فليس بخطأ، والله أعلم.

(٣) قوله: «فالحقُّ حينئذٍ... إلى قوله: والفقه الصحيح» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس الأمرُ في تلك الألفاظِ كما قاله، بل فيها عُرْفٌ شَرْعيٌّ، أو لغويٌّ، فيلزم بها الطلاقُ من غير تَنْوِيَةٍ، والله أعلم.

(٤) علَّق ابن الشاط على هذه القاعدة بقوله: ما قاله صحيحٌ ظاهر.

قاعدة: كُلُّ لفظٍ لا يجوز دخولُ المَجازِ فيه، لا تُؤثِّرُ النيةُ في صَرْفِهِ عن موضوعهِ، لأنَّ النيةَ لا تصرِفُ اللفظَ إلى معنى إلَّا إذا كان يجوزُ الصرفُ إليه لغةً، هذه قاعدةٌ شرعية، والأُولى قاعدةٌ لغويةٌ، فبُنِيَت الشرعيةُ على اللغويةِ، وهي القاعدةُ الشرعيةُ المُحَمَّدية[1]، وعلى هاتَيْن القاعدتين ترتَّبَ قولُ مالكٍ، ومَنْ وافقه من العلماء بأنَّ القائلَ: أنتِ حرامٌ، أو البتَّةَ أو غَيْرَ ذلك من الألفاظ لا يَنْوي في أقلَّ من الثلاث بناءً على أنَّ اللفظَ نُقِلَ للعددِ/ المُعَيَّن، وهو الثلاثُ، فصار من جُملةِ أسماءِ الأعداد. وأسماءُ الأعدادِ لا يدخُلها المجازُ، فلا تُسْمَعُ فيها النيةُ للقاعدتين المتقدمتين[2]، وبهذا يظهَرُ لك الفَرْقُ بين قول القائل: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، ويريدُ اثنتَيْن، لا تُسْمَعُ نِيَّتُه في القَضاء، ولا في الفُتْيا، أو يريد أنَّها طَلَقَتْ ثلاثَ مراتٍ من الولد، فتُسْمَعُ نيَّتُه في الفُتْيا دون القضاء، لأن الأوَّلَ أدخل النيةَ في لفظِ العدد، فامتنع، والثاني أدخل النيةَ في اسم جنسِ الطلاقِ فحَوَّله لطَلْقِ[3] الولدِ، وبقي العددُ في ذلك الجنسِ الذي تحوَّلَ إليه اللفظُ لم يُتَعَرَّضْ له بالنيةِ، فدخل المجازُ في اسم الجنسِ لا في العدد، والمجازُ في أسماءِ الاجناسِ جائزٌ بخلافِ أسماء العدد، فقُبِلَت النيةُ في رَفْعِ الطلاقِ بجُمْلتهِ لتحويلهِ لجنسٍ آخر، ولم تُقْبَلْ في رَفْعِ بعضِه، وهذا يظهَرُ في بادي الرأي بطلانُه، وأَنَّ النية إذا ٢٠/ب

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله أيضاً صحيحٌ، والله أعلم.

(٢) قوله: «وعلى هاتين القاعدتين... إلى قوله: المتقدّمتين» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيحٌ، ويلزَمُ عن ذلك أنَّ لفظ: أنتِ حرامٌ، وطالقٌ البتَّةَ ثبت فيه عُرْفٌ؛ إما شرعيٌّ أو لغويٌّ بخلافِ ما قاله قَبْلُ.

(٣) في الأصل: لطلاق، وصوابُه ما هو مثبت.

قُبِلَتْ في رَفْع الكُلِّ أَوْلى أن تُقْبَلَ في رَفْعِ البعضِ، والسرُّ ما تقدَّم تقريرُه(١).

فإن قُلْتَ: ما ذكرْتَه من الحقِّ مُتَعيِّنٌ اتِّباعُه، فما سبَبُ اختلافِ الصحابةِ رضي الله عنهم في هذه الألفاظِ، ومَنْ بَعْدَهم من العلماء؟ وكيف ساغ الخِلافُ مع وُضوحِ هذا المُدْرَكِ؟.

قلتُ: سبَبُ اختلافِهم رضي الله عنهم اختلافُهم في تحقيقِ وقوعِ النقلِ العُرْفيِّ، هل وُجِدَ فيُتَّبَعُ، أو لم يُوْجَدْ فيُتَّبَعُ مُوْجَبُ اللغة؟ وإذا وُجِدَ النقلُ، فهل وُجِدَ في أصلِ الطلاقِ فقط، أو فيه مع البَيْنونةِ، أو مع العَددِ كما تقدَّم تقريره؟ وإذا لم يُوْجَدْ نَقْلٌ عُرْفيٌّ وبقي مُوْجَبُ اللغةِ، فهل يُلاحظُ نصوصٌ اقتضتِ الكفَّارةَ في مِثْلِ هذا أم لا؟ أو القياسُ على بعضِ الأحكامِ فيكون المُدْرَكُ هو القياسَ لا النص؟ فهذا هو سببُ اختلافِهم رضي الله عنهم مع اتِّفاقهم على هذه المداركِ المذكورةِ، غَيْرَ أنه لم يتَّضِحْ وجودُها عند بعضِهم، واتَّضَحَ عند البعضِ الآخر، أما لو وقع الاتفاقُ على وجودِها، وقع الاتفاقُ على الحُكْمِ وارتفع الخلافُ، فلا تنافيَ بين صحَّةِ هٰذه المداركِ، وبين اختلافِهم في وجودها، وترتُّبِ الأحكامِ عليها(٢).

فإن قُلتَ: فلعلَّ مُدْرَكَ مالكٍ ـ رحمه الله ـ نصٌّ، أو قياسٌ، فتستَمِرُّ فتاويه في جميعِ الأعصارِ والأمصارِ، ولا يلزَمُ تغييرُها بتغَيُّرِ العوائد، فإن

---

(١) قولُه: «وبهذا يظهَرُ لك الفرقُ... إلى قوله: تقدَّم تقريره» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيحٌ أيضاً، والله أعلم.

(٢) قوله: «فإنْ قُلْتَ: ما ذكرته من الحق... إلى قوله: وترتُّبِ الأحكامِ عليها» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله هنا متَّجهٌ، وممكنٌ أن يكون ما ذكره سبب اختلافهم، والله أعلم.

ذلك إنما يلزمُ فيما مُدْرَكُه العوائدُ، أما ما هو بالنصوصِ، أو الأقيسةِ فيتأبَّدُ، فيكونُ المُفْتي بموجباتِ المنقولاتِ في الكتبِ مُصيباً لا مُخْطئاً، ولم يجتمعْ بمالكٍ حتى يسأله عمَّا في نفسه[1]، ومع الاحتمالِ لا تتعيَّنُ
٢١/أ التخطئةُ، ويجبُ اتِّباعُ مُوْجَبِ المنقولاتِ عن الأئمةِ من غير اعتراضٍ،/ لأنَّا مُقَلِّدون لهم رضي الله عنهم لا مُعْتَرضون عليهم، ومتى وجدنا فتاويهم وجَهِلْنا مُدْرَكها، نَقَلْناها كما وجدناها لمن يسألُنا [عن] المذهبِ، فإنَّا نَقَلَةٌ لا مُجْتهدون.

قلتُ: الجوابُ عن هذا السؤال من وجوه:

الأولُ: الاستقراءُ، فإنَّا لسنا جاهلين باللغةِ إلى حَدٍّ لا نعلمُ مدلولَ هذه الألفاظ لغةً مع أنَّها من الألفاظ المشهورة لا من الحُوشِيَّةِ[2]، وقد تقدَّم أنَّ اللغةَ إنما تقتضي الخبرَ لا ما ذكروه من الإنشاء، ولا يُمْكِنُ أن يكونَ مُدْرَكُهم القياسَ، فإنَّا نعلمُ مسائلَ الطلاقِ، وشرائطَ القياسِ، وليس فيها ما يقتضي القياسَ على ما ذكروه، وليس فيها آيةٌ من كتابٍ تقتضي أكثر مما قاله القائلون بالكفَّارة التي دلَّ عليها آية التحريمِ، والأحاديث لم نجدْ أحداً من العلماء روىٰ في هذه الأحكامِ حديثاً، وقد وقعت هذه المسألةُ بين الصحابةِ وبين التابعين رضي الله عنهم، ولم نجدْ أحداً في كُتبِ الفقه والخلافِ روىٰ عن أحد منهم أنه روى في ذلك حديثاً، فلم يَبْقَ سِوى العوائدِ.

---

(١) قد حكى ابن الصلاح في جوازِ تقليد الميت وَجْهَيْن، وصحَّح الجوازَ، لأن المذاهبَ لا تموتُ بموتِ أصحابها، ولهذا يُعْتَدُّ بها بعدهم في الخلاف والإجماع، . . .، والقولُ الأول يَجُرَّ خَبْطاً في الأعصارِ المتأخرة. انظر «أدب المُفتي والمستفتي»: ١٦٠-١٦١.

(٢) أي: الغريبةُ الوحشيَّةُ.

الثاني: أنَّ الإمامَ أبا عبد الله المازِريَّ إمامٌ عظيمٌ في الفِقهِ وأصولهِ، وحافظٌ مُتْقِنٌ لعِلْمِ الحديث وفنونه[1]، وله في جميعِ ذلك اليدُ البيضاءُ، والرتبةُ العاليةُ، وقد تقدَّمَ ما قاله في هذه المسألةِ من القواعد، وأشار إلى أن سببَ الخلافِ فيها نقلُ العوائد كما تقدَّمَ بسطُه، فكفى به قُدوةً في مُدْرَكِ هذه الفروعِ ومُعْتَمَداً في ضوابِطِها وتلخيصِها، وقد تابعه على ذلك جماعةٌ من الشيوخ والمُصنِّفين، ولم نجد لهم مُخالفاً، فكان ذلك إجماعاً من أئمةِ المذهبِ، فالتشكيكُ بعد ذلك في المُدْرَكِ إنما هو طلبٌ للتجهيلِ، وسبيلٌ لغوايةِ التضليل.

الثالثُ: أنَّ قاعدةَ الفقهاءِ وعوائدَ الفضلاء: أنَّهم إذا ظَفِروا للنوع بمُدْرَكٍ مُناسبٍ، وفقدوا غيرَه، جعلوه مُعْتَمَداً لذلك الفرعِ في حَقِّ الإمام المجتهد الأول الذي أفتى بذلك الفرْعِ، وفي حَقِّهم أيضاً في الفُتْيا والتخريج. واستقراءُ أحوالِ الفُقَهاءِ في مَسْلكِ النظرِ، وتحريرِ الفروعِ يقتضي الجَزْمَ بذلك، فكذلك يجبُ ههنا. ونحنُ استَقْرَيْنا هذه المسائلَ، فلم نجِدْ لها مُدْرَكاً مناسباً إلّا العوائدَ، فوجبَ جَعْلُها مُدْرَكَ الأئمةِ إفتاءً وتَخْريجاً، والعدولُ عن ذلك بعد ذلك إنما هو التزامٌ للجهالة من غيرِ معنىً مناسبٍ، ويؤكِّدُ ذلك: أنَّا في كلامِ الشرعِ إذا ظَفِرْنا بالمناسبةِ جزَمْنا بإضافةِ الحُكْمِ إليها مع تجويز أنْ لا يكونَ الحكْمُ كذلك عَقْلاً، لكنَّ الاستقراءَ أوجب لنا ذلك، ولا نُعرِّجُ على غيرِ ما وجدناه،/ ولا نلتزمُ ٢١/ب
البعيدَ[2] مع وجود المناسب، هذا مما أجمعَ عليه الفقهاءُ القَيَّاسون، وأهلُ النظر والرأيِ والاعتبار، فأَوْلى أن نفعلَ ذلك في كلامِ غيرِ صاحبِ

---

(١) ويشهد له بذلك ما أودع كتابَه «المُعْلم بفوائد مسلم» من دقائق هذه الصنعة رِوايةً ودرايةً.

(٢) في المطبوع: التعبُّد، ولعلَّ الصوابَ ما هو مثبت.

الشريعة، بل نحملُ كلامَ العلماءِ على المناسب لتلك الفتاوى، السالمِ عن المعارِض. نعم إذا وجدنا مناسِبَيْن تعارضا، أو مُدْرَكَيْن تقابلا، فحينئذ يحسُن التوقُّفُ، وهذا تقريرٌ ظاهرٌ في دَفْعِ هذا السؤال[١].

المسألةُ الرابعة: أنَّ الإنشاءَ كما يكونُ بالكلام اللِّسانيِّ، يكونُ بالكلامِ النفسانيِّ، ولذلك صُوَرٌ:

الصورةُ الأولى: أنَّ الله سبحانه وتعالى أنشأ السببيةَ في زوالِ الشمس لوجوب الظُّهْرِ، وأنزلَ القرآن الكريم دالًّا على ما قام بذاتهِ من هذا الإنشاء بقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] فإنَّ الكُتبَ المُنَزَّلةَ عندنا أدِلَّةُ الأحكام لا نَفْسُ الأحكام، وإلَّا يلزمُ اتحادُ الدليلِ والمدلولِ، وقِسْ على ذلك جميعَ الأسبابِ الشرعيةِ، وكذلك القولُ في الشروطِ كالحَوْلِ في الزكاةِ، والطهارةِ في الصلاة، وكذلك الموانعُ الشرعيةُ كالكُفْرِ من الميراث، والحَيْضِ من الصلاة، وغير ذلك من الموانع، وما وردَ من الكتابِ والسنةِ في ذلك إنما هو أدِلَّةٌ على ما قام بذاتِ الله تعالى[٢].

الصورةُ الثانية: الأحكامُ الخمسةُ الشرعيةُ، وهي: الوُجوبُ، والنَّدْبُ، والتَّحريمُ، والكَراهةُ، والإباحةُ، كُلُّها قائمةٌ بذاتِ الله تعالى عند أهل الحقِّ والكتاب والسنة، وغيرُ ذلك من أدلةِ الشرع إنما هي أدلَّةٌ على ما قام بذاتِ الله تعالى من ذلك، وكذلك الواحدُ منا إذا قال لغلامه:

---

(١) قوله: «فإنْ قُلْتَ: فلعلَّ مدرك مالكٍ. . . إلى قوله: دَفْعِ هذا السؤال» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد سبق القولُ في ذلك، وأنَّ المُعْتبرَ العرفُ الوقتيُّ إنْ كان، وإلَّا فالشرعيُّ، وإلَّا فاللُغويُّ، وإلّا فالأَصليُّ، فإنْ أراد ذلك فما قاله صحيح.

(٢) انظر «شرح العقيدة الطحاوية»: ١٩٠ لابن أبي العزِّ الحنفي، ففيه بيان ما يُشْكِلُ من هذه المُعْضلاتِ والدقائق.

أسْرِج الدابةَ، فقد أنشأ في نفسِه إيجاباً وطلباً للإسراجِ قبل الدِّلالةِ عليه بلَفْظِه، وكذلك النهيُ وغيرُ ذلك، غَيْرَ أنَّ إنشاءَ الخَلْقِ لهذه الأمورِ حادثٌ، وفي حَقِّ الله تعالى قديم(١).

فإنْ قُلْتَ: كيف يُتَصَوَّرُ الإنشاءُ القديمُ، وليس في الأَزَلِ مَنْ يُطْلَبُ منه شَيْءٌ؟ ولأنك قَرَّرْتَ في الفَرْقِ بين الإنشاءِ والخبرِ أنَّ الإنشاءَ لا بُدَّ وأنْ يكون طارِئاً على الخبرِ، ووَصْفُ الطروءِ يَأْبَى الأَزَلِيَّةَ.

قلتُ: الجوابُ عن الأولِ: أنَّ الله تعالى يوجبُ في الأَزَلِ على زيدٍ المُعَيَّنَ على تقديرِ وجودهِ مُسْتَجمِعَ الشرائطِ، مُزالَ الموانعِ، وذلك غيرُ ممتنعٍ كما يجدُ أحدُنا في نفسِه طلبَ تحصيلِ العلمِ والفضائلِ مِنْ وَلَدٍ إنْ رُزِقَه، وهو الآن لا وَلَدَ له، فيتقدَّمُ منَّا الطلبُ على وجودِ المطلوب،
١/٢٢ أ وتقدُّمُ الطلبِ/ على المطلوبِ منه لا غَرْوَ فيه(٢).

وعن الثاني: أنَّ ذلك الفرقَ إنّما هو بين الإنشاء والخبرِ اللغويَّيْن باعتبارِ الوضعِ اللغـويِّ، أما في الكلامِ النفسانيِّ فلا ترتيبَ بينهما، بل هما نوعان لمُطلقِ الكلام النفسيِّ، فإنه واحدٌ، ويختلفُ باختلافِ مُتَعلَّقاته، فإنْ تعلَّق بأحدِ النقيضين: الوجود، أو العَدَمِ على وجهِ التَّبَع

(١) قولُه: «المسألة الرابعة... إلى قوله: قديم» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح.

(٢) قولُه: «فإنْ قُلْتُ: كيف يُتَصَوَّرُ الإنشاءِ... إلى آخرِ الجواب الأول» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قوله في هذا الجواب: «على تقديرِ وجوده» إنْ أراد بتقدير الوجود الاحتمال الذي يلزمه التردُّد كما في حقِّنا فليس ذلك بصحيحٍ، وإنْ أراد مجرَّد الإمكان، فذلك صحيحٌ، والمرادُ أنَّ التكليفَ لا يتعلَّقُ إلَّا بما يمكن وجودُه، وليس المرادُ أن يتحقَّقَ وجوده، وحينئذٍ يتعلَّق به التكليف.

فهو الخبرُ، وإن تعلَّق بأحدِهما على وجهِ الترجيحِ، فإن كان في طرفِ الوجودِ فهو الإيجابُ، أو العَدَم فهو التحريمُ، أو تعلَّقَ بالتسوية بينهما فهو الإباحةُ، ولا ترتيبَ بين هذه الأنواع، بل بينها وبينَ أصلِ الكلام رُتْبَةٌ عقليةٌ لا زمانيةٌ، لأنَّ العقل يقضي بتقديمِ العامِّ على الخاصِّ بالرتبةِ تقديماً عقلياً لا زمانياً، فلا تلزمُ منافاةُ الأزلِ للإنشاءِ النفساني، ولا الحدوث[1].

فإن قلْتُ: لم لا يجوزُ أن تكونَ هذه الأمورُ إخباراتٍ عن إرادةِ وقوعِ العقاب على مَنْ خالف وعصى، ولا تكون إنشاءاتٍ؟

قلتُ: ذلك باطلٌ لوجوه: أحدُها: أنَّ الخبرَ يقبلُ التصديقَ والتكذيبَ، وهذه الأمورُ لا تحتملهُما فهي إنشاءات.

وثانيها: أنها لو كانت إخباراتٍ للزِمَ الخُلْفُ فيها لحصولِ العَفْوِ عن العُصاة، إمَّا تفضُّلاً من الله تعالى من غير سَبَبٍ من المكلَّفِ، أو بسببٍ هو التوبةُ، لكنَّ ذلك مُحالٌ على الله تعالى فلا يكونُ خبراً عن ذلك.

وثالثها: أنه قد تقرَّرَ في علمِ الكلامِ: أنَّ إرادة الله تعالى واجبةُ النفوذِ، فلو كانت إخباراتٍ عن إرادةِ العقابِ لوجب عقابُ كلِّ عاصٍ، وليس كذلك لإجماعِنا على حصولِ العفوِ في كثيرٍ من الصُّوَرِ التي لا تُحْصى، والنصوصِ الدالة على ذلك من الكتاب والسنة، كقَوْله تعالى:

---

(١) قوله: «وعن الثاني: أن الفرق. . . إلى قوله: ولا الحدوث» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذا الجوابِ صحيح.

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ وَيَعۡفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الشورى: ٢٥] ولقَوْله عليه السلام: «النَّدَمُ تَوْبةٌ»[١]، و«الإسلامُ يَجُبُّ ما قَبْله»[٢].

الصورةُ الثالثة: قولُه تعالى في جزاءِ الصيد: ﴿يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٍ مِّنكُمۡ﴾ [المائدة: ٩٥] فاختلف العلماءُ فيها، فقال الشافعيُّ رضي الله عنه: لا يُتَصَوَّرُ الحُكْمُ فيما أجمَعَ عليه الصحابةُ رضوان الله عليهم، فإنَّ الحُكْمَ لا بُدَّ فيه من الاجتهادِ، ولا اجتهادَ في مواقع الإجماع لأنه سَعْيٌ في تَخْطِئةِ المُجْمِعين، فيكون العامُّ مَخْصوصاً بصُوَرِ الإجماعِ[٣].

---

(١) حديثُ: «النَّدَمُ توبةٌ» أخرجه الإمام أحمد ٦/ ٣٧ من طريق ابن مسعودٍ بإسنادٍ حسنٍ، وأخرجه ابن ماجه (٤٢٥٢)، وأبو يَعْلى (٤٩٦٩)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ٢/ ١٩٩، وصحَّحه الحاكم ٤/ ٢٤٣، ووافقه الذهبي، وصحَّحه البوصيري في «مصباح الزجاجة» (١٥٢١) وانظر تمام الاحتجاج لصحته في التعليق على «المسند».

(٢) أخرجه أحمد ٢٩/ ٣١٢ وإسناده حسن لأجلِ راشد مولى حبيب بن أبي أوس، وهو في «صحيح مسلم» (١٢١) و«شرح مشكل الآثار» ١/ ٢٤٢ للطحاوي، وصحَّحه الحاكم ٣/ ٢٩٧ وتمام تخريجه في «المسند».

وقولُ القرافيِّ: «فإنْ قُلْت: لم لا يجوزُ أن تكون هذه الأمور... إلى حديث «الإسلام يجبُّ ما قَبْله» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ واضحٌ.

(٣) ذكر ابن كثير في «التفسير» ٣/ ١٩٤: أنَّ مذهبَ الشافعيِّ وأحمد في جزاءِ الصيد أنه يُتَّبَعُ في ذلك ما حكمَتْ به الصحابةُ، وجعلاه شَرْعاً مُقرَّراً لا يُعْدَلُ عنه، وما لم يحكُمْ فيه الصحابةُ يُرْجَعُ فيه إلى عَدْلَيْن. وقال مالكٌ وأبو حنيفةَ: بل يجبُ الحكمُ في كلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ، سواءٌ وُجد للصحابةِ في مِثْلِه حُكْمٌ أم لا، لقوله تعالى: ﴿يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٍ مِّنكُمۡ﴾. قال الجصَّاص في تفسير هذه الآية ٢/ ٤٧٣: وقوله تعالى: ﴿يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٍ مِّنكُمۡ﴾ يحتملُ القولَيْن جميعاً من القيمة أو النظير من النَّعَمِ، لأنَّ القِيَمَ تختلفُ على حسبِ اختلافِ أحوالِ الصيد، فيُحتاجُ في كلِّ حينٍ وفي كلِّ صَيْدٍ إلى استئنافِ حُكْمِ الحَكمَيْن في تقويمه. ثم أجرى هذا التفريع في الحكم بالنظير وأنه ممّا يُحتاج فيه إلى اجتهادِ الحَكمَيْن.

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: النصُّ باقٍ على عُمومه، غَيْرَ أنَّ الواجِبَ في الصيد إنما هو القيمةُ على طريقِ التأصُّل، ويدلُّ على ذلك أمورٌ:

أحدُها: قولُه تعالى: ﴿فجزاءُ مثلِ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] فجعلَ الجزاءَ للمِثْلِ[1] لا للصيدِ نفسه، فالنَّعَمُ واجبةٌ في المِثْل الذي هو القيمةُ لا الصَّيْدِ نفسِه.

وثانيها: أنه لو حُمِلَ الجزاءُ على الصيد نفسِه لزِمَ التخصيصُ، وعلى ما ذكرنا لا يلزَمُ التخصيصُ، وذلك لأنَّ قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: ٩٥] عامٌّ في جميع أنواع الصيدِ، فلو حُمِلَ الجزاءُ على الصيدِ خرجَ منه ما لا مِثْلَ له من النَّعَمِ كالعصافيرِ والنملِ وغيرِها، وإذا قُلْنا بالقيمةِ وجبَ في جميعِ ذلك القيمةُ فلا تخصيصَ، وهو أَوْلى فيجبُ المصيرُ إليه.

وثالثها: أنَّ الله تعالى اشترطَ الحَكَمَيْن، وذلك إنما يتأتَّى إذا قُلْنا بالقيمةِ، فإنه لا يلزَمُ من إجماعِ الصحابة رضوان الله تعالى عليهم على تقويم صيد أنْ لا نُقَوِّمَه نحن بعد ذلك، لأَنَّ أفرادَ النوعِ الواحدِ تختلفُ قيمتُها، ولا يُغْني تقويمٌ عن تقويمٍ، فيبقى العمومُ على عُمومهِ في الصحابة ومَنْ بعدهم، أما لو جَعَلْنا في الصيدِ الجزاءَ مع أنّهم قد أجمعوا على أنَّ في الضَّبُعِ شاةً، وفي البقرةِ الوحشية بقرةً، وفي النعامةِ بَدَنةً، وغَيْرَ ذلك من الصُّوَرِ التي يُفْرَضُ حُصولُ الإجماع فيها، فإن ذلك يتعيَّنُ، ولا يَبْقى للحُكْمِ منا والاجتهادِ بعد ذلك معنىً البتَّةَ، إلَّا في الصُّوَرِ التي

---

(١) هذا على قراءة ﴿فجزاءُ مِثْلِ﴾ على الإضافة من غير تنوينٍ في «جزاء» وهي قراءةُ غيرِ الكوفيين كما في «الكشف عن وجوه القراءات» ١/ ٤١٨ لمكي بن أبي طالب.

لم يَقَعْ فيها إجماعٌ كالفيلِ وغيرِه من أَفرادِ الصيد، فيلزَمُ التخصيصُ وهو على خلافِ الأصل.

ورابعُها: أنه مُتلَفٌ من المُتلَفاتِ، فتجبُ فيه القيمةُ كسائرِ المُتْلَفات[١].

وقال مالكٌ رحمه الله[٢]: الواجبُ في الصيدِ مِثْلُه من النَّعَمِ بطريقِ الأصالة، ثم يُقَوَّمُ الصيدُ، ويقَعُ التخييرُ بين المِثْلِ والإطعامِ والصومِ كما تقرَّر في كُتب الفقه، وهذا هو الصحيحُ.

والجوابُ عمَّا قاله الشافعي رضي الله عنه: ما تقرَّر من الفَرْقِ بين الفتوى والحُكْمِ، وبين المُفتي والحاكم، مِن أنَّ الحُكْمَ إنشاءٌ لنَفْسِ ذلك الإلزام إنْ كان الحُكْمُ فيه، أو لنَفْسِ تلك الإباحةِ والإطلاق إن كان الحُكْمُ فيها كحُكْمِ الحاكم بأنَّ المَواتَ إذا بَطَلَ إحياؤه صار مُباحاً لجميع الناس، والفَتْوى بذلك إخبارٌ صِرْفٌ عن صاحبِ الشرع، وأنَّ الحاكمَ مُلْزِمٌ والمُفْتي مُخبرٌ، وأنَّ نِسْبَتَهُما لصاحبِ الشرع كنِسْبَةِ نائبِ الحاكم والمترجم عنه، فنائبُه يُنْشىء أحكاماً لم تتقرَّرْ عند مُسْتَنيبهِ، بل يُنْشِئها على قواعده كما يُنْشِئها الأصلُ، ولا يحسُنْ من مُسْتنيبه أن يُصَدِّقَه فيما حكمَ به ولا يُكَذِّبه، بل يُخَطِّئَه أو يُصَوِّبَه باعتبار المُدْرَكِ الذي اعتمده، والمُتَرْجِمُ يُخبرُ عما قاله الحاكم لمن لا يعرفُ كلامَ الحاكم لِعُجْمَةٍ، أو لغيرِ ذلك من موانعِ الفَهْم، فللحاكم أن يُصَدِّقَه إن صدق، ويُكَذِّبَه إن كَذَبَ، وهذا المُتَرْجِمُ لا يُنْشىء حُكماً، بل يُخبرُ عن الحاكم فقط. وقد وضَعْتُ/ في هذا الفرق كتاباً سَمَّيْتُه «الإحكام في الفَرْق بين الفتاوى ٢٣/أ

(١) انظر «بدائع الصنائع» ٢/ -٤٣ للكاساني حيث احتجَّ لمذهبه في هذه المسألة.

(٢) انظر «الذخيرة» ٣/ ٣٢٩ للقرافي، حيث ذكر مذهبَ المالكية، واستوفى الردَّ على مذهبِ الأحناف.

والأحكام، وتصرُّفِ القاضي والإمام» وفيه أربعون مسألةً تتعلَّقُ بتحقيقِ هذا الفرق، وهو كتابٌ نفيسٌ.

إذا تقرَّرَ معنى الحُكْمِ، فالحَكَمانِ في زماننا يُنْشئان الإلزامَ على قاتلِ الصيد، فإن كانت الصورةُ مُجْمَعاً عليها كان الإجماعُ مُدْرَكاً لهم، ومع ذلك فهم مُنْشئون، وإن لم يكن فيها إجماعٌ فهو أظهَر، ويعتمدون على النصوصِ والأَقْيسَةِ، فلا حاجةَ إلى التخصيصِ، بل يبقى النصُّ على عُمومهِ، والحكمُ في زمانِنا عامٌّ في الجميع.

والجوابُ عمَّا قاله أبو حنيفة: أنَّ الآية قُرئت ﴿فَجَزَآءٌ﴾ بالتنوين، فيكونُ الجزاءُ للصيدِ و﴿مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ نَعْتٌ له، ويكونُ الواجبُ هو المِثْلَ من النَّعَم، والقِراءتان مُنَزَّلتان في كتاب الله تعالى، غَيْرَ أنَّ قراءةَ التنوين صريحةٌ فيما ذكرناه، وقراءةُ الإضافة محتملةٌ لما ذكرناه ولِما ذكَرْتُموه، فيجبُ حملُها على ما ذكَرْناه جَمْعاً بين القراءتين، وهو أوْلى من التعارض.

وعن الثاني: أنَّ الضميرَ في قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ﴾ يُحْمَلُ على الخصُوص، ويبقى الظاهرُ على عُمومه من غيرِ تخصيصٍ كما في قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾[البقرة: ٢٣٧] [خاصٌّ] بالرشيدات، والمُطَلَّقاتُ على عمومِ من غيرِ تخصيصٍ، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] خاصٌّ بالرَّجْعِيَّاتِ مع بقاءِ المُطلقاتِ على عُمومه.

وعن الثالثِ: ما تقدَّم مِنْ [أنَّ] الحَكَمَيْن يُنْشِئان الإلزامَ، وأنه لا يُنافي حُكْمَ الصحابةِ رضوانُ الله عليهم، ولولا ذلك لكان حُكْمُ الصحابةِ رضي الله عنهم ردّاً على رسولِ الله ﷺ، فإنه عليه السلام حكم في الضَّبُعِ بشاةٍ[1]، وقد حكم فيها الصحابةُ أيضاً، فلولا ما ذكرناه لامتنعَ حُكْمُهم.

(١) أخرج ابن ماجه (٣٠٨٥) من حديث جابر بن عبد الله قال: جعل رسولُ الله ﷺ في الضَّبُع يُصيبُه المُحْرِمُ كَبْشاً، وجعله من الصيد». وصحَّحه ابن خزيمة (٢٦٤٦) =

وعن الرابع: أنَّ جزاءَ الصيدِ ليس من باب الجوابرِ، بل من بابِ الكفَّاراتِ، لقوله تعالى: ﴿أَوْ كَفَّـٰرَةٌ طَعَامُ مَسَـٰكِينَ﴾ [المائدة: ٩٥] فسمَّاه كفَّارةً، فبطل القياسُ. إذا تقرَّرتِ المذاهبُ والمداركُ وأجوبتُها. وتعيَّن الحقُّ أنه إنشاءٌ في الجميعِ، كانت هذه المسألةُ من مسائلِ الإنشاء، فتفطَّنْ لها فهي مُشْكِلةٌ جداً، ومن لم يُحِطْ عِلْماً بحقيقةِ حُكْمِ الحاكمِ، ويَعْلَمِ الفَرْقَ بينه وبين المُفْتي علماً واضحاً أشْكَلَتْ عليه هذه المسألةُ، وتعذَّرَ عليه الجوابُ عن إجماعِ الصحابة رضوان الله عليهم، وكيف يُجْمَعُ بين الإجماعِ السابقِ والحُكْمِ اللاحق[1].

المسألةُ الخامسة: اختلف العلماءُ في المُطَلِّقِ بالقلبِ من غير نُطْقٍ، واختلفت عباراتُ الفقهاءِ فيه، فمنهم مَنْ يقول/: في الطلاقِ بالنيةِ قولان ٢٣/ب وهم الجمهور، ومنهم مَنْ يقول: من اعتقد الطلاقَ بقَلْبِه ولم يَلفُظْ به بلسانه، ففيه قولان، وهذه عبارةُ صاحبِ «الجلَّاب»[2]، والعبارتان غيرُ مُفْصِحَتَيْن عن المسألة، فإنَّ مَنْ نوى طلاقَ امرأتِه وعزَم عليه وصَمَّم، ثم

= وقال في روايته: «كَبْشاً نجدياً»، وعند الدارقطني ٢/ ٢٤٥: «كبشٌ مُسِنٌّ» وضعَّفها الحافظ عبد الحق في «الأحكام الوسطى» ٢/ ٣٣٠.

وأخرجه أبو داود (٣٨٠١) من حديث جابر قال: «سألتُ رسولَ الله ﷺ عن الضَّبُع، فقال: «هو صَيْدٌ، ويُجْعَلُ فيه كبشٌ إذا صاده المُحْرِم» وصحَّحه الترمذي (٨٥١) باختلافٍ في اللفظ، وقال: والعملُ على هذا الحديثِ عند بعضِ أهلِ العلم في المُحرِمِ إذا أصاب ضَبُعاً، أنَّ عليه الجزاء. وانظر «بيان الوهم والإيهام» ٣/ ٤٧٢ للحافظ ابن القطَّان.

(١) قوله القرافيِّ: «الصورةُ الثالثة... إلى قوله: والحُكْمِ اللاحق» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ترجيحِ المذهبِ، والفَرْقِ بين الفَتْوى والحُكْمِ وتخريجِ الجواب عن ذلك ظاهرٌ، والله أعلم.

(٢) سبقت الإشارةُ إلى أن المراد بهذه العبارة كتاب «التفريع» لأبي القاسم الجلَّاب.

بدا له لا يلزَمُه طلاقٌ إجماعاً، فقولُهم: في الطلاقِ بالنيةِ قولان متروكُ الظاهرِ إجماعاً، وكذلك من اعتقدَ أنَّ امرأتَه مُطَلَّقةٌ، وجزم بذلك، ثم تبيَّنَ له خلافُ ذلك لم يلزَمْه طلاقٌ إجماعاً، وإنما العبارةُ الحسنةُ ما أتى بها صاحبُ «الجواهر»، وذكر أنَّ ذلك معناه الكلامُ النفسانيُّ، ومعناه: إذا أنشأَ الطلاقَ بقلبِهِ بكلامِهِ النفسانيِّ، ولم يتلفَّظْ به بلسانه فهو موضعُ الخِلافِ، وكذلك أشار إليه القاضي أبو الوليد ابن رشد وقال[1]: إنهما إن اجتمعا ـ أعني النفسانيَّ واللسانيَّ ـ لزِمَ الطلاقُ، وإن انفرد أحدُهما عن صاحبه، فقَوْلان، فصارت النيةُ لفظاً مشتركاً فيه بين معانٍ مختلفةٍ في اصطلاح أرباب المذهب، يُطْلَقُ على القصدِ والكلامِ النفسانيِّ فيقولون: صريحُ الطلاقِ لا يحتاجُ إلى النيةِ إجماعاً، وهو يحتاجُ إلى النيةِ إجماعاً، وفي احتياجِهِ إلى النية قولان، وهو تناقضٌ ظاهرٌ، لكنهم يريدون بالأولِ قَصْدَ استعمالِ اللفظِ في موضوعه، فإنَّ ذلك إنما يُحتاجُ إليه في الكنايةِ دون الصريح، ويريدون بالثاني القَصْدَ للنُّطْقِ بصيغةِ الصريح احترازاً عن النائم ومَنْ يَسْبِقُه لسانُهُ، ويريدون بالثالثِ الكلامَ النفسانيَّ، وقد بسطتُ هذه المباحثَ في كتاب «الأُمنِية في إِدراك النية»[2].

إذا تقرَّرَ أنَّ الطلاقَ ينشأُ بالكلامِ النفسانيِّ، فقد صارت هذه المسألةُ من مسائلِ الإنشاءِ بكلامِ النفس. وكذلك اليمينُ أيضاً وقع الخلافُ فيها: هل تنعقدُ بإنشاءِ كلامِ النفسِ وحْدَه، أو لا بُدَّ من اللفظِ؟ وبهذا التقريرِ يظهَرُ فسادُ قياسِ مَنْ قاسَ لزومَ الطلاقِ بكلامِ النفسِ على الكُفرِ والإيمانِ، فإنَّهما يكفي فيهما كلامُ النفس، وقع ذلك في «الجلاَّبِ» وغيرِه؛ ووَجْهُ الفسادِ: أنَّ هذا إنشاء، والكفرُ لا يقعُ بالإنشاءِ، وإنما يقعُ

(١) انظر كلامه في «المقدّمات»: ٣٨٢.

(٢) وهو مطبوع، وانظر كلامه فيه ص: ٢٥-٢٦.

بالأَخبار والاعتقادِ، وكذلك الإيمانُ والاعتقادُ من بابِ العلومِ والظنونِ لا من باب الكلام، وهما بابان مُختلفان، فلا يُقاسُ أحدُهما على الآخر، ومن وجهٍ آخرَ هو أنَّ الصحيحَ في الإيمانِ أنه لا يكفي فيه مجرَّدُ الاعتقادِ، بل لا بُدَّ من النطقِ باللسانِ مع الإمكانِ على مشهورِ مذاهبِ العُلماءِ[(١)]/ كما حكاه القاضي عياض في «الشفا»[(٢)]، وغيرُه، فينعكسُ ٢٤/أ هذا القياسُ على قائسِه على هذا التقرير، ويقول: وجبَ أن يفتقرَ إلى اللفظِ قياساً على الإيمانِ بالله تعالى إن سُلِّمَ له أنَّ البابين واحدٌ، فكيف وهما مختلفان والقياس إنما يجري في المتماثلات[(٣)]؟.

المسألةُ السادسة في بيانِ الفرقِ بين الصِّيَغِ التي يقَعُ بها الإنشاءُ الواقعُ اليومَ.

في العادةِ أَنَّ الشهادةَ تصِحُّ بالمضارعِ دون الماضي واسمِ الفاعل، فيقولُ الشاهد: أَشهَدُ بكذا عندكَ أَيَّدَكَ الله، ولو قال: شهِدْتُ بكذا، أو: أنا شاهدٌ بكذا لم يُقْبَلْ منه، والبَيْعُ يصحُّ بالماضي دون المضارعِ عَكْسَ الشهادة، فلو قال: أبيعُك بكذا، أو قال: بائعُك بكذا لم ينعَقِد البيعُ عند مَنْ يعتمدُ على مراعاةِ الألفاظ كالشافعي، ومَنْ لا يعتبرُها لا كلامَ معه

---

(١) ويستدلون بقوله ﷺ فيما ثبت عند البخاري (٢٥) ومسلم (٢٢) وغيرهما: «أُمِرْتُ أن أُقاتِلَ الناسَ حتى يقولوا: لا إله إلّا الله» قال النووي في «شرح صحيح مسلم» ١/ ٢٤٤: وفيه: أنَّ الإيمانَ شَرْطهُ الإقرارُ بالشهادتَيْن مع اعتقادهما واعتقادِ جميعِ ما أتى به رسولُ الله ﷺ.

(٢) «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» ٢/ ٧-٨ للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى اليَحْصُبيِّ إمام المالكية في زمانه، وصاحب المصنَّفات الجليلة في الفقه والحديثِ المتوفى عام (٥٤٤هـ)، له ترجمة في «سير أعلام النبلاء» ٢٠/ ٢١٢، و«وفيات الأعيان» ٣/ ٤٨٣.

(٣) عقَّب ابن الشاط على المسألةِ الخامسة بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ ظاهر.

وإنشاءُ الطلاقِ يقعُ بالماضي، نَحْوُ: طلَّقْتُكِ ثلاثاً، واسمِ الفاعل، نَحْوُ: أنتِ طالقٌ ثلاثاً دون المضارع، نَحْوُ: أُطَلِّقُك ثـلاثاً، وسَبَبُ هذه الفروقِ بين الأبواب النقلُ العُرْفيُّ من الخبرِ إلى الإنشاء، فأيُّ شيءٍ نقَلَتْهُ العادةُ لمعنى، صارَ صريحاً في ذلك المعنى بالوضعِ العُرْفيِّ، فيعتمدُ الحاكمُ عليه لصراحتهِ، ويستغني المُفتي عن طلبِ النيةِ معه لصراحتهِ أيضاً. وما هو لم تنقُلْه العادةُ لإنشاءِ ذلك المعنى يتعذَّرُ الاعتمادُ عليه لعدمِ الدلالةِ اللغويةِ والعُرْفيَّة، فنقَلت العادةُ في الشهادةِ المضارعَ وحده، وفي الطلاقِ والعَتاقِ اسمَ الفاعلِ والماضي، فإن اتفقَ وقتٌ آخَرُ تحدُثُ عادةٌ أخرى تقتضي نَسْخَ هذه العادة، وتَجَدُّدَ عادةٍ أخرى، اتَّبعْنا الثانيةَ، وترَكْنا الأولى، ويصيرُ الماضي في البيع، والمضارعُ في الشهادةِ على حسب ما تُحَدِّدُه العادةُ، فتأمَّلْ ذلك واضبِطْه، فمَنْ لم يعرِف الحقائقَ العُرْفيةَ وأحكامَها يُشْكِلْ عليه الفرقُ، وبهذا التقرير يظهَرُ قولُ مالك رحمه الله: ما عدَّه الناسُ بيعاً فهو بَيْعٌ، نظراً إلى أنَّ المُدْرَكَ هو تجدُّدُ العادة، غَيْرَ أنَّ للشافعيةِ أن يقولوا: أن ذلك مُسَلَّمٌ، ولكنْ يُشْترطُ وجودُ اللفظِ المنقولِ، أمَّا مُجرَّدُ الفعلِ والمعاطاةِ الذي يقصدُه مالك فممنوع(١).

فصلٌ: قد تقَدَّم تذييلُ الإنشاء بمسائلَ تُوَضِّحُه وهي حَسَنَةٌ في بابِها، فَنُذيِّلُ الخبرَ أيضاً بثمانِ مسائلَ غريبةٍ مُسْتحسنةٍ في بابها تكونُ طُرْفَةً للواقفِ عليها.

المسألة الأولى: إذا قال: كلُّ ما قُلْتُه في هذا البيت كَذِبٌ، ولم يكن قال شيئاً في ذلك البيت، قيل: هذا القولُ يلزَمُ منه أَمرانِ مُحالانِ عقلاً:/ ٢٤/ب

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ السادسة بقوله: ما قاله في هذه المسألةِ من اعتبارِ مُعيَّناتِ الألفاظِ مبنيٌّ على مذهبِ من يشترطُها كما قال، فيصحُّ تنقُّلُ العاداتِ فيها بحَسْبِ العُرْفِ الحادثِ كما ذكر، والله أعلم.

أحدهما: ارتفاعُ الصدقِ والكَذِبِ عن الخبر، وهما خِصِّيصةٌ من خَصائصه، وارتفاعُ خِصِّيصةِ الشيءِ عنه مع بقائه مُحالٌ؛ بيانُه: أنَّ هذا الخبرَ لا يكون صِدْقاً، لأَنَّ الصِّدْقَ هو الخبرُ المُطابِقُ، والمطَابَقَةُ أمرٌ نِسْبيٌّ لا يكونُ إلَّا بين شيئين، ولم يتقدَّمْ له في هذا البيتِ خبرٌ آخَرُ حتى تقعَ المطابقةُ بينه وبين هذا الخبرِ، فلا يكون صِدْقاً. وأما أنَّه ليس بكذبٍ، فلأنَّ الكذِبَ هو عدمُ المطابقةِ بين الخبرِ والمُخْبَرِ عنه، وعدمُ المطابقةِ بين الشيئين فَرْعُ تَقَرُّرِهما، ولم يتقدَّمْ في هذا البيت خبرُ صِدْقٍ حتى يكون الإخبارُ عنه بأنَّه كذِبٌ كَذِباً[1]، فلا يكون هذا الخبرُ صدقاً ولا كَذِباً، وهو محالٌ لأنَّه خبرٌ، والخبرُ لا بدَّ أنْ يكون صِدقاً أو كذِباً.

والمحالُ الثاني: أنَّه يلزَمُ من هذا الخبر ارتفاعُ النقيضين، وارتفاعُهما مُحالٌ عَقْلاً، [لأنه خبرٌ، والخبرُ لا بد أن يكون صِدْقاً أو كَذِباً]؛[2] بيانُه: أنَّ الصدقَ عبارةٌ عن المُطابقة، والكذِبَ عدم المطابقةِ، والمطابقةُ وعدمُها نقيضان، وقد تقدَّمَ أنَّ هذا الخبرَ ليس بصدقٍ ولا كذبٍ، فيكون النقيضان قد ارتفعا عنه، وهو محالٌ. وهذا السؤال من الأسئلةِ الصعبةِ الدقيقةِ التي يحتاجُ الجوابُ عنها إلى فكرٍ دقيقٍ ونظرٍ عَويص[3].

والجوابُ: أنَّا نختارُ أنَّ هذا الخبرَ كذبٌ، وتقريرُه: أَنَّ الكذِبَ هو القولُ الذي ليس بمطابقٍ، وعدمُ المطابقةِ يصدُقُ بطريقين: أَحدُهما: أن يُوْجَدُ في نفسِ الأمرِ المُخْبَرِ عنه على خلافِ ما في الخبرِ كمَنْ قال: زيدٌ قائمٌ وهو ليس بقائمٍ، فهذا كذِبٌ، لأنَّه قَوْلٌ غيرُ مطابقٍ.

---

(١) في الأصل صِدْقاً، وهو خطأ، وسياقُ الكلام دالٌّ على ذلك.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

(٣) علَّق ابن الشاط على هذه المسألةِ بقوله: ما قاله من لزومِ ارتفاعِ الصدقِ والكذِب عن هذا الكلامِ ظاهر.

وثانيهما: أن لا يُوجدَ في نفسِ الأمر شيءٌ البتَّةَ، فيصدُقُ أيضاً عدمُ المطابقةِ لعدَمِ ما يطابقهُ الخبرُ لا لمخالفتهِ لِما وُجِدَ، كما أنَّ الله تعالى لو خَلق زيداً وحده في العالم صَدَقَ عليه أنَّه لم يُوافِقْ أحداً في معتقده، وأنه لم يخالِفْ أحداً في معتقده، فإنَّ الموافقةَ والمخالفةَ للغيرِ فَرْعُ وجودِ ذلك الغيرِ، فإذا لم يُوجدْ ذلك الغيرُ انتفتِ الموافقةُ له والمخالفةُ. كذلك نقولُ هٰهنا: لما لم يُوجَدْ خبرٌ آخَرُ في هذا البيت، صدَقَ على هذا الخبر، وهو قولُه: «كلُّ ما قُلْتُه في هذا البيت كذِبٌ» أنه غيرُ مُطابقٍ لانتفاءِ ما تقعُ المطابقةُ معه، فهو كذبٌ جَزماً، ولذلك ينبغي لك أنْ تفهَمَ من قولنا: إنَّ الكذِبَ هو القولُ الذي ليس بمُطابقٍ هذا المعنى العامَّ الذي يصدقُ بطريقَيْن، وُجِدَ شيءٌ يُخالفُه الخبرُ، أو لم يُوجَدْ شيءٌ البتَّةَ، غيرَ أنَّ
٢٥/أ غالبَ الاستعمالِ/ هو القسم الأول، والمذهبُ المشهورُ أنَّه لا واسطةَ بين الصدقِ والكذِبِ بناء على هذا المعنى العامِّ.

وكذلك نُجيبُ عن ارتفاع النقيضين بأن نقولَ: الواقع منهما عدمُ المُطابقةِ بالتفسيرِ العامِّ المتقدِّم ذِكْرُه[1]، ومِثْلُ هذا الخبرِ قولهُ: كُلُّ ما

(١) قولُ القرافيِّ: «والجوابُ أنَّا نختارُ. . إلى قوله: بالتفسير العامِّ المتقدِّم ذكره» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هو جوابٌ حَسَنٌ، غيرَ أنَّه يبقى إشكالٌ آخَرُ، وهو ما إذا قال: كُلُّ ما قلتُه في هذا البيتِ فهو كذِبٌ، ثم قال: كلُّ ما قُلْتُه في هذا البيتِ فهو صِدْقٌ، فإنَّ الصدقَ والكذِبَ خبران، وقد أُخْبِرَ بهما عن مُخْبَرٍ واحد، فلا بُدَّ أن يُصَدَّقَ أَحَدُ خبرَيْه، ويُكَذَّبَ الآخَرُ، وإلَّا أدَّى ذلك إلى اجتماعِ الضِّدَّين. وقياسُ الجوابِ الذي ذكره يقتضي أنه إذا قال: كلُّ ما قلتُه في هذا البيت فهو صِدْقٌ: أنَّ خبرَه ذلك كذبٌ إذا كان لم يقُلْ في ذلك البيت شيئاً، فلازِمُ ذلك: أنَّ إخبارَه عما قاله في البيت بأنه صِدقٌ، وبأنه كذبٌ إخبارٌ كَذِبٌ، فقد اجتمع الضِّدان، والجوابُ عن هذا الإشكالِ: أن الضدَّيْن لم يجتمعا في ثبوتٍ وذلك هو الاجتماعُ المُمْتَنِع، وأما الاجتماعُ في النفي فغيرُ مُمْتنعِ، وكَوْنُ كِلا الخبرين كذِباً نَفْيٌ، لكن=

تكلَّمْتُ به في جميعِ عُمُري كذِبٌ، وكان لم يكذِبْ قطُّ، فإنَّ هذا الخبرَ كذِبٌ قَطْعاً، لأنه [إن] أراد الأخبارَ المتقدِّمة في عُمره فهو كاذب، لأنَّها كانت صِدْقاً[1]، وإن أراد هذا الخَبرَ الأخيرَ وحْدَه، فهو ليس بصدقٍ، لعَدَمِ خبرٍ آخَرَ يُطابقُه[2]، وهو قد أخبرَ أنه غيرُ مطابقٍ لنفسِه، فهو مُخْبِرٌ

= يبقى أن يقال: اجتماعُ الضدَّين في الانتفاءِ غيرُ مُمْتنعٍ إذا كانا غيرَ مُنْحصرَيْن، بل يكون لهما ضِدٌّ ثالثٌ، أمَّا إذا كانا منحصرَيْن فهما كالنقيضَيْن لا يصحُّ اجتماعُهما في ثبوتٍ ولا انتفاءٍ، والصدقُ والكذِبُ مُنحصرانِ، فلا يصحُّ ثبوتُهما لخبرٍ واحد، ولا انتفاؤهما معاً، وبالجملةِ المسألةُ مُشْكِلةٌ بناءً على كَوْنِ الخبرِ لا بد أن يكون صِدْقاً أو كذِباً.

أما إذا قال قائلٌ: يكون في الأخبارِ ما ليس بصدقٍ ولا كذبٍ، فقول القائل: كلُّ ما قُلْتُه في هذا البيت كذِبٌ، أو: كُلُّ ما قُلتُه في هذا البيت صِدْقٌ، من هذا الضَّرْبِ الذي تعرَّى عن الصدقِ والكذِبِ، فلا يلزَمُ على مُقتضى قوله إشكالٌ، ويكونُ الخبرُ ثلاثةَ أقسامٍ: صدقٌ، وكذِبٌ، ولا صِدْقٌ ولا كَذِبٌ، وتقريرُ ذلك بأنَّ الخبرَ إمَّا أن يكونَ عن مُخْبَرِه لا بالوقوعِ ولا بعَدَمِ الوقوع، وإما أن يكونَ بالوقوعِ أو بعدمِ الوقوع، فإن كان الخبرُ عن مُخْبَرِه لا بالوقوعِ، ولا بعَدمِ الوقوعِ فهذا الخبرُ لا يتَّصفُ لا بالصدقِ ولا بالكذبِ، وإن كان الخبرُ عن مخبرِه بالوقوعِ أو بعَدمِ الوقوع، فإما أن يُطابقَ أو لا يُطابق، فإنْ طابقَ فهو الصدقُ، وإن لم يطابق فهو الكذبُ، وبهذا التقرير تصحُّ القسمةُ المنحصرةُ، ويبطلُ حينئذٍ حدُّ الخبرِ، أو رَسْمُه بأنه: القولُ الذي يلزَمُه الصِّدْقُ أو الكذبُ، ويُحدُّ أو يُرْسَمُ بأنه: القولُ الذي يقصِدُ قائلُه به تعريفَ المخاطَبِ بأمرٍ، إما هذا أو ما يُشْبِهُه أو يُقاربه، فإن قيل: التعريفُ هو الإخبارُ ففيه حدُّ الشيءِ بنفسِه، فالجواب: أنَّ هذه الرسومَ تقريبٌ لا تحقيقٌ، والتحقيقُ أنَّ الخبرَ معروفٌ، وغيره وهو المسمَّى بالإنشاء معروفٌ. والله أعلم.

(١) قال ابن الشاط: ما قاله في ذلك صحيح.

(٢) قولُ القرافي: «وإن أراد هذا. . . إلى يطابقه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما ذكرَه من احتمالِ إرادةِ هذا الخبرِ بعيدٌ جدّاً، لأن لفظةَ «كلُّ ما» للعمومِ، وهي نصٌّ فيه لا سيَّما مع اقترانها بقوله: «في جميع عمري» والذي يتَّجه أنْ يُقالَ: إنْ أرادَ أنَّ =

أنَّ خبرَه هذا الأخيرَ خبران: أحدُهما غيرُ مطابقٍ للآخَرِ، وهو ليس خبرَيْن فيكونُ كذِباً قطعاً، سواءٌ أراد الأخبارَ المتقدِّمة، أو أرادَ هذا الخبرَ، هذا الذي ادَّعاه الإمامُ فخرُ الدين(١) وغيرُه(٢)، والذي أَعْتَقِدُه: أنَّ هذا الخبرَ لا يُقْطَعُ بكَذِبه، لجوازِ أن يُريدَ الخبرَ الأخيرَ وحدَه، ويكونَ عَدَمُ مطابقتهِ لعدمِ ما يُمْكِنُ المطابقةُ معه، فهو غيرُ مُطابقٍ بالمعنى الأعمِّ كما تقدَّم تقريرُه، فقولُه: إنه كَذَبَ، صِدْقٌ على هذا التقرير، فلا يُقْطَعُ بكَذِبِ هذا الخبرِ لهذا الاحتمال(٣).

= كلَّ ما قاله ما عَدا هذا الخبرَ، فهو كاذبٌ لصِدْقهِ فيما قال، وإن أراد حتى هذا الخبر، فهو كاذبٌ أَيضاً لا لعَدَمِ خبرٍ يطابقُه هذا الخبرُ، بل لإخبارهِ بقَضيّةٍ كُلِّيةٍ تقتضي شمولَ الكذبِ جميعَ أقوالهِ في جميعِ عُمُرِه، وقد فُرِضَ صادِقاً فيما عدا هذا الخبرَ.

(١) هو الإمام النظَّار المفسِّرُ الأُصوليُّ أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، صاحبُ «التفسير الكبير» من أذكياءِ المتكلِّمين، وله في العقلياتِ مصنَّفاتٌ، وكتابُه «المحصول في علم الأصول» من الكتب المعتمدة في هذا الفن، تصدَّى لشرحه غير واحدٍ من الفحول منهم الإمام القرافي، والرازي ممَّن توغَّل في الكلامِ، ولكنَّه اعترف في نهاية عمره بالحَيْرة التي تستبدُّ بالمتكلمين، ورجع إلى طريقة السلفِ في الاعتقاد، مات سنة (٦٠٦هـ)، له ترجمة في «طبقات السبكي» ٥/ ٣٣، و«سِير أعلام النبلاء» ٢١/ ٥٠٠.

(٢) انظر بَسْط هذه المسألة في «المحصول» بشرح القرافي الموسوم بـ«نفائس الأصول في شرح المحصول» ٦/ ٢٨٩٨ وما بعدها.
وقولُ القرافي: «وهو قد أخبر... إلى قوله: ادَّعاه فخر الدين وغيره» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يلزم من إخباره أن هذا الخبرَ غيرُ مطابقٍ لنَفْسِه أن يكون مُخبِراً أنَّ خَبَرَهُ خبَران.

(٣) قولُه: «والذي اعتقده.. إلى قوله: هٰذا الاحتمال» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد سبق أنَّ هذا الاحتمال كالممتنعِ مع أنَّ فيه أمراً آخَرَ، وهو أنَّ هذا الخبرَ بعَيْنِهِ صِدْقٌ وكَذِبٌ معاً، وذلك لا يصِحُّ أصلاً، وما سبَبُ هذا الارتباكِ والتخبُّطِ الذي لا=

فإنْ كَذَبَ في جُملةِ عُمرِه، أو في جميعِ ما قاله في هذا البيت، ثم قال: كلُّ ما تكلَّمْتُ به في عُمري صِدْقٌ، أو جميعُ ما قُلْتُه في هذا البيت صِدْقٌ، فإن أراد ما تقدَّم منه قبل هذا الخبرِ فهو كاذبٌ قَطْعاً، وإن أراد هذا الخبرَ فهو كاذبٌ أيضاً، لأنَّ الصدقَ مطابقةُ الخبرِ لغيرِه، والخبرُ عن الخبرِ بأنه صِدقٌ يَقْتضي تقدُّمَ رُتْبةِ المُخْبَرِ عنه عن الخبر، وتأخُّرُ الشيءِ عن نفسهِ بالرتبةِ مُحالٌ، وإن أراد المجموعَ من الأخبارِ المتقدِّمةِ وهذا الخبرَ، فالمطابقةُ لم تحصُلْ أيضاً في الجميعِ، فهو كذِبٌ أيضاً وكَذِبٌ، ولم يتأتَّ لنا هٰهُنا في الخبرِ الأخير ما تأتَّى لنا فيه إذا قال: أنا كاذبٌ فيه، لأنَّ الصدقَ يُشْتَرطُ فيه المطابقةُ، فيُحتاج فيه إلى شيئين حتى تحصلَ المطابقةُ بينهما. أما إذا قال: أنا كاذبٌ فيه، فقد ادَّعى عَدَمَ المطابقةِ، وهي تصدُقُ بطريقين: إما بمُخْبَرٍ عنه غيرِ مطابق، وإما بعَدَمِ المُخْبَرِ عنه بالكُلِّية كما تقدَّم تقريره، فلا جَرَمَ أمكَنَنا أن نجعلَ الخبرَ الواحد كَذِباً، ولم يُمْكِنّا أن نجعله صدقاً[1]، فتأمَّلْ هذا الفرقَ، ولاحِظْ فيه أنَّ الكذبَ أعمُّ، والأعمُّ قد يُوجدُ حيث لا يوجدُ الأخصُّ.

وأما الإمامُ فخرُ الدين وغيرُه فقد سَوَّى بين البابين، وقَصَرَ الكذبَ في عدمِ المُطابقةِ على أحَدِ قِسْمَيْه وقال: إذا قال: أنا كاذبٌ في الخبرِ الأخير هو كاذبٌ لتأخُّرِ الخَبَرِ عن المُخْبَرِ عنه بالرتبة/ ، وتأخُّرُ الشيءِ عن ٢٥/ ب

= يُعْقَلُ إلَّا التزامُ أنَّ الخبرَ لا يخلو عن الصدقِ والكَذِبِ، وأما إذا قلنا: يخلو عنهما، ارتفع الإشكالُ لا مَحالةَ.

(١) قوله: «فإنْ كذبَ في جملةِ عمره. . . إلى قوله: ولم يمكنّا أن نجعله صِدْقاً» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك ظاهرٌ ومبنيٌّ على الفَرْقِ الذي قَرَّره بين الصدقِ والكذِبِ، وأنَّ الصدقَ لا بُدَّ فيه من المُطابقة، فيلزَمُ سَبْقُ مُخْبَرٍ عنه بخلافِ الكذِبِ لا يُشْتَرطُ فيه عدمُ المطابقةِ، بل ذلك أو عَدَمُ مُخْبَرٍ عنه البتَّةَ.

نفسه مُحالٌ، لكنَّ الكذِبَ أعمُّ ممَّا ادعاه كما تقدم بيانهُ، فلا يَلزَمُ ما قاله[١].

المسألة الثانية: وَعْدُ الله تعالى ووعيدُه، وَقَع لابنِ نُباتةَ[٢] في خُطبةٍ: «الحمدُ لله الذي إذا وَعَد وَفى، وإذا أَوْعَدَ تجاوز وعفا» وحَسَّنَ ذلك عنده ما جَرَت العوائدُ به من التمدُّحِ بالوفاءِ في الوعد، والعَفْوِ في الوعيد، قال الشاعر[٣]:

وإنـي إذا أوعَـدْتُـه أو وعَـدْتُـه لمُخْلِفُ إيعادي ومُنْجِزُ مَوْعدي

فتمدَّح بهما[٤]. وقد أنكر العلماءُ على ابنِ نُباتةَ ذلك، وتقريرُ الإنكار: أنَّ كَلامَه هذا يُشْعِرُ بثبوتِ الفَرْقِ بين وعدِ الله تعالى ووعيدِه،

---

(١) قولُه: «فتأمَّل هذا الفَرْقَ... إلى آخرِ المسألة» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: الأصحُّ ما قاله الفخرُ وغيرُه والله أعلم، وتتَّضحُ المسألةُ بالتقسيمِ الحاصرِ، فنقول: لا يخلو قائلُ: «كلُّ ما تكلَّمْتُ به في جَميع عُمُري كذِبٌ»، أن يكونَ تكلَّم قبل هذا الكلام، أو لم يتكلَّم، فإن تكلَّمَ فلا يخلو أن يكونَ تكلَّم بكذبٍ، أو بصِدْقٍ وكَذِبٍ، فإن كان تكلَّم بكَذبٍ لا غَيْرُ فكلامُه هذا صادقٌ، وإن كان تكَلَّم بصِدْقٍ لا غَيْر، أو بصِدقٍ وكَذِبٍ، فكلامُه هذا كَذِبٌ، وإن لم يتكلَّم قبل هذا الكلامِ فكلامُه هذا كذبٌ على ما سلك الشِّهابُ، ولا صِدْقٌ ولا كذبٌ على ما سلك غيرُه والله أعلم.

(٢) هو الخطيبُ البليغُ أبو يحيى عبد الرحيم بن محمد بن إسماعيل بن نُباتةَ الفارقيّ، كان إماماً في علوم الأدب، وخطيباً بحلب لسيف الدولة الحمداني، وله واقعةٌ تدلُّ على صلاحٍ وخيرٍ ذكرها ابن خَلِّكان في ترجمته من «وفيات الأعيان» ٣/ ١٥٦-١٥٧، مات سنة (٣٧٤هـ) له ترجمة في «سِيَر أعلام النبلاء» ١٦/ ٤٢١. وقد سبقت الإشارةُ إلى أنَّ للقرافيِّ كتابَ «الأجوبة عن الأسئلة الواردة على خطب ابن نباته».

(٣) هو عامر بن الطُّفَيْل، من فحولِ الشعراء وصناديد الجاهلية، والبيت في ديوانه: ٥٨.

(٤) وفي هذا خبرٌ لطيفٌ بين أبي عمرو بن العلاء وعمرو بن عُبَيْد رأس المعتزلة في زمانه، ذكره ابن قتيبة في «عيون الأَخبار» ٢/ ١٤٢.

والفَرْقُ بينهما مُحالٌ عَقْلاً، لأنه إن أُريدَ بالوعدِ والوعيدِ صورةُ اللفظ، وما دلَّ عليه بوضعه اللغويِّ من العموم، فإنَّهما سواءٌ في جواز دخولِ التخصيصِ فيهما، فكما دخل التخصيصُ في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة:٨] بمن [عفا] عنه تفضُّلاً، أو بالتوبةِ أو غيرِ ذلك، فلم يَرَ شرّاً مع عملهِ له، فكذلك دخلَ التخصيصُ في قوله تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة:٧] بمن حَبِطَ عملهُ بردَّتهِ وسوءِ خاتمتهِ، أو أُخِذَتْ أعمالُه في الظُّلاماتِ بالقِصاصِ وغيره، فلم يَرَ خيراً مع أنه عَمِلَه، وكذلك جميعُ إخباراتِ الوعيدِ والوعد، يخرج منها مَنْ لم يُرَدْ باللفظِ، ويبقى المرادُ فلا فرقَ بينهما من هذا الوجه.

وإن أُريدَ بالوعدِ والوعيدِ مَنْ أريد بالخطاب، ومن قُصِدَ بالإخبارِ عنه بالنعيم أو العقاب، فيستحيلُ أنَّ من أراده الله تعالى بالخَبرِ أن لا يقع مُخْبَرُه، وإلَّا لحصل الخُلْفُ المستحيلُ عقلاً على الله تعالى، بل يجبُ حصولُ النعيمِ لمن أراده الله تعالى بالإخبارِ عن نعيمه، وحصولُ العقابِ لمن أراده الله تعالى بالإخبارِ عن عقابه لئلاّ يلزَمَ الخُلْفُ، فحينئذٍ لا فَرْقَ بينهما أيضاً.

فإن قُلتَ: [إن] أُريدَ بالوعيدِ صورةُ العُموم وهو قابلٌ للتخصيص، وبالوعدِ مَنْ أُريد بالخطاب، فإنه يتعيَّن فيه الوفاءُ بذلك الموعودِ، وحينئذٍ يندفعُ المُحالُ، وتصحُّ هذه العبارة.

قلتُ: هذا ممكنٌ، غَيْرَ أنه يُوهِمُ أنَّ الله تعالى يعفو عمَّن أُريدَ بالوعيد، ولا يقتصرُ المفهومُ على التخصيصِ فقط كما جرتْ به العادةُ من التمدُّحِ بالعفو، وإن أَكْذَبَ أحدُنا نَفْسَه كما قال الشاعر، فإنَّ الكَذِبَ جائزٌ علينا، ونُمْدَحُ به ويَحْسُنُ منا في مواطن، وهو مُحالٌ على الله تعالى،

وإذا أوهم مثلُ هذا حَرُم إطلاقُه، لأنَّ إطلاقَ ما يُوهِمُ مُحالاً على الله تعالى حرام(١).

١/٢٦ **المسألةُ الثالثة**: إذا فَرَضْنا رجلاً صادِقاً على الإطلاق/ وهو زَيْدٌ، فقُلْنا: زيدٌ ومُسَيْلمةُ الحنفيُّ(٢) صادقان، أو كاذبان، استحالَ في هذا الخبر أن يكون صادقاً، وإلا لصدقَ مسيلمةُ في قولنا: هما صادقان، أو لكذب زيدٌ في قولنا: هما كاذبان، ويستحيلُ أيضاً أن يكون هذا الخبرُ كاذِباً للزوم صِدْقِ مُسَيْلمةَ في قولنا: هما كاذبان، أو كَذِبَ زَيْدٍ في قولنا: هما صادقان، لكنَّ كَذِبَ زيدٍ مُحالٌ، لأنَّ الفَرْضَ خِلافُه، وإذا ارتفع عنه الصدقُ والكذبُ لزِمَ ارتفاعُ النقيضين كما تقدَّم تقريره قبل هذا فيمَنْ قال: أنا كاذبٌ في بيتٍ لم يتكلَّم فيه إلَّا بهذا الكلام، وقد تقدَّم مبسوطاً، ويلزمُ أيضاً وجودُ الخبرِ بدون خِصِّيصتِه، وهو قَبولُ الصدقِ والكذبِ، وهو مُحالٌ أيضاً.

والجوابُ: قال الإمام فخرُ الدين في «كتاب الأخبار»(٣): إنَّ هذا الخبرَ في قُوَّة خبرين، فإذا قلنا: زيدٌ(٤) ومُسَيْلَمةُ صادقان، فتقديرُه: زيدٌ

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ الثانية بقوله: جزمَ الشِّهابُ بخطأ ابنِ نُباتةَ، ويُمكنُ أن يُخَرَّجَ لكلامهِ وَجْهٌ وهو أنَّ وَعْدَ الله لا يُخَصِّصُه إلا الردَّةُ لا غيرُ، ووعيدُه يخصِّصُه الإيمانُ ـ وهو نظيرُ الردَّة ـ والتوبةُ والشفاعةُ والمغفرةُ، ولا مقابلَ لها في جهة الوعدِ، فلما كان الوعدُ مخصِّصاتُه أقلَّ مِن مُخصِّصاتِ الوعيدِ صحَّ أنْ يُفرَّقَ بينهما بناءً على ذلك. وما ذكره من إيهامِ العَفْوِ عمَّن أُريد بالوعيدِ ليسَ من الإيهام الممنوعِ والله أعلم.

(٢) في الأصل: العَنْسيُّ، وهو سَهْوٌ، فالعَنْسيُّ هو الأسودُ وخبره معروف.

(٣) «المحصول» بشرح القرافي ٦/ ٢٨٩٨ باختلافٍ في العبارة.

(٤) الذي في «المحصول»: محمد، وكلامُ الرازي دائرٌ على صِدْق رسولِ الله ﷺ، فكأن القرافي ازورَّ عن هذه الطريقةِ وافترض رجلاً صادقاً إعزازاً لمقام رسولِ الله ﷺ وتوقيراً له أن يجمع بينه وبين مسيلمة الحنفيِّ الكذَّاب في مقام واحد.

صادقٌ، ومسيلمةُ صادقٌ، والأولُ خبرٌ صادقٌ، والثاني خبرٌ كاذبٌ، وكذلك إذا قلنا: كاذبان، صدق مفهومُ الكذِبِ في مُسَيْلمةَ، وكذَبَ في زيد، وهذا الجوابُ يبطلُ بتضييقِ الفَرْضِ بأن نقول: المجموعُ صادقٌ أو كاذب، ونجعل الخبرَ عن المجموعِ وهو مفردٌ في اللفظ، أو يقولَ المتكلمُ: أردتُ المجموعَ والإخبارَ عنه، ولم أُرِد الإخبارَ عن كلِّ واحدٍ منهما، فيبطل هذا الجواب.

والجوابُ الحقُّ: أن نلتزمَ في قولِنا: هما صادقان، أنَّه كذِبٌ، وتقريرُه: أنَّ الكذبَ نقيضُ الصدقِ كما تقدَّم تقريرُه، فإنَّه عدمُ المطابقةِ الذي هو نقيضُ المطابقة، والمتكلِّمُ أخبر عن حصولِ المطابقةِ في المجموع وفي كلِّ واحدٍ منهما، وليست كذلك، لأنَّ الحقيقة تنتفي بانتفاءِ جزئها(١)، فتنتفي المطابقةُ في المجموعِ بنَفْيِها في أحدِهما، ولا شكَّ أنَّها مُنْتَفِيَةٌ في أحدِهما، فيكونُ الحقُّ نَفْيَ المطابقةِ في المجموع، فيكون الخبر كذِباً، وكذلك إذا قلنا: هما كاذبان، فإنَّا أخبَرْنا عن ثبوتِ عَدَم المطابقةِ في حقِّ كلِّ واحدٍ منهما، وإذا قال قائلٌ: العَدَمُ شَمَلُ زَيْداً وعَمْراً، كُذِّبَ خَبرُه هذا بوجودِ أحدِهما، فإنَّ مجموعَ العَدَمَيْن ينتفي بانتفاءِ جزئهِ كما ينتفي مجموعُ الثبوتِ، وقد أشار فخرُ الدين إلى أنَّ الخبرَ يكون كذِباً غيرَ أنه لم يبسُطْ تقريرَه(٢).

المسألة الرابعةُ: إذا قُلْنا: الإنسانُ وَحْدَه ناطقٌ، وكلُّ ناطقٍ حَيَوانٌ، فإنه يَنْتُجُ: الإنسانُ وَحْدَه حَيوان، وهذا خبرٌ كاذبٌ مع أَنَّ مقدِّماته

---

(١) قولُه: «المسألة الثانية... إلى قوله: بانتفاءِ جُزْئها» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله جوابٌ حسنٌ بناءً على أنَّ الخَبرَ لا بُدَّ أن يكونَ صِدْقاً أو كَذِباً، وأَمَّا على أنَّه يخلو عنهما، فلا إشْكال.

(٢) انظر بَسْطَ القرافي لهٰذه المسألة في شرحه على «المحصول» ٦/ ٢٩٠٤.

صحيحة، فكيف يُنْتِجُ الصادقُ الخبرَ الكاذبَ؟ وذلك إذا جوزناه يُبْطِلُ علينا بابَ الاستدلال. والجوابُ: أنَّ الفسادَ إنما جاء من جهة أنَّ المقدِّمة الأولى هي مقدِّمتان التفَّت إحداهما بالأُخرى، إحداهما سالبةٌ والأخرى مُوجبة، فإنَّ قولَنا: الإنسانُ وحدَه ناطقٌ، معناه: أنه ناطقٌ، وَغَيْره غَيْرُ ناطق، هذا هو مدلولُ وَحْده لغةً، فإنْ جعلنا مُقدِّمةَ الدليل هي المُوجِبة وحْدَها، صحَّ الكلام، فإنه يصيرُ: الإنسانُ ناطقٌ، وكلُّ ناطقٍ حَيْوانٌ، فيَنْتجُ: كلُّ إنسانٍ حَيَوان، ولا مُحالَ في هذا. وإن جعَلْنا مقدِّمةَ القياسِ هي السالبة، لم يصحَّ الإنتاجُ لفواتِ شَرْطه، وهو أنَّ الشَّكْلَ الأولَ من شَرْطه أنْ تكون صُغْراه موجبةً، وهذه سالبةٌ، فلا يصحُّ[1]، ألا تَرى أنك إذا قُلْتَ: لا شيءَ من الإنسان بحجرٍ، وكلُّ حَجَرٍ جسمٌ، كانت النتيجةُ: لا شيءَ من الإنسان بجسمٍ، وهو باطلٌ، فلا بُدَّ أن تكون مقدِّمةُ القياسِ في هذا الشكل موجبةً إذا كانت صُغْرى، وهذا الكلامُ قد جُعِلَتْ فيه سالبةً، فلذلك حصل فيه أَمرٌ مُحالٌ، وإنْ جعَلْنا مجموعَ المقدِّمتَيْن مقدِّمةً واحدةً امتنع أيضاً، فإنه لا قياسَ عن ثلاث مقدِّماتٍ، ويلزَمُ الفسادُ من كَوْنِ إحداهما سالبةً كما تقدَّم[2].

---

(١) لمزيدٍ من إيضاحِ هذه المصطلحات المنطقية والتمثيل لها، انظر «التقريب لحدِّ المنطق»: ٢٣٣ لابن حزمٍ الأندلسي وهو الجزءُ الرابع من «رسائل ابن حزم».

(٢) علَّق ابن الشاط على المسألة الرابعة بقوله: أجابَ بأنَّ قول القائلِ: الإنسانُ وَحْدَه ناطقٌ في قُوَّةِ مقدِّمتين: موجبةٍ وسالبةٍ، وأكمل جوابه بناءً على ذلك، وهو جوابٌ حَسَنٌ، ولقائلٍ أن يُجيبَ بأن المقدِّمةَ الأولى لمَّا قُيِّدَ موضوعُها بِوَحْدَه كان يجبُ أن يُذْكَرَ الموضوعُ في الثانيةِ مُقيَّداً بقيده، ولو ذُكِرَ كذلك لظهرَ الفسادُ في المقدِّمةِ الثانية، إذ ليس الإنسانُ وحدَه حيواناً، بل هو وغيره، ففسادُ النتيجة لفسادِ إحدى المقدِّمتين، وهذا الجواب مُغْنٍ عن الجوابِ الأول مع أنه حَسَن.

المسألةُ الخامسة: نقولُ: الفُولُ يغذو الحمامَ، والحمامُ يغذو البازِيَّ، فالفولُ يَغذو البازيَّ، المقدِّمتان صادقتان، والخبرُ الذي أنتجناه كاذبٌ، وهو قولُنا: الفولُ يغذو البازيَّ، فإنه لا يأكلُ إلَّا اللحْمَ، فكيف يَنْتُجُ الصادقُ الكاذبَ وذلك يُخِلُّ بنظامِ الاستدلال؟

والجوابُ: أنَّ الفسادَ جاءَ من جهةِ عدمِ اتِّحادِ الوَسَطِ، فإنَّ قولَنا: الفولُ يغذو الحمام، الأصلُ أن نقول: وكل ما يغذو الحمامَ يغذو البازي، ولم نأخُذْه، بل أخَذْنا مفعوله[1]، وضابطُ اتحادِ الوسط الذي هو شرطٌ في الإنتاج أن تأخُذَ عَيْنَ الخبرِ في المقدِّمة الأولى، فتجعلَه مُبتدأً في الثانية، وهنا لم تأخُذْه، بل أخذْتَ مفعولَه، وجعَلْتَه مبتدأً في الثانية، فلم يتَّحد الوسطُ، وإذا لم يَتَّحد الأوسطُ، لم يحصُل الإنتاجُ. ونظيرُه أن تقول: زيدٌ مُكْرِمٌ خالداً، وخالدٌ مُكْرمٌ عَمْراً، ينتجُ: زيدٌ مكرِمٌ عمراً، وذلك غيرُ لازمٍ لجوازِ أن يكون زيدٌ عَدُوّاً لعَمْرو ولَمْ يُكْرِمْه، وعلى هذا السؤالِ متى أخذْتَ مفعولَ الوسطِ بطل الإنتاجُ، ومتى أخَذْتَه نفسَه فهو الذي يحصلُ به الإنتاجُ، ويصدُقُ معه الخبر فتأمل[2].

المسألة السادسة: نقولُ: كلُّ زوج عَدَدٌ، والعددُ: إمَّا زَوْجٌ، أو فَرْدٌ، يَنْتُجُ: الزوجُ إمَّا زَوْجٌ أو فرد، والإخبارُ عن كَوْنِ الزوجِ منقَسِماً إلى الزوجِ والفَرْدِ كاذبٌ، فإنَّ المُنْقَسمَ إلى شيئين لا بدَّ وأن يكونَ مُشْتَرَكاً
٢٧/أ بينهما، والزوجُ ليس مشتَركاً فيه بين الزوج/ والفرد، فالمقدِّماتُ صادقةٌ والخبرُ الذي أنتجَتْه كاذبٌ، فيلزَمُ المحال كما تقدَّم.

والجواب: أنَّ المُحالَ إنما نشأَ من جهة أن المقدِّمةَ الثانيةَ في هذا الشكلِ مِن شَرْطِها أن تكون كُلِّيةً، وقولُنا: العددُ إما زَوْجٌ أو فَرْدٌ قَضيَّةٌ

---

(١) يعني مفعولَ المحمول.

(٢) علَّق ابن الشاط على المسألة الخامسة بقوله: جوابُه ظاهرٌ صحيح.

مُنْفَصلةٌ نصَّ أربابُ المنطق على أنها إنما تكون كُلِّيةً بأزمانِها وأوضاعِها، فإن لم تَقَع الإشارةُ إلى أنَّ ذلك الحكمَ ثابتٌ لذلك المحكومِ عليه في جميع الأحوال، وعلى جميع التقادير، لم تَكُنْ كُلِّيّةً. إذا تقرَّر هذا فنقولُ: ما تُريدُ بقَوْلك: العَدَدُ إما زَوْجٌ أو فَرْدٌ؟ تريدُ [بالعددِ] في أيِّ حالةٍ كان، أو من حيث الجملةُ؟ فإن أرَدْتَ الأُولى كان معنى كلامِك: العَدَدُ في حالةِ كونه زَوْجاً هو منقسمٌ إلى الزوجِ والفَرْدِ، وذلك كاذبٌ، وإن وقع حالةَ كَوْنهِ فَرْداً انقَسَم إليهما أيضاً، وذلك كاذبٌ أيضاً، فهذه المقدِّمةُ كاذبةٌ ضرورةً على هذا التقدير، وإن أرَدْتَ بالعددِ العدَدَ من حيثُ الجملةُ، فهو إشارةٌ إلى القَدْرِ المشتَرِكِ بين جميعِ الأعداد، فإنَّ القَدْرَ المشتَرِكَ ينقسم إلى أنواع وذلك صادق، غيرَ أنها إذا صَدَقت المقدِّمةُ على هذا التقديرِ كانت جُزْئيةً، فإنَّ المشتركَ يكفي في تحقُّقه صورةٌ واحدة، وإذا كانت جزئيةً بطلَ شرطُ الإنتاج، وهو كَوْنُ المقدِّمةِ الثانيةِ كُلِّيةً، فظهر حينئذٍ أنَّ هذه المقدمةَ الثانيةَ إما كاذبةٌ أو فات فيها شرط الإنتاج، وعلى التقديرين لا تصحُّ النتيجة ولا يُوْثَقُ الخبر الناشىء عن هذا التركيب[١].

المسألة السابعة: نقولُ: الوَتِدُ في الحائط، والحائطُ في الأرضِ يَنْتُجُ قولُه: الوَتِدُ في الأرض، وهو خبرٌ كاذبٌ، فإن الوَتِدَ ليس في الأرض، فقد أنتج الصادقُ الكاذبُ، فيلزم المحالُ كما تقدَّم.

والجوابُ: أنَّ هذا الكلامَ فيهِ توسُّعٌ وهو قولُك: الحائطُ في الأرض، فإنَّه لم يغِبْ بجُمْلتهِ في الأرضِ بل أبعاضُه، فهو مَجازٌ من باب إطلاق الجُزءِ[٢] على الكُلِّ، فلو كان اللفظُ حقيقةً، وأَنَّ جُمْلَةَ: الحائطُ

---

(١) علَّق ابن الشاط على المسألةِ السادسة بقوله: ما ذكره من الجواب صحيحٌ ظاهر.

(٢) الصوابُ أن يقال: من بابِ إطلاق الكُلِّ على الجُزْءِ، لأن العلاقة هنا كُلِّيةٌ؛ أَطْلَقَ الكُلَّ وأراد الجزء.

في الأرض، كان الوَتِدُ في الأرض خبراً[1]، وكان الخبرُ حقّاً كقولِنا: المالُ في الكيس، والكيسُ في الصندوقِ، فالمالُ في الصندوق، وهذا خبرٌ حقٌّ لأنه ليس فيه توسُّعٌ بخلافِ الحائطِ في الأرض.

فإن قلتَ: ظرفُ الزمانِ والمكانِ ليس من شرطهِ الإحاطةُ كقولهِ تعالى: ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٤]، والمرادُ: ما على ظهرِهما، وكقولهِ تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَـٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَـٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]، وهو إنَّما يُعْبَدُ فوقَ ظهرِهما، فاللفظ حقيقةٌ، وكذلك إذا قُلنا: زيدٌ عندك، حقيقةٌ وإنْ لم يَغِبْ في المكانِ الذي أنت فيه، وكذلك: زيدٌ في الزمان ليس معناه الإحاطةَ لأنَّ الزمانَ/ هو اقترانُ حادثٍ بحادثٍ، ٢٧/ب
والاقترانُ نِسْبَةٌ وإضافةٌ لم تُحِطْ بزيدٍ كإحاطة ثَوْبهِ إنَّما هي في ذينك[2] الحادثَيْن لا تتعدَّاهما، وكذلك إذا فسَّرنا الزمان بحركاتِ الأفلاك، فإنَّ الحركةَ قائمةٌ في الفَلَكِ لم تُحِطْ بزيدٍ وغيرِهِ من حوادث الأرض، بل المحيطُ هو الفَلَكُ وحده، فظهر حينئذٍ أنَّ تَسْميةَ الزمانِ والمكان ظرفَيْن ليس معنى ذلك الغيبةَ فيهما وإحاطتَهما بالمظروف، فبطل ما ذكرتُموه من التوسُّع، وبطل أيضاً ما يعتقدُه كثيرٌ من النحاة من الظرفيةِ الحقيقية.

قلتُ: إذا أُلْزِمْتُ هذا، أقولُ: الوَتِدُ في الأرض حقيقةٌ، ويكونُ الخبرُ صادِقاً، ولا مُحالَ حينئذٍ، والسؤالُ والإشكالُ إنَّما جاء مِنْ قِبَلِ أنَّ الوتِدَ ليس مُغَيَّباً في الأرض، أمَّا على هذا التقديرِ، فلا يلزَمُ إشكالُ ولا يضرُّنا التزامُ ما ذكَرْتَه، فالسؤالُ ذاهبٌ على كلِّ تقديرٍ، وهو المقصود[3].

---

(١) في الأصل: جَزْماً، وصَوَّبْناه من المطبوع.

(٢) في الأصل: تَيْنِك، وهو خطأ.

(٣) علَّق ابن الشاط على المسألة السابعة بقوله: ما ذكره في الجواب أيضاً صحيحٌ إلّا قولَه: و«كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَـٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَـٰهٌ﴾ وهو إنَّما يُعْبَدُ فوق=

المسألةُ الثامنة قولُنا: هذا الجبلُ ذَهَبٌ، لأنَّ كُلَّ من قال: إنه ذهب، قال: إنَّه جِسْمٌ، صادقٌ يَنْتُجُ أَنَّ كُلَّ من قال: إنه ذهب، صادق، وهذا الخبرُ كاذبٌ مع صدق المُقَدِّمات، وبهذا النَّمَط يُسْتَدَلُّ على أنَّ كُلَّ ما في العالم ذَهَبٌ وياقوتٌ وحَيَوانٌ، وجميعُ أنواعِ المُحالات يقَرِّرُها بهذا الدليل، وهذه مَغْلَطَةٌ عظيمةٌ، والجوابُ عنها مِن وجوه:

أحدها: أَنَّ قَوْلَ القائلِ: هذا الجبلُ ذهبٌ، مُحالٌ وكَذِبٌ، والمُحالُ يجوز أن يَلْزَمَه المُحال، فيكونُ المُحالُ في النتيجةِ إنما نَشأَ من هذا المُحال، فنحنُ نلتَزمُ أنَّه ذهبٌ على هذا التقديرِ المُحال، ولا محذورَ، وإنما المحذورُ في أَنَّه ذَهَبٌ في نفسِ الأمر.

وثانيها: أَنَّا لا نُسَلِّمُ أَنه يقول: إِنَّه جسمٌ، فإنَّ قوله: هو ذَهبٌ، مُحالٌ، والمُحالُ يجوز أن يلزَمَه المُحالُ، وهو كونُ الذهبِ ليس بجِسْمٍ فتبطلُ المقدِّمةُ الأُولى فلا تلزَمُ النتيجة.

وثالثها: أَنَّا لا نُسَلِّمُ صِحَّةَ المُقَدِّمات، ونُسَلِّمُ أَنَّه صادقٌ، لكنه قد تقدَّم مِنْ قوله أمران: أحدُهما: قولُه: إنه ذهبٌ، والآخرُ: قولُه: إنه جسمٌ، فهو صادقٌ في قوله: إنه جسم لا في قوله: إنه ذَهَبٌ، فلا يحصلُ

= ظهرهما، فاللفظ حقيقةٌ»، فإنَّ الفوقية تقتضي الاستقرارَ، والاستقرارُ يقتضي المماسَّة، وذلك من صفاتِ الحوادث، فإن كان أراد ظاهر ذلك اللفظِ فهو خطأ» انتهى كلامُ ابن الشاط.

قُلتُ: ما قاله ابنُ الشاط هو نزوعٌ إلى التأويل وإبطالٌ للعلوِّ والفوقية الثابتين بالكتابِ والسنة، ومذهبُ السلفِ الصالح إثباتُ ذلك إذ هو صفةُ كمالٍ، ولا يستلزم نَقْصاً، ولا يوجبُ محذوراً، ولا يخالفُ كتاباً، ولا سُنَّةً، ولا إجماعاً، فنَفْيُ حقيقتهِ يكون عينَ الباطلِ والمحالِ الذي لا تأتي به شريعةٌ أصلاً، ولبَسْطِ هذه المسألةِ واستقصاءِ أدلتها، انظر «شرح العقيدة الطحاوية»: ٣٨٠ لابن أبي العِزِّ الحنفي.

المقصودُ للسائلِ لا سيَّما وقولُنا: صادقٌ، لفظٌ مُطْلَقٌ يصدُقُ بفَرْدٍ وصورةٍ واحدة، وقد بينَّاها، فاندفع الإشكالُ[1]. [فهذه نُبْذَةٌ من الأخبار مُشْكِلَةٌ لا يَتَحدَّثُ فيها إلا الفضلاءُ النبلاءُ؛ لتوقُّفِ سؤالِها وجوابِها على دقائقَ من العلوم، وقد تُذْكَرُ في سياق المُغالطات، فيَعْسُرُ الجوابُ عنها، وقد اتَّضح منها جملةٌ ههنا تُوجبُ الإعانةَ على فَهْم غيرِها والله المستعانُ لا رب غيره][2].

---

(١) علَّقَ ابن الشاط على المسألة الثامنةِ بقوله: أجوبتُه صحيحةٌ، غَيْرَ أنه كان الأَوْلى الجوابَ بأن شرطَ الإنتاج غيرُ موجودٍ، وهو اشتراك المقدّمتين الوسط، ولم يشتركا في هذا القول في الوسط، ففات شرطُ الإنتاج، ولزِمَ بفَوْتهِ الخطأ والكذِبُ.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدركناه من المطبوع.

الفَرقُ الثالثُ
بين الشرطِ اللُّغويِّ وغيره
من الشروط العقليةِ والشرعية والعادية[1]

فإنَّ أكثرَ الناس يعتقدُ أنَّ الكُلَّ معنى واحد، وأنَّ اللفظَ مَقولٌ عليها بالتواطُؤ، وأنَّ المعنى واحدٌ، وليس كذلك، بل للشروط اللغوية قاعدةٌ مُباينةٌ لقاعدةِ الشروط الأُخَرِ، ولا يَظْهَرُ الفَرْقُ بين القاعدتين إلّا ببيانِ
٢٨/أ حقيقة الشرط، والسببِ، والمانعِ. /

أما السَّبَبُ، فهو الذي يلزَمُ مِنْ وُجودِه الوجودُ، ومِنْ عَدَمِه العَدَمُ لذاتهِ[2].

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على ترجمة الفرق الثالث بقوله: كان حقُّه كما فَرَّقَ بين الشرطِ اللغويِّ وغيرِه، أن يُفَرِّقَ بين سائرِ الشروطِ، فإنَّ الشرطَ العقليَّ ارتباطُه بالمشروطِ عقليٌّ، ومعنى ذلك: أنَّ مِن حقيقةِ المشروطِ ارتباطَ ذلك الشرطِ به. والشرطُ الشرعيُّ ارتباطُه بالمشروطِ شرعيٌّ، ومعنى ذلك: أنَّ الله تعالى ربط هذا الشرطَ ومَشْروطَه بكلامِه الذي نُسمِّيهِ خطابَ الوضع. والشرطُ العاديُّ ارتباطُه بالمشروطِ عاديٌّ، ومعنى ذلك: أنَّ الله تعالى ربطَ هذا الشرطَ بمشروطهِ بقُدْرتهِ ومشيئته. والشرطُ اللغويُّ رَبَطه بمشروطهِ واضعُ اللغة، أي: جعلَ هذا الربطَ اللفظيَّ دالاً على ارتباطِ معنى اللفظِ بَعْضهِ ببعضٍ. هذه فروقٌ بين هذه الشروطِ واضحةٌ.

وأما الفرقُ الذي ذكره فمبنيٌّ على اصطلاح أُصوليٍّ، ولذلك احتاجَ في بيانهِ إلى ذكر الفرقِ بين الشرطِ، والسببِ، والمانع عند أهل الأصولِ، وليس ذلك بمُتَّفقٍ عليه، فقد ذهب الأستاذ أبو إسحاقَ الإسفرايينيُّ إلى خلافهِ، وما ذكره من رُسومِ السبب، والشرطِ والمانعِ لا بأس به، وما ذكره مِن أنَّ الشروطَ اللغويةَ أسبابٌ فبناء على ذلك الاصطلاح، وما ذكره من احتمالِ تسميةِ جميع تلك الشروط شُروطاً باعتبارِ قَدْرٍ مُشْتَرَكٍ بينها، وهو توقُّفُ الوجودِ على الوجودِ مع قطعِ النظر عما عدا ذلك صحيحٌ ظاهِر.

(٢) انظر «قواطع الأدلة» ٢/ ٢٧٢ للسمعاني، و«الكلِّيات»: ٥٠٣ للكفوي.

أما القيدُ الأولُ: فاحترازٌ من الشرطِ، فإنه لا يلزَمُ من وجودِه شيءٌ، إنَّما يُؤثِّرُ عَدَمُه في العَدَمِ.

والقيدُ الثاني: احترازٌ من المانع، فإنَّ المانعَ لا يلزَمُ من عَدَمهِ شيءٌ، إنما يُؤثِّر وجودُه في العدم.

والقيدُ الثالثُ: احترازٌ مِن مُقارنةِ وجودِ السببِ عَدَمَ الشرطِ أو وجودَ المانع، فلا يلزَمُ الوجودُ، أو إخلافهِ بسببٍ آخَرَ حالةَ عَدَمِه فلا يلزَمُ العَدَمِ.

وأما الشرطُ، فهو الذي يلزمُ من عَدَمهِ العدمُ، ولا يلزمُ من وجودِه وجودٌ ولا عَدَمٌ لذاته، ولا يشتملُ على شيءٍ من المناسبةِ في ذاته بل في غيره[1].

فالقيدُ الأول: احترازٌ من المانع، فإنَّه لا يلزمُ من عَدَمهِ شيء.

والقيدُ الثاني: احترازٌ من السببِ، فإنه يلزَمُ من وجودِه الوجود.

والقيدُ الثالث: احترازٌ من مقارنةِ وجودهِ لوجودِ السبب، فيلزمُ الوجودُ، ولكن ليس ذلك لذاته، بل لأجلِ السببِ أو قيامِ المانعِ، فيلزمُ العدمُ لأجلِ المانع لا لذاتِ الشرط.

والقيدُ الرابع: احترازٌ من جُزء العلَّةِ، فإنَّه يلزمُ من عدمهِ العدمُ، ولا يلزمُ من وجودهِ وجودٌ ولا عَدمٌ، غيرَ أنه مشتملٌ على جزءِ المناسبة، فإنَّ جُزْءَ المناسبِ مُناسب.

وأما المانعُ، فهو الذي يلزمُ من وجودهِ العدمُ، ولا يلزمُ من عَدَمه وجودٌ ولا عدمٌ لذاته.

فالقيدُ الأول: احترازٌ من السببِ، فإنه يلزمُ من وجودِه الوجودُ.

---

(١) انظر «الكليات»: ٥٣٠ حيث أجاد الكَفَويُّ في استقصاءِ أنواع الشروط، وذكر هذا منها. وسمَّاه الشرط الحقيقيَّ، وما ذكره القرافيُّ في تعريف الشرط ذكره الطُّوفي في «شرح مختصر الروضة» ١/ ٤٣٥ وعلَّق عليه بما يزيده وضوحاً.

والقيدُ الثاني: احترازٌ من الشرط.

والقيدُ الثالث: احترازٌ من مقارنةِ عَدَمهِ لعدمِ الشرط فيلزمُ العدم، أو وجودِ السببِ، فيلزمُ الوجودُ، ولكن بالنظرِ لذاتهِ، لا يلزمُ شيءٌ من ذلك. إذا تقرَّرَ ذلك يَظْهَرُ أنَّ المُعْتَبرَ من المانع وجودُه، ومن الشرطِ عَدَمُه، ومن السبب وجودُه وعَدَمُه، والثلاثة تصلُحُ الزكاةِ مِثالاً لها، فالسببُ النصابُ، والحَوْلُ شَرْطٌ، والدَّيْنُ مانعٌ.

إذا ظهرَتْ حقيقةُ كُلِّ واحدٍ من السببِ والشرط والمانع، يظهَرُ أنَّ الشروطَ اللغويةَ أسبابٌ بخلافِ غيرِها من الشروطِ العقليةِ كالحياةِ مع العلم، أو الشرعيةِ كالطهارة مع الصلاة، أو العاديةِ كالسُّلَّمِ مع صعودِ السطح[1]، فإنَّ هذه الشروطَ يلزَمُ من عَدَمِها العدمُ في المشروطِ، ولا يلزمُ مِن وجودها وجودٌ ولا عَدَمٌ، فقد يُوجَدُ المشروطُ[2] عند وجودِها كوجوبِ الزكاة عند دَوَرانِ الحَوْلِ الذي هو شَرطٌ، وقد يُعْدَمُ لمقارنةِ الدَّيْنِ لدَوَران الحولِ مع وجود النصاب.

٢٨/ب وأما الشروطُ اللغويةُ/ التي هي التعاليقُ، كقولنا: إنْ دخلتِ الدارَ فأنت طالق، يَلْزَمُ من الدخولِ الطلاقُ، ومن عدم الدخول عدمُ الطلاق، إلَّا أنْ يَخْلُفَه سببٌ آخرُ كالإنشاءِ بعد التعليقِ، وهذا هو شأنُ السببِ أن يلزَمَ مِن عَدَمهِ العدمُ، إلَّا أن يَخْلُفَه سببٌ آخرُ، فإذا ظهر أنَّ الشروطَ اللغويةَ أسبابٌ دونَ غيرِها، فإطلاقُ اللفظِ على القاعدتَيْن أمكن أن يقال بطريقِ الاشتراكِ، لأنه مُسْتَعْملٌ فيهما، والأصلُ في الاستعمالِ الحقيقةُ، وأَمكنَ أن يُقالَ بطريقِ المجازِ في أحدِهما، لأنَّ المجازَ أرجَحُ من

(١) انظر «الموافقات» ١/ ١٩٧ حيث تكلَّم الشاطبي على هذه الشروط ومَثَّلَ لها بنَحْوِ ما مثَّل به القرافيّ.

(٢) في الأصل: الشرط، وصوابُه ما هو مثبت.

الاشتراكِ، وأمكنَ أن يُقالَ بطريقِ التواطُؤ باعتبارِ قَدْرٍ مُشْتركٍ بينهما، وهو توقُّفُ الوجودِ على الوجودِ، مع قطعِ النَّظَرِ عما عدا ذلك، فإنَّ المشروطَ العقليَّ وغيرَه يتوقَّفُ دخولُه في الوجودِ على وجودِ شَرْطهِ، وأن يكونَ وجودُ شَرْطهِ لا يقتضيهِ، والمشروطُ اللغويُّ يتوقَّفُ وجودُه على وجودِ شَرْطه، ووجودُ شَرْطهِ يقتضيه، ثم الشرطُ اللغويُّ يُمكنُ التعويضُ عنه والإخلافُ والبَدَلُ[1] كما إذا قال لها: إن دخَلْتِ الدارَ فأنتِ طالق ثلاثاً، ثم يقول لها: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، فيقَعُ الثلاثُ بالإنشاءِ بَدَلًا عن الثلاثِ المعلَّقةِ، وكقوله: إن أَتَيْتَني بعَبْدي الآبِقِ فلك هذا الدينارُ، ولك أن تُعطيَه إياه قبل أن يأتيَ بالعبدِ هِبَةً، فتخلفُ الهبةُ استحقاقه إياه بالإتيانِ بالعَبْد، ويُمكنُ إبطالُ شرطيتهِ كما إذا نَجَّزَ الطلاقَ، فإنَّ التنجيزَ إبطالٌ للتعليق، وكما إذا اتفقنا على فَسْخِ الجِعالة. والشروطُ العقليةُ لا يقتضي وجودُها وجوداً، ولا تقبلُ البدَلَ والإخلافَ[2]، ولا تقبلُ إبطالَ الشرطيةِ إلَّا الشرعية خاصة[3]، فإنَّ الشرعَ قد يُبطلُ شرطيةَ الطهارةِ والسِّتارةِ عند مُعارضةِ التعذُّرِ أو غيرِه، فهذه ثلاثةُ فروقِ اقتضاءِ الوجودِ والبَدَلِ والإبطالِ.

إذا تخلَّصَ الفرقُ بين القاعدتَيْن، وتميَّزَتْ كلُّ واحدةٍ منهما عن الأخرى، فنُوشِّحُ ذلك بذِكْر مسائلَ من الشروطِ اللغوية[4] فيها مباحثُ

(١) قولُ القرافيّ: «ثم إنَّ الشرط اللغويَّ يمكنُ التعويضُ عنه والإخلافُ والبَدَلُ» علّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ أيضاً.

(٢) قوله: «والشروط العقلية. . . إلى: والإخلاف» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله صحيحٌ أيضاً.

(٣) قال ابن الشاط: جميعُ الشروط تقبلُ الإبدالَ والإخلافَ والإبطالَ ما عدا العقليةَ خاصّةً، فإنَّ ما عدا العقليَّ من الشروطِ رَبْطُه بالوضعِ، فلا يمتنعُ رَفْعُ ذلك الربط.

(٤) قول القرافي: «إذا تخلَّص الفرق. . . إلى آخرِ المسألة الأولى» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما ذكره في ذلك وفي المسألة بجُمْلتها صحيحٌ، والله أعلم.

دقيقةٌ، وأمورٌ غامضة، وإشاراتٌ شريفةٌ تكون الإحاطةُ بها حِلْيةً للفضلاءِ، وجمالاً للعلماء، ولنقتصر من ذلك على ثمانِ مسائل:

المسألة الأولى: أنشدَ بعضُ الفضلاء[1]:

ما يقولُ الفقيه أيّده الله ولا زال عنده إحسانُ
في فتىً علّق الطلاقَ بشَهْرٍ قَبْلَ ما قَبْلَ قَبْلِهِ رمضانُ

اعلمْ أنَّ هذا البيتَ من نوادرِ الأبيات، وأشرفِها معنى، وأدقِّها فهماً، وأعسَرِها[2]/ استنباطاً، لا يُدْرِكُ معناه إلّا العقولُ السليمة، والأفهامُ ٢٩/أ
المستقيمةُ، والفِكرُ الدقيقةُ مِن أفراد الأذكياء، وآحادِ الفضلاء والنبلاء، بسبب أنه بيتٌ واحدٌ، وهو مع صعوبةِ معناه، ودِقَّةِ مغزاه مشتملٌ على ثمانيةِ أبياتٍ في الإنشادِ بالتغيير، والتقديمِ، والتأخيرِ بشَرْطِ استعمالِ الألفاظِ في حقائقِها دون مجازاتِها مع التزام صحّةِ الوزن على القانونِ اللغوي، وكلُّ بيتٍ مشتملٌ على مسألةٍ من الفقه في التعاليقِ الشرعية، والألفاظ اللغوية، وتلك المسألةُ صَعبةُ المَغْزى، وَعِرَةُ المُرْتَقى، ومُشتملٌ على سَبْعِ مئةِ مسألةٍ وعشرين مسألةً من المسائل الفقهيةِ، والتعاليقِ

---

(١) لم أهتد إلى هذا الفاضل. ولا ينقضي العجبُ من تنويهِ الإمام القرافيِّ بهذا النمط من الشعرِ الذي ركِبتْهُ الحَذْلَقَةُ من كلِّ وجه، فَضْلاً عن أن يكون طريقةً سليمةً في صياغةِ المسائلِ الفقهية، ولقد خسر الفقه كثيراً حين انعطفِ إلى مِثْلِ هذه الأحاجي والألغاز التي لا تصقلُ ذوقاً، ولا تُربّي ملكةً فقهيةً، وهو ما كانت تَزْوَرُّ عنه طرائق المتقدّمين في صياغة الفقه كالذي نجده عند فقهاء المذاهب الكبار وأتباعِهم. هذا، وقد تصدَّى العلاّمة ابن عابدين لهذين البيتين، وجمع جراميزَه لشَرْحِهما في رسالة مستقلة عنوانها «إتحاف الذكي النبيه بجوابِ ما يقول الفقيه» انظر «رسائل ابن عابدين» ١/ ٢٣٢-٢٤٠.

(٢) كذا في الأصل، وفي المطبوع: وأَغْرَبِها. ويلوح لي أنَّ العُسْرَ أولى من الغرابة في شأن هذه البابةِ من الشعر.

اللغوية بشَرْطِ التزامِ المجازِ في الألفاظ، وإطِّراحِ الحقائق، والإِعراضِ عن ضابطِ الوزن وقانونِ الشعر بأن يَطولُ البيتُ نَحْواً من ضِعْفهِ، ويحصلُ هذا العددُ العظيمُ من هذه اللفظاتِ الثلاثِ وتبديلِها بأضدادِها واستعمالِها في مجازاتِها وتنقُّلِها في التقديمِ والتأخيرِ مُفْتَرِقَةً ومُجْتمعةً على ما سيأتي بيانُه إن شاء الله تعالى.

وقد وقع هذا البيتُ لشيخِنا الإمام الصَّدْرِ العالمِ جمالِ الفضلاء، رئيسِ زمانهِ في العلومِ، وسَيِّدِ وقته في التحصيل والفُهومِ، جمالِ الدين الشيخ أبي عَمْرو[١] بأرضِ الشام، وأفتى فيه وتفنَّنَ، وأبدع فيه ونَوَّعَ - رحِمَه الله وقَدَّسَ روحَه الكريمة - وها أنا قائلٌ لك لَفْظَه الذي وقع لي بفَصِّه ونَصِّه، ثم أذكر بعد ذلك ما وهبه الله تعالى لي من فضله.

قال رحمَه الله[٢]: هذا البيتُ من المعاني الدقيقةِ الغريبةِ التي لا يعرفُها في مثل هذا الزمان أحدٌ[٣]، وقد سُئِلتُ عن هذه المسألة بمصرَ، وأجبتُ بما فيه كِفايةٌ، ثم سُئلتُ عنها بدمشق، فقلت: هذا البيتُ يُنشدُ على ثمانيةِ أوجه، لأنَّ ما بعدَ «قبلَ» الأولى قد يكون قَبْلَيْن، وقد يكون بَعْدَيْن، وقد يكون مختلفين، فهذه أربعةُ أوجهٍ، كلٌّ منها قد يكون قَبْلَه «قَبْلَ»، وقد يكون قَبْلَه «بعدُ»، صارت ثمانيةً، فأَذكُرُ قاعدةً ينبني عليها تفسيرُ الجميع، وهي: أنَّ كلَّ ما اجتمع فيها قَبْلُ وبَعْدُ فأَلْغِهما، لأنَّ كُلَّ شهرٍ حاصلٌ بَعْدَما هو قَبْلَه، وحاصلٌ قَبْلَ ما هو بَعْدَه. فلا يبقى حينئذ إلّا

---

(١) يعني شيخ المالكية أبا عمرو بن الحاجب وقد سبقت ترجمتُه في مقدمة التحقيق.

(٢) انظر كلام ابن الحاجب في «الأمالي» ٢/ ٦٦٨.

(٣) ليس هذا من كلام ابن الحاجب، بل البيتُ ممّا استهجنه ابن الحاجب فقال: إنما يستعظمُ معنى مِثْلِ ذلك - يعني هذه الألغاز - قومٌ ليست لهم ممارسةٌ لدقائق العلوم الشرعية. انتهى كلامُه.

بعده رمضان، فيكون شعبان، أو قَبْلَه رمضانُ، فيكونُ شَوّالًا، فلم يَبْقَ إلَّا ما جميعُه قَبْلُ، أو جميعُه بَعْدُ، فالأولُ هو الشهرُ الرابعُ من رمضان، لأنَّ معنى: «ما قَبْلَ قبلهِ رمضان» شهرٌ تقدَّم رمضانُ قبل شهرين قبله، وذلك ذو الحِجَّةِ، والثاني هو الرابعُ أيضاً ولكن على العكسِ، لأن معنى «بَعْدَ ما بَعْدَ بعدِه رمضان»: شهرٌ تأخَّر/ رمضانُ بعد شهرين بعده، وذلك جُمادى الآخرة.
٢٩/ب

فإذا تقرّر ذلك، «فقَبْلُ ما قَبْلَ قَبْلِهِ رمضان»: ذو الحِجَّةِ، وقَبْلُ ما بَعْدَ بعدِه رمضانُ شعبانُ، لأن المعنى بَعْدَه رمضان، وذلك شعبانُ، وبَعْدَ ما قَبْلَ قَبْلِهِ[1] رمضان، شَوَّالٌ، لأنَّ المعنى قبله رمضان، وذلك شَوَّال. وقَبْلَ ما بَعْدَ قَبْلِهِ رمضان، شوالٌ، لأنَّ المعنى أيضاً قبله رمضان وذلك شَوال، فهذه الأربعةُ الأول.

ثمَّ أَجْرِ الأربعةَ الأُخَرَ على ما تقدَّم فإنَّ بَعْدَ ما قبل قبلِهِ رمضانُ، شَوَّالٌ، لأن المعنى قبله رمضان، وذلك شَوَّال. وبَعْدَ ما بَعْدَ بعدِه رمضان، وذلك جُمادى الآخرة، لأن ما بعد بعدِه شعبان وبَعْدَه رمضان، فهو جُمادى الآخرة، وبَعْدَ ما قبل بَعْدِه رمضانُ، شَعْبانُ لأنَّ المعنى بعده رمضان، وذلك شعبان، وبَعْدَ ما بَعْدَ قبلِهِ رمضانُ، شعبانُ، لأنَّ المعنى بعده رمضان وذلك شعبان.

قلتُ: هذا نصُّ ما وجَدْتُه مكتوباً عنه رحمه الله في تعليقٍ عُلِّقَ عنه في «مسائلهِ النادرة»[2] التي سُئِل عنها، وبَقِيَتْ أُمورٌ لم يتعرَّضْ لها الشيخُ

---

(١) كذا في الأصل، والصوابُ كما في «أمالي ابن الحاجب» ٢/ ٦٦٩ «وقَبْلَ ما قَبْلَ بعدِه».

(٢) يعني «الأمالي النحوية» لابن الحاجب، وهو كتابٌ نفيسٌ دالٌّ على غَوْرِ مُصنِّفهِ وإمامته.

رحمه الله فينبغي في زيادتِها وإيضاحِها فيكتملُ بذلك بيانُ المسألة إن شاء الله تعالى.

أحدُها: زيادةُ إيضاحِ كونِ البيتِ ثمانيةً في التصوير، فإنَّ للبيتِ أصلاً وفروعاً، فأَصْلُه اجتماعُ ثلاث قَبْلات، وتفرَّعُ سبعةٍ أخرى، أحدُها: أن يُبْدِلَ الجميعَ بالبَعْدات نَحْوُ: بَعْدَ ما بَعْدَ بعدِه فهذه الصورةُ الثانية.

الثالثة: أن يُبْدِلَ من «قَبْلِ» الأخيرةِ فقط، نَحْوُ: قَبْلَ ما قَبْلِ بعده.

الرابعة: أن يُبْدِلَ من الثاني والثالث دون الأول نَحْوُ: قَبْلَ ما بَعْدَ بعده.

الخامسة: أن يُوَسِّط البَعْدَ بين قبلين.

السادسةُ: أن يَعْمِدَ إلى البَعْداتِ الثلاثِ فيَعْمَلَ فيها كما عَمِلْنا في القَبْلاتِ فيقول: بَعْدَ ما بعد قبله.

السابعةُ: أن يُبْدِلَ من البَعْدَيْنِ الأخيرين دون الأول، نَحْوُ: بَعْدَ ما قبل قبله.

الثامنةُ: أن يُوَسِّطَ القَبْلَ بين البعدَيْن كما وَسَّطْنا البَعْدَ بين القَبْلين، فيكونُ بَعْدَما قَبْلَ بعدِه، فحدَثَ لنا عن القَبْلاتِ الثلاثِ أربعُ مسائل، وعن البَعْداتِ الثلاثِ أربعُ مسائلَ بالإبدال على التدريج والتوسُّطِ كما تقدَّم تمثيلُه.

وثانيها: أنَّ «ما» في البيت لم يتحدَّثِ الشيخُ رحمه الله عليها ولا على إعرابها، وهل تَخْتَلُّ[1] هذه الفَتاوى مع بعض التقاديرِ فيها أم لا؟

(١) في المطبوع: تختلفُ، وكلاهما مُتَّجه.

فأقول: إن «ما» يصحُّ فيها ثلاثةُ أوجُهٍ: أن تكون زائدةً، وموصولةً، ونكِرَةً موصوفةً، ولا تختلفُ الفتاوى مع شيءٍ من ذلك، بل تبقى الأحكامُ على حالها. فالزائدةُ نَحْوُ قولِنا: قَبْلَ قَبْلِ قَبْلهِ رمضان، فلا يُعْتَدُّ بها أصلاً، وتبقى الفتاوى كما تقدَّم. والموصولةُ تقديرُها: قَبْلَ الذي

٣٠/أ استقرَّ/ قَبْلَ قبلهِ رمضان، ويكون الاستقرارُ العاملَ[١] في «قبل» الذي بَعْدَ ما هو صلتها، والفتاوى على حالها. وتقديرُ النكرةِ الموصوفةِ: قَبْلَ شيءٍ استقرَّ قبل قبلهِ رمضان، فيكونُ الاستقرارُ العاملُ في الظرفِ الكائنِ بعدما هو صفةً لها، وهي نكرةٌ مُقَدَّرةٌ بشيءٍ فهذا تقديرُ «ما» في البيت وإعرابُها.

وثالثها: إن هذه القَبْلاتِ والبَعْداتِ ظروفُ زمانٍ مظروفاتُها الشهورُ ههنا، ففي كُلِّ «قبل» أو «بعد» شَهْرٌ هو المستقرُّ فيه، مع أنَّ اللغةَ تقبلُ غَيْرَ هذه المظروفات لأنَّ القاعدةَ أنَّا إذا قلنا: قَبْلَه رمضان، احتَمَلَ أن يكون شَوّالاً، فإنَّ رمضانَ قبله، واحتَمَلَ أن يكون يوماً واحداً من شوال، فإن رمضان قبله فلو قال القائل: رمضانُ قَبْلَ يومِ عيدِ الفطر، لصَدَقَ ذلك، وكان حقيقةً لُغويةً لا مجازاً، لكنَّ هذه المسائلَ بُنِيَتْ على أنَّ المظروفَ شهرٌ تامٌّ بقرينةِ السياق، ولضرورةِ الضمير في «قبله» العائدِ على الشهرِ المسؤولِ عنه، فإذا كان شَوَّالاً، وهو قد قال: «قبله رمضان» تعذَّرَ أنْ يُحْمَلَ على بعضِ الشهر إلّا على المجاز، فإنَّ بعضَ الشهرِ، أو يَوْمَ الفِطْرِ وحده ليس هو شَوَّالاً، بل بَعْضَ شَوَّالٍ، فيلزَمُ المَجازُ، لكنَّ الفتاوى في هذا البيت مبنيةٌ على الحقيقةِ. هذا تقريرُ «قَبْلَه» الأخيرِ الذي صَحِبَه الضمير.

---

(١) سقط لفظ «العامل» من الأصل، واستُدرِك من المطبوع.

وأما «قَبْلُ» المتوسِّطُ، فليس معه ضميرٌ يضطرُنا إلى ذلك، بل عَلِمْنا أنَّ مظروفَه شهرٌ بالدليل العقليِّ، لأنَّ رمضانَ إذا كان قَبْلَ قَبْلِ الشهرِ المسؤول عنه وتعيَّن أن أحد القَبْلَيْن ـ وهو الذي أُضيف إلى الضميرِ ـ مظروفُه شَهْرٌ، تعيَّنَ أنَّ مظروفَ القَبْلِ المتوسِّطِ شهرٌ أيضاً، لأنَّه ليس بين شهرين من جميع الشهور أقلُّ من شَهْرٍ يصدُق عليه أنَّه قَبْلَ شهرٍ وبَعْدَ شهر، بل لا يوجَدُ بين شهرَيْن عَربيَّين إلّا شهرٌ، فلذلك تعيَّنَ أنَّ مظروفَ هذه الظروف شُهورٌ تامةٌ، وقولي: عربيين، احترازٌ من القِبْطية فإنَّ أيام النَسيءِ تتوسَّط بين مَسْرى وتوت[1].

ورابعُها: أنَّ قاعدةَ العربِ: أنَّ الإضافةَ يكفي فيها أَدنى مُلابسةٍ كقولِ أحدِ حاملي الخشبة: شِلْ[2] طَرَفَك، فجَعل طَرَفَ الخشبةَ طَرَفاً له لأجلِ الملابسة، قاله صاحبُ «المفصَّل»[3]: وأنشدَ في هذا المعنى[4]:

إذا كَـوكَـبُ الخَـرْقـاءِ لاحَ بسُحْـرَةٍ

فأضاف الكوكبَ إليها، لأنَّها كانت تقومُ لعَمَلِها عند طلوعه، ونَحْو ذلك من الإضافات.

---

(١) مسرى وتوت: آخر وأول شهر من شهور السنة القبطية ويقابلهما شهر آب وأيلول من السنة الميلادية.

(٢) في المطبوع: مِثل، وصوابُه من الأصل، وانظر «المفصَّل»: ٩٠ للزمخشري.

(٣) هو إمامُ العربية في زمانه، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، من فقهاءِ الأحنافِ ورؤوس الاعتزال، وتفسيره «الكشاف» من أجلِّ ما صُنِّفَ في التفسير البياني على مَا فيه من كلام المعتزلة، مات سنة (٥٣٨هـ)، له ترجمة في «الجواهر المضيّة» ٣/ ٤٤٧، و«سِيَر أعلام النبلاء» ٢٠/ ١٥١.

(٤) انظر «المفصل»: ٩٠، والبيتُ من شواهد «خزانة الأدب» ٣/ ١١٢ وتمامُه:

سُهَيْلٌ، أذاعَتْ غَزْلَها في القرائب

والخرقاءُ: المرأةُ التي لا تُحسِنُ عملاً. والمعنى أنَّها فرَّطَتْ في غَزْلها في الصيفِ ولم تستعد للشتاءِ، فاستغزلت قرابتَها عند طلوعِ سُهَيْل سَحَراً، وهو زمان مجيء البرد.

ومنه قولُه تعالى: ﴿وَلَا نَكْتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١٠٦] أُضيفَت الشهادةُ إليه بسببِ أنه تعالى شَرَعها، لا لأنه شاهدٌ ولا مشهودٌ عليه، وكذلك دينُ الله، و﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ [التحريم: ١٢] و﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، فالإضافةُ في الجميعِ مختلفةُ المعاني، ٣٠/ب وهي حقيقةٌ في الجميعِ/ باعتبارِ معنى عام، وهو كما قال صاحبُ «المُفَصَّل» بأدنى مُلابسة.

إذا تقرّرت هذه القاعدةُ فهذه القَبْلاتُ أو البَعْداتُ المضافُ بعضُها إلى بعضٍ تحتملُ من حيث اللغةُ أن يكونَ كلُّ ظَرْفٍ أُضيفَ لمُجاورِه، أو لمُجاورِ مُجاورِه، أو لمُجاورِ مُجاورِ مُجاوره على رُتَبٍ ثَلاثٍ أو أكثرَ من ذلك، فيكونُ الشهرُ الذي قَبلَ رمضانَ هو ربيعٌ، فإنَّ ربيعاً قبلَ رمضانَ بالضرورة، ويومُنا هذا قَبْلَ يومِ القيامة بالضرورة، وهو كلُّه حقيقةٌ، غَيْرَ أنَّ الظروفَ التي في البيت حُمِلَتْ على المُجاورِ الأولِ، لأنه الأسبقُ إلى الفَهْم مع أنَّ غيرَه حقيقةٌ أيضاً، فهذه الملاحظةُ لا بُدَّ منها في هذه الفتاوى.

وخامسُها: أن تعلَمَ أنكَ إذا قُلتَ: قَبْلَ ما قَبْلَ قَبْلِهِ رمضان، فالقبلُ الأولُ هو عَيْنُ رمضانَ لأنه مستقرٌّ في ذلك الظرف.

وكذلك «بَعْدَ ما بَعْدَ بَعْدِه رمضان، فالبَعْدُ الأخير[1] هو رمضانُ، لأنه مستقرٌّ فيه، ومتى كان القَبْلُ الأولُ هو رمضان، فالقَبْلانِ الكائنانِ بعده شهران آخران يتقدَّمان على الشهر المسؤول عنه، وكذلك في «بَعْدِ ما بَعْدَ بعدَه رمضان»، البَعْدان الأخيران شهرانِ آخرانِ يتأخَّران عن الشهر المسؤول عنه، فالرُّتَبْ دائماً في البيتِ أربعٌ: الشهرُ المسؤولُ عنه وثلاثةُ[2] ظروفٍ لغيرِه، هذا لا بدَّ منه.

---

(١) وفي المطبوع: الأَول.

(٢) في الأصل: وثلاث. وهو خطأ.

ثم هٰهنا نظرٌ آخَرُ، وهو أنَّا إذا قُلنا: قَبْلَ ما بَعْدَ بَعدهِ رمضان، فهل نجعلُ هذه الظروفَ متجاورةً على ما نُطِقَ بها في اللفظ، فيتَعيَّنُ أن يكون الشهرُ المسؤول عنه هو رمضانَ، فإنَّ كُلَّ شيءٍ فُرِضَ له أبعادٌ كثيرةٌ متأخِّرةٌ عنه، فهو قَبْلَ جميعِها؛ فرمضانُ قَبْلَ بَعْدِه وبَعْدَ بعدِه، وجميعُ ما يُفْرضُ من ذلك إلى الأبدِ، فهو قبل تلك الظروفِ كُلِّها الموصوفة بـ«بعدُ» وإن كانت غيرَ مُتناهية.

وكذلك يصدقُ أيضاً أنه بَعْدَ قَبْله وقَبْلَ قَبْلهِ إلى الأَزل، وما لا يتناهى من القَبْلاتِ فيكون رمضانَ أيضاً، ويبطُلُ ما قاله الشيخ رضي الله عنه، فإنَّه عَيَّنَ في الأول شَوَّالًا، وفي الثاني شَعبان، ومقتضى ما ذكرتُه لك من النظرِ أن يكونَ الشهرُ المسؤولُ عنه هو رمضانَ في المسألتين. أو نقولَ: مُقتضى اللغةِ خلافُ هذا التقرير، وأن لا تكونَ هٰذه الظروفُ المنطوقُ بِها مرتَّبةً على ما هي عليه في اللفظ، بل قَوْلُنا: ما بَعْدُ بَعْدِه، فبَعْدُ الأولى المتوسطةُ بين «قَبْلَ» و«بَعْدَ»، متأخِّرةٌ في المعنى، وقَبْلُ المتقدِّمةُ متوسِّطةٌ بين البَعْدَيْن منطبقةٌ على «بَعْدُ» الأخيرةِ، وتكون «بعدُ» الأخيرةُ «بَعْدَ» و«قَبْلَ» معاً، وليس ذلك مُحالًا لأنه بالنسبة إلى شهرَيْن واعتبارين، وتقريرُ ذلك: أنَّ العرب إذا قالت: غلامُ غلامِ غلامي، فهؤلاءِ الأرِقَّاءُ منعكسون في المعنى، فالغلامُ الأَولُ المُقَدَّمُ ذِكْرُه/ هو ٣١/أ الغلامُ الأخيرُ الذي مَلَكَه عَبْدُ عَبْدِ عَبْدِك لا أنه عبدُك، والغلامُ الأخيرُ هو عبدُك الأولُ الذي مَلَكْتَه، فمَلَكَ هو عبداً آخَرَ، ملَّكه ذلك العبدُ الآخر العبدَ المقدَّمَ ذِكْرُه، وكذلك إذا قلت: صاحبُ صاحبِ صاحبي، فالمبدوءُ به هو أبعدُ الثلاثة عنك، والأقربُ إليك هو الأخيرُ، والمتوسط متوسِّطٌ، هذا هو مفهومٌ اللغة في هذه الإضافات على هذا الترتيب.

إذا عرفْتَ هذا فنقولُ: قولُنا: قَبْلَ ما بَعْدَ بعدِه رمضان، هو شعبان، وهو كما قال الشيخُ رحمه[1] الله، لأنَّ شعبانَ بعدَه رمضانُ، وبَعْدَ بَعْدِه شوَّالٌ، فقولنا «قَبْلَ»، مجاور لـ«بعد» الأخيرةِ لأنه لم يقل: «قَبْلَ بَعْدِه»، بل «قَبْلَ بَعْدِ بَعْدِه»، فجعل «قَبْلَ» مضافاً في المعنى لـ«بَعْدَ»، ومتأخِّراً عن «بَعدَ»، وهو البَعدُ الثاني، فيكونُ رمضانُ قَبْلَ البَعْدِ الثاني، والبَعْدُ الثاني هو شوَّالٌ، فالواقع قَبْلَه رمضانُ، وليس لنا شَهْرٌ بعده بَعْدان رمضان قبل البَعْدِ الأخير إلّا شعبان.

فإن قُلْتَ: فرمضانُ حينئذٍ هو قَبْلَ البَعْدِ الأَخيرِ، وهو شوَّالٌ باعتبارِ البَعْدِ الأول كما بَيَّنْتُه، فيلزَمُ أن يكونَ قَبْل وبَعْد، وهو مُحالٌ، لأنَّ القَبْل والبَعْدَ ضِدَّان، واجتماعُ الضِّدَّيْن في الشيءِ الواحدِ مُحال.

قلت: مُسَلَّمٌ أنَّهما ضِدَّان، وأنَّهما اجتمعا في شيءٍ واحدٍ وهو رمضان، ولكن باعتبارِ إضافتَيْن، فيكونُ رمضانُ «قَبْل» باعتبارِ شَوَّال، و«بَعْد» باعتبارِ شعبان كما يكون المُسْلمُ صديقاً للمؤمنين عدواً للكافرين، فتجتمعُ فيه الصداقةُ والعداوةُ باعتبار فريقَيْن، وذلك مُمكنٌ وليس بمُحالٍ، إنَّما المحالُ لو اتَّحدتِ الإضافةُ، ولم تتَّحد.

إذا تقرَّر لك هذا، فتيَقَّنْ أَنْ لو زِدْنا في لَفْظ «بَعْدُ» لفظةً أُخرى منه، فقلنا: «قَبْل ما بَعْدَ بعد بَعْدِهِ رمضان»، تعيَّنَ أن يكونَ الشهرُ المسؤولُ عنه رَجَباً، وإن جعلنا البَعْدات أربعةً، تعيَّن أن يكون جُمادى الأخيرة، أو خمسة تعيَّن أن يكون جُمادى الأولى، أو ستَّةَ تعيَّنَ أن يكونَ رَبيعاً الآخرَ، وكذلك كُلَّما زِدْتَ «بَعْدُ» انتقلت إلى شهرِ «قَبْلٍ»، فإنَّ هذه الظروفَ شهورٌ كما تقدَّم تقريرُه، فيُخَرَّجُ لك على هذا الضابطِ مسائلُ غيرُ متناهيةٍ غيرُ المسائلِ الثمانيةِ التي في البيت، وإذا وصَلْتَ إلى أكثَر من

---

(١) يعني أبا عمرو بن الحاجب كما سبق بيانُه.

اثني عشر ظرفاً، فقد دارت السنةُ معك، فربما عُدْتَ إلى عَيْنِ الشهرِ الذي كنتَ قُلْتَه في المسألة ولكن من سنةٍ أخرى، وكذلك يكونُ الحالُ في السنين إذا كثُرَتْ، فتأمَّلْ ذلك. هذا كُلُّه إذا قُلْنا: «قَبْلَ ما بَعْدُ بَعْدِه رمضانُ»[1].

فإن عكَسْنا وقلنا: «بَعْدَ ما قَبْلَ قَبْلهِ رمضان»، فمُقْتضى جعْلِنا الظروفَ متجاورةً/ على ما هي عليه في اللفظِ يكون الشهرُ المَسْؤولُ عنه رمضانَ، فإنَّ كُلَّ شيءٍ بَعْدَ جميع ما هو قبله، وبَعْدَ قَبْلاته وإن كَثُرت، والشيخُ رحمه الله قد قال: إنه شَوَّالٌ بناءً على ما تقدَّم، وهو أنّ القَبْلَ الأولَ مُتقدِّمٌ على البَعْدِ الأول، والبَعْدُ الأولُ متوسِّطٌ مضافٌ للبَعْدِ الأخير المضافِ للضميرِ العائد على الشهرِ المسؤولِ عنه فنفرضُ شهراً، وهو شوَّالٌ فَقَبْلَه رمضان، وقبل رمضان شعبان، والسائل قد قال: إنَّ رمضان بَعْدَ أحدِ القَبْلَيْن، والقَبْلُ الآخَرُ بعدَه، وليس لنا شهرٌ قبله شَهْرانِ، الثاني منهما رمَضان إلا شَوَّال، فيتعيَّن، ويكونُ رمضانُ موصوفاً بأنه «بَعْدُ» باعتبارِ شعبان، وبأنه «قَبْلُ» باعتبارِ شَوَّال، ولا تضادَّ كما تقدَّم جوابه. ٣١/ب

فإنْ زِدْنا في لفظةِ «قَبْلُ» لفظةً أخرى، فقلنا: «بَعْدَ ما قَبْلَ قَبْلهِ رمضان»، كان الشهرُ المسؤولُ عنه هو ذا القَعْدَةِ، فإنَّ رمضان أُضِيفَ لقَبلُ قَبْلِ قَبْلَيْن، وهما شوَّالٌ وذو القعدة، فإنْ جَعَلْنا لَفْظَ «قبل» أربعاً، كان ذا الحَجَّةِ، أو خَمْساً كان المُحَّرم كما تقدَّم تقريره في لفظ «بعد»، غَيْر أنك تنتقل في لفظِ «بَعْد» تقدُّماً، وفي لفظ «قَبْل» تأخُّراً، فإنَّ «بَعْدُ» للاستقبالِ، فكلَّما كثُرَت كثُرَ الاستقبالُ، ورمضانُ هو مُضافٌ للآخِرِ منه، فيتَعيَّنُ بعد الشهرِ المسؤول عنه في الماضي حتى يتأخَّرَ رمضانُ في الاستقبالِ، فيضاف للبَعْد الأخيرِ، وينتقلُ في لفظِ «قَبْل» إذا كَثُرَ مُتأخِّراً لأنَّ «قَبْلُ»

(١) أجدني مضطراً لتشديد النكيرِ ثانيةً وثالثةً على هذه البحوث السقيمة التي تُفْسِدُ الذائقة الفقهية والأدبية، وهي سن إمامٍ في مرتبةِ القرافيِّ عَثْرةٌ لا تُقال.

للماضي، ورمضانُ مضافٌ للقَبْلِ المجاورِ له دون الشهرِ المسؤولِ عنه، فيكون للشهرِ المسؤولِ عنه قَبْلاتٌ كَثيرةٌ، رمضانُ بَعْدَ الأولِ منها، وبقيةُ القَبْلات بين رمضانَ والشهر المسؤول عنه، فيتعيَّنُ الانتقالُ للاستقبالِ بحَسْبِ كَثْرة لفظاتِ قَبْل.

وإذا قُلْنا: «بَعْد ما بَعْد بَعْدِه رمضان» يتعيَّن جُمادى الآخِرةُ، لأنَّ السائلَ قد نطق بثلاثِ بَعْداتٍ غيرِ الشهرِ المسؤولِ عنه فرجَبٌ البَعْدُ الأولُ، وشَعْبانُ البَعْدُ الثاني، ورَمَضانُ البَعْدُ الثالث، والرابعُ هو الشهرُ المسؤول عنه المتقدِّمُ عليها، وذلك جُمادى الآخرة.

وإذا قُلْنا: قَبْلَ ما قَبْلَ قَبْلِه رمضان» تعيَّن ذو الحِجَّةِ، لأنَّ السائلَ قد نطق بثلاثٍ من لفظِ «قَبْل»، فقَبْلَ ذي الحِجَّةِ ذو القَعْدَةِ، وقَبْلَ ذي القعدة شَوَّالٌ، وقَبْلَ شَوَّالٍ رمضانُ، وهو ما قاله السائل.

وأما «قَبْلَ ما بَعْدَ بَعْدِه» أو: «بَعْدَ ما قَبْلَ قَبْله» فقد تقدَّم: أنَّ كلَّ شيءٍ هو قَبْلُ ما هو بَعْدَه، وبَعْدُ ما هو قَبْله، وإذا اتَّحدت العين صار معنى الكلام/: بَعْدَه رمضانُ، أو: قَبْلَه رمضان، فيكونُ المسؤولُ عنه ٣٢/أ
شعبانَ في الأول، وشوَّالاً في الثاني.

وسادسها في تقريب أجوبة المسائل.

اعلَمْ أنَّ جميعَ الأجوبةِ الثانيةِ مُنْحصرِةٌ في أربعة أشهرٍ: طَرَفانِ وواسطةٌ، فالطرفانِ: جُمادى الأخيرةُ وذُو الحِجَّة، والوَسَطُ شوَّال وشَعبانُ، وتقريبُ ضَبْطِها أنَّ جميعَ البيتِ إن كان «قَبْلُ»، فالجوابُ بذي الحِجَّة، أو «بَعْدُ» فالجوابُ جُمادى الأخيرة، أو تركَّبَ من «قَبْلُ» و«بَعْدُ» فمتى وجَدتَ في الآخِر قَبْلَ بَعْدِه، أو بَعْدَ قَبْلَه فالشهرُ مُجاورٌ لرمضانَ، فإنَّ كُلَّ شيءٍ هو قَبْلُ بَعْدِه وبَعْدُ قَبْلِه، فالكلمةُ الأُولى إن كانت حينئذٍ «قَبْلُ»، فهو شوَّالٌ، لأنَّ المعنى قبله رمضان، أو «بَعْدُ»، فهُو شَعْبان، لأنَّ

التقديرَ بَعْدَه رمضانُ هذا إن اجتمعَ آخرَ البيت قَبْلُ وبَعْدُ، فإن اجتمع قَبْلانِ أو بَعْدانِ وقَبْلَهُما مُخالفٌ لهما، ففي البَعْدَين شعبانُ، وفي القَبْلين شَوَّالٌ، فشوَّالٌ ثلاثة وشعبانُ ثلاثةٌ، هذه السِّتَّةُ هي الواسطةُ المتوسطةُ بين جُمادى وذي الحجَّة.

فصل: هذا تقريرُ البيتِ على هذه الطريقةِ من التزامِ الحقيقةِ والوزنِ. وأما على خلافِهما من التزامِ المجازِ وعدم النظمِ، بل يكونُ الكلامُ نَثْراً، فتَصيرُ المسائلُ والأجوبةُ سَبْعَ مئةِ مسألة وعشرين مسألةً، وتقريرُ ذلك بتقديمِ بيتٍ من الشعرِ مُشتَمِلٍ على أربعين ألفَ بيتٍ من الشعر وثلاث مئة بيتٍ وعشرين بيتاً من الشعر، نَظَمه الفقيهُ الإمام الفاضلُ المتقِنُ العلاَّمة زين الدين المَغْربيُّ[1]، ونبَّه على هذا المعنى فيه، ولخَّص حسابَ عددِه وهو قولُهُ:

بقلبـي حبيـبٌ مليـحٌ ظـريـف بـديـعٌ جميـلٌ رشيـقٌ لطيـف

وهو من بحر المتقارِب، ثمانيةُ أجزاءٍ، كُلُّ جُزْءٍ منها في كلمةٍ يُمْكِنُ أن يُنْطَقَ بها مكانَ صاحبتها، فتُجْعَلُ كُلُّ كلمةٍ في ثمانيةِ مواضعَ من البيت، فالكلمتان الأُولَيان يُتَصَوَّرُ منهما صورتان بالتقديمِ والتأخيرِ، ثم تأخذُ الثالثةَ فتُحْدِثُ منها مع الأُوليَيْن ستَّةَ إشكالٍ بأن تعْملَها قبلَ الأوليَيْن وبَعْدَهما، ثم تَقْلِبَهما وتعْملَهما قَبْلَهما وبعدَهما، ثم تعْملَها بينهما على التقديم والتأخير، فتَحْدُثُ الستَّةُ، فيكونُ السرُّ فيه إنا ضرَبْنا الاثنينَ الأوَّلَيْن في مَخْرَجِ الثالث، واثنان في ثلاثة ستَّةٌ، ثم تأخذُ الرابعَ وتُورِدُه على هذه الستةِ، وكلُّ واحدٍ منها ثلاثةٌ، فيحصلُ من كلِّ صورةٍ منها أربعةٌ بأن تَعْمَل الرابعَ قبل كلِّ ثلاثةٍ وبعدَ أوَّلها، وبعد ثانيها، وبعد ثالثها

---

(١) زين الدين المغربي، لم أهتد إلى ترجمته.

٣٢/ب فتصيرُ الستةُ أربعةً وعشرين، وكذلك تفعلُ/ بالخامسِ والسادسِ إلى الثامنِ، ومتى حدَثَتْ صورةٌ أضَفْنا إليها بقيةَ البيتِ، فتبقى الأولى ثمانيةً، وكذلك بقيةُ الصُّوَرِ فيأتي العددُ المذكورُ من الآلافِ بيوتاً تامةً كلُّ بيتٍ منها ثمانية.

وبيانُ ذلك: أن تضربَ أربعةً وعشرين في مَخرجِ الخامس، وهو خمسةٌ تكونُ مئةً وعشرين، تضرِبُها في مخرج السادس، وهو ستة تكونُ سَبْعَ مئةٍ وعشرين، تضربُها في مَخْرجِ السابع، وهو سبعةٌ تكون خمسةَ آلافٍ وأربعين، تضربُها في مخرجِ الثامن، وهو ثمانيةٌ تكون أربعين ألفاً وثلاثَ مئةٍ وعشرين بيتاً من الشعر، وهو المطلوب.

مسألة وهي فائدةٌ حسنةٌ: أكثَرُ الفُقهاءِ يبحثُ عن ترتيبِ الوضوء وتنكيسِه، ولا يعلَمُ كم يحصُلُ من صُوَرِ الوضوء مرتَّباً ومُنكَّساً، والمتَحصِّلُ من ذلك أربعةٌ وعشرون وضوءاً مرتَّباً ومُنكَّساً على سبيلِ الحصر من غيرِ زيادةٍ. وتقريرُه بالطريقِ المتقدِّم في البيت بأن تقولَ: الوجهُ واليدان يُتَصَوَّرُ فيهما صُورتان بالتقديمِ والتأخير، ثم تأخذُ الرأسَ فيَحْدثُ منه مع الوجه واليدين ستةُ وضوءات، بأن تَعْمَلَ الرأسَ قبل الوجه واليدين وبَعْدَهما، ثم تَقْلِبَهما وتَعْمَلَه قبلهما وبعدَهما، ثم تعملَ الرأسَ بين الوجه واليدين على التقديمِ والتأخير، فيحدثُ ستة وضوءات بأن تُضيفَ لكلِّ صورةٍ تَحْدُثُ الرجلين حتى يكمُلَ الوضوءُ، وهو من ضربِ الاثنين في مَخْرَجِ الثالث، واثنان في ثلاثةٍ بستَّةٍ، ثم تأخذُ الرِّجْلَيْن تضمُّهما إلى هٰذه الستَّةِ وضوءات، وكلُّ واحدٍ منها ثلاثةُ أعضاءٍ، فتَصيرُ كُلُّ صورةٍ منها أربعةً، بأَن تَعْمَلَ الرجلين قبل الثلاثةِ، وبعدَ الأول، وبعدَ الثاني، وبعدَ الثالث، فتصيرُ الستَّةُ أربعةً وعشرين، وذلك هو جميعُ ما يُتَصَوَّرُ من الوُضوء وصُوَرِهِ في الوُجود.

فإذا تقرَّرتْ هذه الطريقةُ من الحسابِ والضربِ فنقولُ: معنا في البيتِ ثلاثةٌ من لفظِ «قَبْلُ» وثلاثةٌ من لفظِ «بَعْدُ» فنجمعُ بين الستةِ، ويبطُلُ الوزنُ حينئذٍ لطولِ البيت، ولعَدَم صورةِ الشعرِ، فنقول: قَبْلَ ما قَبْلَ بَعْدِ ما بَعْد بَعْدِه رمضان، ثم لنا أن نَنْوِيَ بكُلِّ «قَبْلٍ»، وبكل «بَعْدٍ» شهراً من شهور السنة أيَّ شَهْرٍ كان من غيرِ مُجاورة، ولا التفاتٍ إلى ما بينهما مِن عددِ الشهور، ويكونُ الكلامُ مَجازاً عربياً، فإنَّ أيَّ شهرٍ أخَذْتَه، فَبيْنَه وبينَ الشهرِ الآخَرِ الذي نسَبْتَه إليه بالقَبْليةِ، أو البَعْدِية، علاقةٌ من جهةِ أنه من شُهورِ السنة مَعه، أو هُوَ قبْلَه من حيثُ الجملةُ، أو بَعْدَه من حيثُ الجملةُ، أو هو شبيهٌ بما قبله مِن جهةِ أنه شَهْرٌ، وغَيْرُ ذلك من العلاقاتِ
/ المُصحِّحةِ للمجازِ. ثم إنَّا نَعْمِدُ إلى هذه الستةِ، فنأخذُ منها اثنين، ٣٣/أ
فتَحْدثُ منهما صورتان ونَعْتبرُهما شهرَيْن من شهورِ السنة، فتظهَرُ نسبتُهما إلى رمضان، ويظهَرُ من ذلك الشهرُ المسؤولُ عنه، ثم نُورِدُ عليهما لفظةً أُخرى من لفظِ «قَبْل» و«بَعْد» إلى آخرِ السنة، ومتى أفضى الأمرُ إلى التداخُلِ بين صورتَيْن في شهرٍ، نوَيْنا به شَهْراً آخَرَ من شهورِ السنةِ حتى تحصُلَ المغايرةُ، فيحصُل لنا من هذه الستَّةِ الألفاظِ[١] ما يحصُلُ لنا من ستَّةِ أجزاءٍ من البيتِ، وهي سَبْعُ مئةٍ وعشرون مسألةً، وإن زِدْتَ في لفظِ القَبْلِ أو البَعْدِ، كما تقدَّمَ في بَسْطِ الكلام على البيت، وصلَ الكلامُ إلى أربعين ألفَ مسألةٍ وأكثرَ على حَسْب الزيادةِ، فتأمَّلْ ذلك، فهو من طُرَفِ الفضائل والفضلاءِ ونوادرِ الأذكياء والنبهاء[٢].

---

(١) في المطبوع: ألفاظ، وصوابُه بالتعريفِ فيهما.

(٢) ليت الإمامَ القَرافيَّ ـ وهو مَنْ هو إمامةً ودِرايةً ـ صانَ كتابَه الفَذَّ هذا عن مِثْلِ هذه الفوائدِ التي تبدو غريبةً مستهجنة في سياق البناءِ العامّ للكتاب القائمِ على سَبْرِ أسرارِ الشريعة والدلالة على رِكاز مقاصدِها، ولعلَّ القادماتِ من الفوائدِ والأسرار تشفع لمِثْل هذه العثرات التي لا تليق بمنصب القرافيِّ وكبيرِ محلِّه في العلم.

المسألةُ الثانية: قال الشيخُ أبو الحسن اللَّخْميُّ المالكيُّ[1] في كتاب الظِّهارِ من «تبصرته»: إذا قال: أنتِ طالقٌ اليومَ إن كَلَّمْتُ فلاناً غداً، قال ابنُ عبدِ الحَكَم: إن كَلَّمه اليومَ حَنِثَ، وغداً لا يَحْنَثُ، لأنَّ وقوعَ الطلاقِ بكلامِ غدٍ بَعْدَ أَنْ كانت اليومَ زوجةً يقتضي اجتماعَ العصمةِ وعَدَمَها، فإذا كلَّمه اليومَ اجتمَع الشرطُ والمشروطُ في ظرفٍ واحدٍ، فيُمكنُ ترتُّبُ أحدِهما على الآخَرِ. وقيل: يلزَمُه الحِنْثُ إنْ كَلَّمه غداً، ويُقَدَّرُ تقدُّمُ الطلاقِ في زمنِ عَدَمهِ، [فيُمْكِنُ ترتُّب أحدِهما على الآخَر][2].

وقال ابنُ القاسم: إذا قال: إن تزوَّجْتُك، فأنتِ طالقٌ غداً، إن تزوَّجَها قبلَ الغَدِ طلُقَتْ، أو بعدَه لم تَطْلُقْ لفواتِ يومِ الطلاق، وفي «الجواهرِ»: إذا قال: أنتِ طالقٌ يَوْمَ يَقْدَمُ فلانٌ، فيَقْدَمُ نصفَ النهارِ تطلُقُ مِن أوَّله، ولم يَحْكِ خلافاً، فإنْ كان المُعَلَّقُ عليه القُدومَ، فهو تَقديمٌ للحُكْمِ على شَرْطهِ، أو اليومَ فلا. وقال ابنُ يونس: قَوْلُ ابنِ عبدِ الحكم خلافُ أصْلِ مالك، بل يلزَمُه الطلاقُ إذا قال: أنتِ طالقٌ اليومَ إنْ كَلَّمْتِ فلاناً غداً كما تقدَّم.

قلتُ: ومُقتضى قَوْلِ ابنِ يونس أمران: أحدُهما: أنَّ المشهورَ اللزومُ خِلافَ ما نقله اللَّخْمي. الثاني: أنها تطلُقُ مِن أوَّلِ النهار كما تقدَّم النقلُ في «الجواهر»، فيتقدَّمُ الطلاقُ على لفظِ التعليقِ، وعلى الشرطِ معاً، هذه نصوصُ مَذْهبِنا في هذه المسألة.

---

(١) هو أبو الحسن علي بن محمد الرَّبَعيُّ المعروفُ باللَّخْميِّ، أثنى عليه القاضي عياض وقال: كان فقيهاً فاضلاً، دَيِّناً متفنِّناً، ذا حظٍّ من الأدب والحديث، جيِّدَ النظر، له تعليقٌ كبيرٌ على «المدوَّنة» سمّاه «التبصرة» مفيدٌ حَسَنٌ، وهو مُغرىً بتخريج الخلافِ في المذهب، واستقراءِ الأقوال، وربما تبع نظره، فخالف المذهبَ فيما ترجَّح عنده. مات سنة (٤٧٨هـ) له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٨/ ١٠٩، و«شجرة النور الزكية» ١١٧.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

وقال الغَزاليُّ في «الوسيط»[1] له، إذا قال: أنتِ طالقٌ بالأمس، وقال: قصَدْتُ [الآن][2] إيقاعَ الطلاق بالأمس، لم يقَع، لأنَّ حُكْمَ اللفظِ لا يتقدَّمُ عليه، وقيل: يَقَعُ في الحالِ، لأنَّ وقوعَه بالأمسِ يَقْتضي وقوعَه في الحالِ، فيسقط المُتَعذِّرُ، ويثبتُ الحال. وقيل: لا يقَعُ شيءٌ، لأنَّ حُكْمَ اللفظِ لا يتقدَّمُ عليه، وإنْ قال[3]: إنْ ماتَ فلانٌ فأنت طالقٌ قَبْلَه بشهرٍ، إنْ ماتَ قبلَ مُضِيِّ شَهْرٍ لم يقع/ طلاقٌ لئلا يتقدَّمَ الحكمُ على اللفظِ، أو بعد شهر[4]، وقع الطلاقُ قبلَه بشَهرٍ، وكذلك إذا قال: إنْ قَدِمَ فلانٌ، أو دَخَلْتِ الدارَ، فأنتِ طالقٌ قَبْلَه بشهر قال: وقال أَبو حنيفةَ: يلزمُ[5] الطلاقُ في الموتِ دُونَ الدخولِ والقُدومِ، قال: وهو تَحَكُّم. ٣٣/ ب

قال الشيخ أبو إسحاق[6] في «المُهَذَّب»[7]: إذا قال: إنْ قَدِمَ زيدٌ، فأنتِ طالقٌ ثلاثاً قبلَ قُدومهِ بشَهْر، ثم خالعَها، ثم قَدِمَ زيدٌ بطل الخُلْعُ، لأنَّا تبيَّنا تقدُّمَ الطلاقِ الثلاثِ عليه، ثم إِنَّهم أَردفوا ذلك بأن قالوا: إذا

---

(١) «الوسيط في المذهب» ٥/ ٤٢٩ وقد تصرَّف القرافيُّ بعبارةِ الغزالي.

(٢) زيادة من «الوسيط».

(٣) «الوسيط» ٥/ ٤٣٠.

(٤) يعني: ولو مات بعد شَهْرٍ كما هي عبارة «الوسيط».

(٥) في «الوسيط» ٥/ ٤٣٠: يَسْتَند.

(٦) هو الإمامُ الفقيه أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزآباديُّ الشيرازي، كبير الشافعية في زمانه، ومَن كان موصوفاً بالذكاءِ والفقه والزُّهدِ وقوَّة المناظرة، ومصنفاته محلُّ عناية الشافعية، منها «التنبيه» و«المهذَّبُ» في الفقه، و«اللُّمع» و«شرح اللُّمع» في الأصول، و«طبقات الفقهاء» وغيرها، مات سنة (٤٧٦هـ)، له ترجمة في «وفيات الأعيان» ١/ ٢٩، و«سِيَر أعلام النبلاء» ١٨/ ٤٥٢، و«طبقات السبكي» ٤/ ٢١٥.

(٧) «المهذَّب» ٢/ ٩٥.

قال لها: إنْ قَدِمَ زيدٌ، فأنتِ طالقٌ قبل قُدومه بسَنةٍ، فقَدِمَ بعد ذلك بسنةٍ، أنَّ العِدَّة تنقضي عند حُصولِ الشرطِ، أو قبله، ولا تعتَدُّ بعد ذلك، لأنا تبينَّا وقوعَ الطلاقِ من سَنةٍ كما لو ثبتَ أنه طلَّقها من سنةٍ، فإنَّها لا تستأنِفُ عِدَّةً، ويقتضي قولُهم أن يرجعَ عليها بما كان يُنْفِقُه عليها إن كان الطلاقُ بائناً، أو بما أنفقَه بعد انقضاءِ العِدَّةِ على زعمهم إنْ كان رَجْعِياً مع أنَّ الأُمَّةَ مُجْمِعةٌ على أنَّها زوجةٌ مستقرةُ العصْمةِ، مُباحةُ الوَطْءِ إلى حينِ قدومِ زيدٍ، وهذا هو الذي صرَّح لي به أعيانُهم ومشايخُهم المعاصرون في تقرير هذه المسألة[1].

قلتُ: والحقُّ في هذه المسألةِ، وقوعُ الطلاقِ متقدِّماً على القدومِ الذي جُعِلَ شَرْطاً، وعلى لَفْظِ التعليقِ وزمانهِ، وقولُهم: حُكْمُ اللفظِ لا يتقدَّم عليه، لا يَتمُّ، وقياسُهم على قوله: أنتِ طالقٌ أمسِ لا يَصحُّ[2]، وبيانُ ذلك ببيانِ ثلاثِ قواعدَ:

القاعدةُ الأولى: أَنَّ الأسبابَ الشرعيةَ قِسمان: قسمٌ قَرَّره الله تعالى في أَصل شَرْعهِ، وقَرَّرَ له سَبباً مُعَيَّناً، فليس لأحدٍ فيه زيادةٌ ولا نَقْصٌ، كالهلالِ لوجوبِ الصيام، وأَوقاتِ الصلواتِ، والعِصَم والأملاكِ في

---

(١) قولُه: «المسألة الثانية: . . . إلى قوله: في تقرير هذه المسألة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جميعُ ذلك نقلٌ لا كلامَ فيه.

(٢) قولُه: «والحقُّ في هذه المسألة. . إلى قوله: لا يصحُّ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله عندي صحيحٌ، لكنه مُناقضٌ لما حَكى من الإجماعِ على استمرارِ العِصْمةِ وإباحةِ الوَطءِ إلى قدومِ زيدٍ، والذي أظنُّه أنَّ ذلك الإجماعَ لا يصحُّ، وأنها لا يُباحُ وَطْؤها في تلك المدَّةِ لاحتمالِ وقوعِ الشرط، بل تحرُمُ على كلِّ حال، فإنْ قدِمَ زيدٌ تبيَّنَ لنا أنَّ تحريمَها للطلاقِ، وإن لم يَقْدَمْ تبيَّن أنَّ تحريمَها للإشكالِ والاحتمالِ كما في اختلاطِ المنكوحةِ بالأجنبيةِ؛ الأجنبيةُ حرامٌ، لأنها أجنبيةٌ، والمنكوحةُ حرامٌ للاختلاط.

الرقيقِ والبهائم لوُجوبِ النفقاتِ، وعُقودِ البِياعاتِ، والهِباتِ والصدقاتِ لإنشاءِ الأملاكِ وغيرِ ذلك من الأسبابِ والمُسَبَّباتِ.

وقِسْمٌ وَكَله الله تعالى لخِيرةِ المُكلَّفين، فإنْ شاؤوا جعلوه سَبباً، وإنْ شاؤوا لهم يجعلوه سَبباً، وحَصَرَ جَعْلَهم لذلك في طريقٍ واحدٍ، وهو التعليقُ كدخولِ الدارِ، وقدومِ زيد، لم يَجْعل الله تعالى ذلك سَبباً لطلاقِ امرأةِ أحدٍ، ولا لعِتْقِ عبدِه، والمُكَلَّفُ جعل ذلك سبباً للطلاق والعِتْقِ بالتعليقِ عليه خاصَّة، ولو قال: جعَلْتُه سَبباً من غير تعليقٍ، لم يَنْفُذْ ذلك، ولم يُعْتَبَرْ، فهذا القِسْمُ خَيَّرَ الله تعالى فيه، وفي مُسَبَّبه، أيَّ شيءٍ شاءَ المكلف جَعَلَه من طلاقٍ أو عِتْقٍ، كثيراً أو قليلاً، قريبَ الزمان أو بعيدَه، بخِلافِ الأول[١].

القاعدةُ الثانيةُ: المُقَدَّراتُ لا تنافي المُحَقَّقاتِ، بل يَجْتمعان ويثبتُ مع كلٍّ واحدٍ منهما/ لوازمُه وأحكامُه، ويشهد لذلك مسائل: ٣٤/أ

أحدها: أنَّ الأَمَةَ إذا اشتراها شراءً صحيحاً، أُبيحَ وَطْؤها بالإجماع إلى حينِ الاطِّلاعِ على العيبِ والردِّ به، فإنْ قلنا: الردُّ بالعيبِ نقضٌ للعَقْدِ من أصله، ارتفعت الإباحةُ المترتِّبةُ عليه مع أنَّها واقعةٌ بالإجماع، وكذلك العَقْدُ واقعٌ أيضاً، ورَفْعُ الواقعِ مُحالٌ عَقلاً، والمُحالَ عَقْلاً لا يَرِدُ الشرعُ بوقوعِه، فيتعيَّنُ أنْ يكونَ معنى هذا الارتفاعِ تقديراً لا تحقيقاً، لأنَّ قاعدةَ التقاديرِ الشرعيةِ إعطاءُ الموجودِ حُكْمَ المعدوم، أو المعدومِ حُكْمَ الموجود، فيَحْكُمُ صاحبُ الشرع بأنَّ العَقْدَ الموجودَ، والإباحةَ المترتِّبةَ

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على القاعدة الأولى بقوله: جميعُ ما قاله في ذلك صحيحٌ، غَيْرَ قولهِ: ولو قال: جعَلْتُه سَبَباً من غيرِ تعليقٍ لم ينفُذْ ذلك. قلتُ: هذا إنما يجري على قولِ الشافعية في تعيينِ الألفاظ، وأما على قولِ أهلِ المذهب في عَدَمِ تعيينِها فلا، والله أعلم.

عليه وجميعَ آثارِه في حُكمِ العَدَم، وإنْ كانت موجودةً، ولا تنافِيَ بين ثبوتِ الشيءِ حقيقةً، وعَدَمِه حُكْماً، كقُرُباتِ الكفَّار والمرتدين موجودةٌ حقيقةً ومعدومةٌ حُكْماً، والنيةِ في الصلاة إلى آخرِها موجودةٌ حُكْماً، ومعدومةٌ حقيقةً عَكْسَ الأول، وكذلك الإيمانُ والإخلاصُ وغيرُهما يُحْكَمُ بوجودِهما، وإن عُدِما عَدَماً حقيقياً، وقد بسطتُ ذلك في كتاب «الأُمنِيَّة في إدراك أحكام النية»(١) فظهر أنَّ المُقَدَّراتِ لا تُنافي المُحَقَّقاتِ(٢).

وثانيها: أنَّه إذا قال له: أعتِقْ عبدَك عني، فأعتَقَه، فإنَّا نُقَدِّرُ دخولَه في مِلْكِه قبل عِتْقِه بالزمنِ الفَرْدِ تحقيقاً للعِتْقِ عنه، وثبوتِ الوَلاءِ له، مع أنَّ الواقعَ عَدَمُ مِلْكِهِ له إلى كمالِ العِتْقِ، ولم يقُلْ أحدٌ: إنا تبَيَّنا أنه كان يَمْلكهُ قبل العِتْقِ(٣).

وثالثها: دِيَةُ الخطأ تُورَثُ عن المقتولِ، ومِن ضَرورةِ الإرثِ ثُبوتُ المِلْكِ في الموروثِ للمورِّثِ المقتولِ، فيُقَدَّرُ مِلْكُه للديةِ قبل موتهِ بالزمنِ الفردِ ليصحَّ الإرْثُ، ونحن نقطَعُ بعَدَمِ مِلْكِهِ للديةِ حالَ حياتهِ،

---

(١) انظر ص: ٤٢ من الكتاب المذكور.

(٢) قوله: «القاعدة الثانية. . . إلى قوله: لا تنافي المحقَّقات» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ غَيْرَ قولهِ: كقُرُباتِ الكفار والمرتدين موجودةٌ حقيقـةً، ومعدومةٌ حُكْماً، فإنه إنْ أراد أنَّ قرباتِهم في حال الكفرِ والارتدادِ، فذلك غيرُ صحيحٍ، وإن أرادَ في حالِ الإسلام قبل الارتدادِ، فذلك صحيحٌ والله أعلم.

(٣) قوله: «وثانيها. . . إلى قوله: يملكه قبل العتقِ» علَّق ابن الشاط بقوله: لا حاجةَ إلى التقدير للمِلْكِ في هذه المسألة فإنَّه لا مانعَ من عِتْق الإنسانِ عَبْدَه عن غيرِه من غيرِ تقدير مِلْكِ ذلك الغيرللعبد ولا تحقيقه، والله أعلم.

فقد اجتمع المِلْكُ المقدَّرُ وعَدَمُه المحقَّقُ، ولم يتنافيا، ولا نقول: إنَّا تبيَّنا تقدُّمَ المِلْك للديةِ قبل الموت[١].

ورابعُها: أنَّ صَوْمَ التطوُّعِ يصحُّ عندهم بنِيَّةٍ من الزوال، وتنعطفُ هذه النيةُ تقديراً إلى الفجرِ، مع أنَّ الواقع عَدَمُ النية، ولا يُقال: تبينَّا أنه كان نوى قبلَ الفجرِ لأنَّ الفَرْضَ خِلافُه، ونظائرُ ذلك كثيرةٌ مذكورةٌ في كتاب «الأمنية» فظهرَ أنَّ المُقَدَّراتِ لا تنافي المُحقَّقات[٢].

القاعدة الثالثة: أنَّ الحُكْمَ كما يجبُ تأخُّرُه عن سببهِ، يجبُ تأخُّرُه عن شَرْطه، ومَنْ فَرَّقَ بينهما فقد خالف الإجماعَ[٣]، فلفظُ التعليقِ هو سَبَبٌ، مُسَبِّبُهُ ارتباطُ الطلاقِ بقُدوم زيد، فالقدومُ هو السببُ المباشرُ للطـلاقِ، واللفظُ هـو سَبَبُ السببِ، وعلى هـذا يكونُ أضعفَ مـن السببِ المباشرِ،/ فإذا جوَّزوا تقديمَه على السببِ القويِّ، فليَجُزْ على ٣٤/ب

(١) قوله: «وثالثها دِية الخطأ... إلى آخرِ المسألة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قال فيها من لزومِ تَقديرِ مِلْكِ الدِّيَةِ وعَدَمِ تحقيقه ليس بصحيحٍ، بل الصحيحُ أنه يَمْلِكُ الديةَ تحقيقاً عند إنفاذِ مقاتلهِ وقبل زُهوق نفسه، ولا مانع من ذلك، وإنما يحتاجُ إلى تقدير المِلْكِ في دِية العَمْدِ لتعذُّر تحقيقهِ بكَوْنِ الديةِ موقوفةً على اختيارِ الأولياء، وذلك إنّما يكون بعد موته، والميتُ لا يَمْلِكُ والله أعلم.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ الرابعة بقوله: ما قاله في ذلك صحيح.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: رَبْطُ الحُكْم بسَببهِ وشَرْطهِ وَضْعيٌّ، والأمورُ الوضعيةُ لا يلزَمُ فيها على التعيينِ وَجْهٌ واحد، بل هي بحَسبِ ما وُضِعَتْ له، فلو أنَّ الحكمَ وُضِعَ على وجهِ التأخُّرِ عن سَبَبه، كان على ما وُضِعَ عليه، ولو أنه وُضِعَ على وجه التقدُّم على سَبَبه، كان كذلك، ولو أنه وُضِعَ على وَجْهِ أن يكون مع سَبَبه لا متقدِّماً عليه ولا متأخِّراً عنه، كان كذلك أيضاً، لكنَّ الواقعَ من ذلك ـ فيما علمتُ ـ تأخُّرُ الحُكْم عن سَبَبهِ وشَرْطهِ كما حكى فيهِ الإجماعَ، وذلك في الأمورِ الشرعيةِ المفتقرةِ للشرعِ، أما التي وُكِلَتْ إلى قَصْدِ المكلَّفِ فهي بحَسْبِ قَصْدِه، والله أعلم.

السببِ الضعيف بطريقِ الأَوْلى، وإنْ جعلوا القُدومَ شَرْطاً امتنعَ التَّقديمُ أيضاً[1].

إذا تقرَّرَتْ هذه القواعدُ، فنقول: ليس في تقديمِ الطلاقِ على زمنِ اللفظِ وزَمنِ القدومِ تقديمٌ للمسبَّبِ على السَّبب، ولا المشروطِ على الشرطِ، لأنَّ عند وجودِ الشرط الذي هو القدومُ مثلاً يترتَّبُ عليه مشروطُه بوَصْفِ الانعطافِ على الأزمنةِ التي قبله على حَسْبِ ما علَّقه، فهذا الانعطافُ متأخِّرٌ عن الشرطِ ولفظ التعليقِ، كما أنَّ انعطافَ النيةِ عندهم على النصفِ الأَولِ من النهار إذا أُوْقِعَتْ نِصْفَ النهارِ متأخِّرٌ عن إيقاعها، فالانعطافُ على الزمانِ متأخِّرٌ عن الشرطِ وَسَببه[2]، ولا يقال في

---

(١) قولُه: «فلفظ التعليق. . . إلى قوله: امتنع التقديم أيضاً» علَّق عليه ابن الشاط. بقولهِ: قولُه: «وعلى هذا يكونُ أضعفَ من السببِ المباشر» إن أراد أنَّ سَبَبَ السببِ في كونهِ سَبَباً للسببِ أضعفُ من السببِ في كونه سَبَباً للمسبَّبِ فذلك ممنوعٌ، وإن أراد أنَّ سَبَبَ السببِ في كونه سَبَباً للمسبَّبِ أضعفُ من السبب في كونهِ سبباً للمسبَّبِ فمُسَلَّمٌ، ووَجْهُ ضَعْفهِ كونهُ غَيْرَ مباشرٍ، لكنْ مع تسليمِ ذلك لا يلزمُ أن يكونَ جوازُ تقديمِ المسبَّبِ عليه أولى، بل لقائلٍ أن يقولَ: إنَّ جوازَ تقديم المسبَّبِ على السببِ المباشرِ أَوْلى من تقديمهِ على غيرِ المباشرِ، أو يقول: لا أَوْلويةَ، بل الأمرُ فيهما على السواءِ، فما قاله في ذلك دَعوى لم يأتِ عليها بحُجَّة.

(٢) قوله: «إذا تقرَّرت هذه القواعدُ. . . إلى قوله: متأخِّرٌ عن الشرطِ وسَبَبه» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: كيف يكونُ الانعطافُ متأخِّراً عن الشرط، وهو القدومُ، وقد كان لفظُ التعليقِ السابقِ على القدوم يقتضيه؟ فإنْ زعمَ أنه لا يريدُ بالانعطافِ كَوْنَ اللفظِ يقتضيه، بل يريدُ لزومَ الطلاقِ المُعَلَّقِ على القدوم، قيل له: أتريدُ لزُومَه في نفسِ الأمرِ، أم تريدُ في عِلْمنا؟ فليس ذلك من التعليقِ بسببٍ، بل هو أمرٌ لزِمَ عن وقوعِ القُدومِ المعلَّقِ عليه الطلاقُ، وبالجملةِ يُقالُ له: هل وقع الطلاقُ قبل القدوم، أم لا؟ فإنْ لم يقَعْ فلا طلاقَ، فإنَّ التعليقَ على القدومِ إنما يقتضي =

المُنْعطفات: إنَّا تبيَّنا تقدُّمَ الطلاقِ حقيقةً في الماضي، بل لم ينكشف الغيبُ عن طلاقٍ حقيقيٍّ في الماضي البتَّةَ، وإنما يحسُنُ ذلك حيث نجهَلُ أمراً حقيقياً، ثم نعلَمُه كما حكَمْنا بوجوبِ النفقة بناءً على ظُهورِ الحَمْلِ، ثم ظهر أنَّه رِيح[1]، أو حكَمْنا بوفاةِ المفقودِ، ثم عَلِمْنا حياتَه ونَحْو ذلك. أما الانعطافاتُ فليست من هذا القبيلِ، بل نجزمُ بعد الانعطافِ بعدم المُنْعطفِ حقيقةً في الزمنِ الذي انعطفَ فيه، وإنَّما هو ثابتٌ فيه تقديراً. وبهذا التقرير يظهَرُ أنَّ العِدَّةَ من يومِ القُدوم، لأنَّه يومُ لزومِ الطلاق، وتحريمِ الفرج، أمَّا قبلَ ذلك فالإباحةُ بالإجماعِ والعِدَّةُ التي أجمَعْنا عليها هي التي تَتْبَعُ المحقَّق لا المُقَدَّر[2].

ومن الأُمورِ الصعبةِ التي أُلْزِموها: أنَّ الوطءَ الواقعَ قبلَ الانعطافِ وَطْءُ شُبْهَةٍ لا إباحةٍ مُحقَّقةٍ، ووجودُ السببِ المُبيحِ السالمِ عن معارضةِ الطلاق يأبى ذلك. فإنْ قالوا: تقديرُ الطلاقِ يمنَعُ ثبوتُ الإباحة. قُلْنا: المُقَدَّراتُ لا تُنافي المُحَقَّقاتِ، والتقديرُ لا يُنافي العَقْدَ ولا يُعارضه في اقتضائه الإباحةَ، فظهر أنَّه لا يُقَدَّمُ على الشرطِ ولا على اللفظ، وكيف يُنكرون ذلك وهم يقولون: الردُّ بالعيبِ نقضٌ للعَقْدِ مِن أصله؟ مع

= بحَسْب نصِّ التعليقِ تقديمَ الطلاقِ عليه، فإنْ لم يقع على ذلك الوجه، فلا مُوجِبَ لوقوعه. وإن قال: قد وقعَ، فقد اعترفَ بتقديمِ المشروطِ على الشرطِ والله أعلم.

(١) في المطبوع: نَفْخ.

(٢) قولُه: «ولا يقال في المنعطفات. . . إلى قوله: المحقَّق لا المقدَّر» علَّق عليه ابنُ الشاطِ بقوله: إذا لم يَلْزَمْ في المُنْعَطفات وقوعُ المنعطفِ حقيقةً، فلا انعطافَ ولا مُنْعَطِفَ، وإذا لم يكن مُنْعَطفٌ، فلا طلاقَ، وإذا لم يكن طلاقٌ، فقد بطل مُقْتضى التعليقِ المفروض. فإن قال بثُبوتِ طلاقٍ، فهو طلاقٌ لا موجِبَ له إذا لم يصدُرْ من الناطقِ بالتعليقِ إلّا لفظُ التعليق.

أنَّ الردَّ بالعيبِ سببٌ للنَّقْض، وقد تقدَّم قبله على سبيل الانعطافِ، وإذا عقلوا ذلك في مواطن فليعقلوه في البقية(١).

وأما قِياسُهم على قوله: أنتِ طالقٌ من شهرٍ، فالفَرْقُ أنَّ الأسبابَ الموضوعةَ في أصلِ الشرعِ استقلَّ صاحبُ الشرعِ بمُسَبَّباتها، ولم يجعلْ فيها انعطافاتٍ، بل كلُّ سَبَبٍ يترتَّبُ عليه مُسَبَّبُه بعده، والتعاليقُ موكولةٌ
٣٥/أ /لخِيرةِ المكلَّفِ، ومُقْتضى التفويضِ لخِيرته أنَّ له أنْ يجعلَ فيها الانعطافَ، فلا يلزَمُ من التزامِ الانعطافِ حيث خُيِّرَ المكلفُ أنْ يلتزِمَه حيث الحَجْرُ عليه، فلو قال له: بِعْتُك من شهرٍ، لم يتقدَّم المِلْكُ شَهْراً، وكذلك بقيَّةُ الأسبابِ كما تقدَّمَ تقريرُه في القواعد، ولا يلزَمُ من مخالفةِ اللفظِ حيث الحَجْرُ أن لا يُجْرِيَ اللفظَ على ظاهرِه، ويَعْمَلَ بمقتضاه حيث عُدِمَ المُعارض، فما ذكرناه أرجَحُ بالأصل، ثم إنَّهم نقَضوا أصلَهم في المسألةِ نفسِها بتقديمِه على القدومِ وهو سببٌ أو شرطٌ للطلاق، بل هو السببُ القريب، واللفظُ هو السببُ البعيد والجرأة على البعيد أولى(٢).

المسألةُ الثالثة: مسألة الدَّوْر(٣). قال أصحابُنا: إذا قال: إنْ وقع عليك طلاقي، فأنتِ طالقٌ قبله ثلاثاً، فطَلَّقها، لزِمَه الثلاثُ، أيَّ عَدَدٍ

---

(١) قولُه: «ومن الأمورِ الصعبة. . . إلى قوله: في البقية» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: فإذا لم يُعارض التقديرُ العَقْدَ في اقتضائه الإباحةَ، فأيُّ معنى للانعطاف؟ وأيْنَ مقتضى اللفظ؟

(٢) قولُه: «وأمَّا قياسُهم. . . إلى قوله: على البعيد أولى» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: يُريد أنَّ لَفْظَ: «أنت طالق منذ شهر» ليس تعليقاً، ولكنه مما وضعه الشارعُ سَبَباً، وما وضعه الشارع لم يَجْعَل فيه انعطافاً بخلافِ ما وكَله إلى خِيرةِ المكلَّفِ وذلك صحيحٌ، وكذلك ما ذكره من نَقْضِهم أصلَهم والله أعلم.

(٣) علَّق ابن الشاط على مسألة الدَّوْرِ بقوله: ما قاله فيها إلى آخرِها صحيحٌ، والله أعلم.

طَلَّقه مُنَجَّزاً كمَّلْنا عليه الثلاثَ، وقال الغَزاليُّ في «الوسيط»[1]: لا يلزَمُه شيء عند ابنِ الحَدَّاد[2]، لأنه لو وقَع، لوقَعَ مَشْروطُه[3] وهو تقدُّمُ الثلاث، ولو وقع مشروطُه لمُنِعَ وقوعُه، لأنَّ الثلاثَ تمنَعُ ما بعدها، فيؤدِّي إثباتُه إلى نَفْيه فلا يقع. وقال أبو زيدٍ[4]: يقَعُ المُنَجَّزُ، ولا يقَعُ المُعلَّق، لأنَّه علَّق مُحالاً. وقيل: يقعُ في المدخولِ بها الثلاثُ أيَّ شيءٍ نجَّزه تنجَّز وكَمُلَ من المعلَّقِ. قال[5]: ومن صُوَر الدَّوْرِ أن يقولَ: إنْ طلَّقْتُك طلقةً أَمْلِكُ بها الرجعةَ، فأنتِ طالقٌ قبلها طلقتَيْن، وإنْ وطِئْتُك وَطْأً مُباحاً، فأنتِ طالقٌ قَبْله ثلاثاً[6]، وإنْ أَبَنْتُك، أو ظاهرتُ منكِ، أو فسَخْتُ نكاحَك، أو راجَعْتُك، فأنتِ طالقٌ قبلَه ثلاثاً، أو يقولَ لأَمَته: إنْ

---

(١) «الوسيط» ٥/ ٤٤٤.

(٢) هو أبو بكر محمد بن أحمد بن جعفر الكِنانيُّ المصريُّ الشافعيُّ المعروف بابن الحدَّاد، صاحبُ كتاب «الفروع» في المذهب، وهو مختصرٌ دقَّق مسائله، كان عالماً متفنِّناً في جملة علوم الإسلام، وقد أثنى عليه الذهبي جدّاً، ووصفه بالحفظِ والإتقان واللَّسَنِ والبلاغة والتقدُّم وطول الباع في الفقه، مات سنة (٣٤٥هـ)، له ترجمة في «وفيات الأعيان» ٤/ ١٩٧، و«سير أعلام النبلاء» ١٥/ ٤٤٥، و«طبقات السبكي» ٣/ ٧٩.

(٣) عبارة «الوسيط»: لوقع الثلاثُ قَبْله.

(٤) هو الإمام الجليل الزاهد القدوةُ أبو زيد محمد بن أحمد بن عبد الله المَرْوزيُّ الشافعيُّ، راوي «صحيح البخاري»، من أعيانِ الفقهاء وأصحابِ الوجوه في المذهب، وبه تخرج أبو بكرٍ القفَّال المروزيُّ، مات أبو زيد سنة (٣٧١هـ) له ترجمة في «طبقات الفقهاء»: ١١٥ للشيرازي، و«سير أعلام النبلاء» ١٦/ ٣١٣، «وطبقات السبكي» ٣/ ٧١.

(٥) القائل هو الإمام الغزالي في «الوسيط» ٥/ ٤٤٤.

(٦) إلى هنا انتهى كلام الغزالي، وما بعده فمن كلام القرافي سوى قوله: «فعلى تصحيح الدَّوْرِ تنحسمُ سائرُ التصرفات» فإنه من كلام الإمامِ الغزالي.

تزوَّجْتُك، فأنتِ حُرَّةٌ قَبْلَـه، لأنه يخافُ أنْ يَعْتِقَها فلا يتزوَّجُ بها، ولا تُجْبَرُ على ذلك فتُعَلَّقُ الحريةُ على العقدِ مع أنَّ العقدَ متوقِّفٌ على الحريةِ، فعلى تصحيحِ الدورِ تنسحمُ هذه التصرفات، ويمتنعُ وقوعُها في الوجود.

والمقصودُ من المسائلِ المسألةُ الأولى، فنقولُ: البحثُ فيها مبنيٌّ على قواعدَ ثلاثٍ:

القاعدةُ الأولى: أنَّ مِن شَرْطِ الشرطِ إمكانَ اجتماعهِ مع الشَرْوط، لأنَّ حكمةَ السببِ في ذاتهِ، وحكمةُ الشرطِ في غيرِه، فإذا لم يُمكن اجتماعُه معه لا تحصُلُ فيه حكمتُه.

القاعدةُ الثانية: أنَّ اللفظَ إذا دار بين المعهودِ في الشرعِ وبين غيرِه، حُمِل على المعهودِ في الشرعِ، لأنَّه الظاهرُ، كما لو قال: إنْ صَلَّيْتِ، فأنتِ طالقٌ، فإنَّا نحمِلُه على الصلاةِ الشرعيةِ دونَ الدعاءِ، وكذلك نظائره[1].

القاعدة الثالثة من القواعد: أنَّ مَنْ تصرَّف فيما يمْلِكُ، وفيما لا يَمْلِكُ، نفذَ تصرُّفه على ما يملِكُ دون ما لا يملِك[2].

٣٥/ب إذا تقررت هذه القواعد،/ فنقولُ: قولُه: إنْ طَلَّقْتُك، إمَّا أن يُحْمَلُ على اللفظِ، أو على المعنى الذي هو التحريمُ، فإنْ حُمِلَ على اللفظ فهو خلافُ الظاهرِ والمعهودِ في الشرع وهو مخالفٌ للقاعدةِ الثانية، وإنْ حُمِلَ على التحريمِ، وأبقَيْنا التعليقَ على صورتهِ، تعذَّرَ اجتماعُ الشرطِ مع

---

(١) انظر «التمهيد» ١/ ٨٨ للكلوذاني.

(٢) لمزيدٍ من إيضاح هذه القاعدة، انظر «القواعد الفقهية»: ٨٢ لابن رجب الحنبلي.

مشروطه، وهو مخالفٌ للقاعدة الثانية، فيسقط من الثلاثة المتقدِّمةِ التي هي المشروطُ ما به وقعَ التباينُ، فإن أوقعَ واحدةً أسقطنا واحدةً، لأنَّ اثنتين تجتمعان مع واحدة، أو أوقع اثنتين أسقطنا اثنتين، لأنَّ واحدةً تجتمع مع اثنتين، وإذا أسقطنا المُنافي، وجبَ أنْ يلزمَه الباقي، فتكمُلُ الثلاثُ، فمَنْ قال لامرأتـهِ وامرأةِ جاره: أنتما طالقتان، تطلقُ امرأته وَحْدَه، أو: عَبْدُه وعبدُ زيدٍ حُرَّان، يَعْتِقُ عبدُه وَحْدَه، فينفذُ تصرُّفُه في جميعِ ما يملِكُه مما يتناوله لفظُه، كذلك هاهنا الذي ينافي به الشرطَ لا يملكهُ شَرْعاً، للقاعدةِ الأولى، فسقط، كامرأةِ الغيرِ وعبدِه، وينفذُ تصرُّفه فيما يملِكُه ممَّا تناوله لفظُه، فيلزَمُه جميعُ الباقي بعد إسقاط المُنافي، فيلزَمُه الثلاثُ للقاعدةِ الثالثة، وعلى رأي ابن الحَدَّاد يلزَم مخالفةُ إحدى هذه الثلاثِ القواعدِ[1]، وهذه المسألة هي المعروفة بالسُّرَيْجِيَّة[2]، ويَحْسِبُها بعضُهم

---

(١) في المطبوع: قواعد، وهو غير جائزٍ، لأنه على غيرِ طريقِ الإضافة، وهو إضافة المعرفةِ إلى النكرة. انظر «شرح جُمل الزجاجي» ٢/ ١٣٢ لابن عصفور الإشبيلي.

(٢) نسبة إلى أبي العباس أحمد بن عمر بن سُرَيْج البغدادي، فقيه الشافعية في زمانه، ومَنْ انتشر به مذهبُ الشافعيِّ في بغداد، مات سنة (٣٠٦هـ)، له ترجمة في «وفيات الأعيان» ١/ ٦٦، و«سِيَر أعلام النبلاء» ١٤/ ٢٠١، و«طبقات السبكي» ٣/ ٢١.

وصورةُ هذه المسألة كما في «أعلام الموقعين» ٣/ ٢٦٣ أن يقول القائل: كُلَّما طلقتك ـ أو كلَّما وقع عليك طلاقي ـ فأنتِ طالقٌ قَبْلَه ثلاثاً، قالوا: فلا يُتَصوَّرُ وقوعُ الطلاقِ بعد ذلك؛ إذ لو وقع لزِمَ وقوعُ ما عُلِّق به وهو الثلاث، وإذا وقعت الثلاث امتنع وقوعُ هذا المُنجَّز، فوقوعُه يفضي إلى عدم وقوعِهِ، وما أفضى وجودُه إلى عدم وجودِه لم يُوجَدْ. انتهى، فحصل أنَّها من باب الحيَل، ولذلك قال ابن العربي في «العواصم»: ٣٧٣: وأما المسألةُ السريجية فهي تلاعبٌ بالدين، لا ينبغي أن يلتفت إليها.

إجماعاً، فإنَّها قال بها ثلاثةَ عَشرَ من أصحابِ الشافعيِّ، وهو ساقطٌ، لأنَّ ثَلاثةَ عَشَرَ غيرُ مُعْتَدٍ بهم بالنسبةِ إلى عددِ مَنْ قال بخلافِهم، لأنهم مِئون، بل آلافٌ، وكان الشيخُ عزُّ الدين بن عبد السلام رحمه الله يقول: هذه المسألةُ لا يصحُّ التقليدُ فيها، والتقليدُ فيها فُسوقٌ، لأنَّ القاعدةَ: أنَّ قَضاء القاضي يُنْقَضُ إذا خالفَ أحدَ أربعةِ أشياءَ: الإجماعَ، أو القواعدَ، أو النصوصَ، أو القياسَ الجَلِيَّ، وما لا نُقِره شَرْعاً إذا تأكَّد بقضاءِ القاضي أوْلى بأن لا نُقِرَّه شَرْعاً إذا لم يتأكَّد، وإذا لم نُقِرَّه شَرْعاً، حَرُمَ التقليدُ فيه، لأنَّ التقليدَ في غيرِ شَرْعٍ ضلالٌ، وهذه المسألة على خلافِ ما تقدَّم من القواعد، فلا يصحُّ التقليدُ فيها، وهذا بيانٌ حَسَنٌ ظاهرٌ، وبه يظهَرُ الحكمُ في بقيةِ مسائلِ الدَّوْرِ التي هي من هذا الجنس.

المسألة الرابعة: قال الغزالي في «الوسيط»[١]: إذا قال: إنْ حلفتُ بطلاقِك، فأنتِ طالقٌ، ثم قال: إنْ دخلتِ الدارَ، فأنتِ طالقٌ، طلَقَتْ في الحال، لأنَّ تعليقَه على الدخولِ حَلِفٌ بخلافِ: إذا طَلَعتِ الشمسُ، لم
٣٦/أ يكن هذا حَلِفاً، لأنَّ الحَلِفَ ما يُتَصَوَّرُ فيه مَنْعٌ واستحثاثٌ. / قلتُ: كما قال عليه الصلاة والسلام: «الطلاقُ والعَتاقُ من أَيمانِ الفُسَّاق»[٢]، ونصَّ العلماءُ على أنَّ تعليقَ الطلاقِ منهيٌّ عنه، ولم يُفَصِّلوا، ومقتضى ذلك أنْ يَحْنَثَ في الحالتين[٣].

---

(١) «الوسيط» ٥/ ٤٤٥.

(٢) ذكره السخاوي في «المقاصد الحسنة»: ٣٢٤ بلفظ «الطلاق يمينُ الفُسَّاق» وقال: لم أقِفْ عليه.

(٣) علَّق ابن الشاط على المسألةِ الرابعة بقوله: إنْ صحَّ الحديثُ الذي ذكرناه، فما قاله مِن لزومِ الحِنْثِ في الحالَيْن صحيح، وإلَّا فالصحيحُ ما قاله الغزالي، والله أعلم.

المسألةُ الخامسة: قال الشافعية[1] في «المهذَّبِ»[2] وغيره: إذا قال: إنْ بدأتكِ بالكلام، فأنتِ طالِقٌ، وقالت هي: إنْ بدأتُك بالكلام فعَبْدي حُرٌّ، فكلَّمها وكلَّمَتْه، لم تَطْلُق، ولم يَعْتَق العبدُ، لأنَّ يمينَه انحلَّتْ بيمينها، ويمينُها انحَلَّت بكلامِه. فلم تبدأ هِي ولا هو بكلامٍ[3].

المسألةُ السادسة: في «التهذيب»[4] لمالكٍ رحمه الله: أنت طالقٌ إنْ شاء الله، يلزَمُه الطلاقُ الآن، بخلافِ: إنْ شاء هذا الحَجَرُ ونحوه، وسَوَّى أبو حنيفة والشافعيُّ في عَدَمِ اللُّزوم، وقال سُحْنون: يلزَمُه في الحَجَر ونحوه، لأنَّه يُعَدُّ نادماً، أو هازلاً، وهذه المسألةُ مبنيةٌ على أربعِ قواعدَ:

القاعدة الأولى: كلُّ مَنْ له عُرْفٌ يُحْمَلُ كلامُه على عُرْفه، كقَوْله عليه السلام: «لا يَقْبَلُ الله صلاةً بغيرِ طُهور»[5] يُحْمَلُ على الصلاةِ في عُرْفهِ عليه السلام دُونَ الدعاء، وكذلك قولهُ عليه السلام: «مَنْ حلفَ واستثنى عادَ كمن لم يَحْلِفْ»[6]، يُحملُ على الحَلِفِ الشرعيِّ، وهو

---

(١) يعني أبا إسحاق الشيرازي صاحبَ «المُهذَّب»، سبقت ترجمتُه. وطريقةُ القرافيِّ في العَزْوِ إنَّما هي عَزْوٌ للمذاهبِ.

(٢) لم أهتدِ إليه في «المُهذَّب» لكنه موجودٌ في «الوسيط» ٥/ ٤٤٥ فلعلَّ هاهُنا سَهواً.

(٣) علَّق ابن الشاط على المسألة الخامسة بقوله: وسكت عن الكلام على قولهم، وهو دليلُ قبولهِ لما قالوه، وقولُهم صحيحٌ، والله أعلم.

(٤) يعني «تهذيب الطالب» لعبد الحقِّ بن محمد التميمي، وقد سبق التعريف به.

(٥) أخرجه مسلم (٢٢٤)، وأبو داود (٥٩)، والترمذي (١)، والنسائي ٥/ ٥٦، وصحَّحه ابن حبَّان (١٧٠٥) وفيه تمامُ تخريجه.

(٦) قولهُ: «واستثنى» يعني قال: إنْ شاء الله. وقد أخرج الإمام أحمد ١٣/ ٤٥٠ من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من حلفَ فقال: إن شاء الله، لم يَحْنَثْ» وهو في مصنَّف عبد الرزاق (١٦١١٨)، ومن طريقه أخرجه ابن ماجه (٢١٠٤) =

الحَلِفُ بالله تعالى، لأنَّ الحَلِفَ بالطلاقِ والعَتاقِ جعلهما عليه السلام من أَيْمانِ الفساق، فلا يُحملُ الحديثُ المتقدِّمُ عليها[1].

القاعدةُ الثانية: كما شرعَ الله تعالى الأحكامَ، شَرَعَ مُبطلاتِها ودوافِعَها، فشرعَ الإسلامَ وعَقْدَ الذمَّةِ سَبَبين لعصمةِ الدماءِ. والردَّةُ، والحِرابةُ، وزنا المُحْصَنِ، وحِرابةُ الذميِّ روافعُ، والسَّبْيُ سَبَبُ المِلْكِ، والعِتْقُ رافعٌ له، ولا يلزَمُ مِنْ شَرْعهِ رافعاً لحُكْمِ سببٍ أنْ يرفَعَ حُكْمَ غيرِه، فالاستثناءُ بالمشيئةِ شَرَعَه رافعاً لحُكْمِ اليمينِ، لقوله عليه السلام: «عاد كمَنْ لم يَحْلِفْ» فلا يلزَمُ أن يكونَ رافعاً لحُكمِ التَعليقِ، كما أنَّ التطليقَ رافعٌ لحُكْم النكاحِ، ولا يرفعُ حكمَ اليمينِ، وكذلك سائرُ الروافع، وليس إطلاقُ لفظِ اليمينِ على البابَيْن بالتواطُؤ حتى يَعُمَّ الحكمُ، بل بالاشتراكِ، أو المجازِ في التعليقِ بالطلاق وغيرِه، والذي يُسَمَّى يَميناً حقيقةً إنما هو القَسَمُ، ولو أقسم بالطلاقِ ونحوِه لم يلزَمْه شيءٌ، وإذا كان البابان مختلفين لا يعمُّ الحُكْمُ[2].

= والترمذي (١٥٣٢)، والنسائي ٧/ ٣٠، وأبو يعلى (٦٢٤٦) وغيرهم بإسنادٍ صحيح على شرط الشيخين، وانظر التعليق على «المسند».

وأخرجه بنحوه من حديث ابن عمر، أحمد في «المسند» ٨/ ١٨٧، والدارمي ٢/ ١٨٥، وأبو داود (٣٢٦١)، والترمذي (١٥٣١)، والنسائي ٧/ ٢٥، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (١٩٢٤)، وللحافظ الزيلعيّ بحثٌ جيّدٌ في تتبُّع هذا الحديث وتنقيدِه في «نصب الراية» ٣/ ٣٠١-٣٠٣.

(١) هذا فرعٌ على ثبوتِ الحديثِ، والحديثُ، فلم يثبُتْ كما تقدَّم.

(٢) قولُه: «المسألة السادسة. . . إلى آخرِ القاعدة الثانية» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ ظاهرٌ، والله أعلم.

القاعدةُ الثالثة: مشيئةُ الله تعالى واجبةُ النفوذِ، فلذلك كُلُّ عَدَمٍ مُمْكِنٍ يُعْلَمُ وقوعُه، نَعْلَم أنَّ الله تعالى أرادَه، وكُلُّ وجودٍ مُمْكِنٍ يُعلَمُ وقوعُه، نَعلمُ أَنَّ الله تعالى أراده، فتكونُ مشيئةُ الله تعالى معلومةً قَطْعاً، وإما مشيئةُ غيره، فلا تُعْلَمُ، غايتُه أن يُخْبرَنا، وخَبرُه إنَّما يُفيدُ الظنَّ، فظهَر بُطلانُ ما يُروى عن مالكٍ وجماعةٍ من العلماء من أنه علَّق الطلاقَ على مشيئةِ من لم تُعْلَمْ مشيئتُه بخلافِ التعليقِ على مشيئةِ البشر، ويَجعلُ ذلك سببَ عدم/ لزومِ الطلاقِ. والأَمْرُ بالعكس[1]. ٣٦/ب

القاعدةُ الرابعة: الشَّرطُ وجوابُه لا يتعلَّقان إلا بمعدومٍ مُسْتَقْبَلٍ[2]، فإذا قال: إنْ دخلتِ الدارَ، فأنتِ طالقٌ، يُحْمَلُ على دخولٍ مُسْتَقْبلٍ، وطلاقٍ لم يقع قبل التعليق إجماعاً[3]، والمشيئةُ قد جُعِلَتْ شرطاً، ولا بُدَّ لها من مفعولٍ، والتقديرُ: إنْ شاء اللهُ طلاقَك، فأنتِ طالقٌ، فمفعولُها

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على القاعدة الثالثة بقوله: ما قاله في هذه القاعدةِ مِن كَوْنِ مشيئةِ الله معلومةً قَطْعاً بمعنى أنَّه ما مِن وجودٍ مُمْكنٍ ولا عَدَمِهِ، إلا مستندٌ إلى مشيئتهِ، فمَشيئتُه على هذا الوجهِ معلومةٌ عندنا صحيحٌ، وليس ذلك مرادَ مالك وغيرِه ممن روى عنه إذا قال: أنتِ طالقٌ إن شاء الله، يلزَمُه الطلاقُ، لأنه علَّقه على مشيئةِ مَنْ لا يعلم مشيئتَه، بل مُرادُ مَنْ قال ذلك: أنَّه لا يعلمُ، هل أراد الطلاقَ على التعيينِ، أم لا؟ وليس لنا طريقٌ إلى التوصل إلى ذلك، وأما التوصُّلُ إلى علمِ مشيئةِ البشر فبوجوهٍ، منها: إخبارُه بذلك مع قرائنَ تُوجبُ حصولَ العلم. وقولُه: غايةُ خبرِه أن يُفيدَ الظنَّ، إنما ذلك عند عدمِ القرائنِ مع أنه يُحتملُ أن يقال بالاكتفاءِ هنا بالظنِّ، لأنه الغالبُ والله أعلم. فقولُه: إن الأمرَ بعكسِ ما قاله مالك وغيرُه ليس بصحيحٍ. وقوله: فظهرَ بطلانُ ما يُروى عن مالكٍ قولٌ باطلٌ لا خَفاءَ ببُطْلانهِ، ولو لم يظْهَرْ وجهُ بطلانِ قَوْلِهِ، لكانت مخالفتُه لمالكٍ كافيةً في سوءِ الظنِّ بقولهِ، لتفاوُتِ ما بينهما في العِلْم.

(٢) قال ابنُ الشاط: ليس ذلك بمُطَّردٍ لازمٍ، ولكنَّه الغالبُ والأكثر.

(٣) قال ابن الشاط: ذلك هو الغالب.

إمَّا أنْ يكونَ الطلاقَ الذي صدر منه في الحال، أو طلاقاً في المستقبل، فإنْ كان الأولَ فنحن نقطعُ أنَّ الله تعالى أراده في الأَزَل، فقد تحقَّقَ الشرطُ في الأَزل، وهذه الشروطُ أسبابٌ يلزَمُ من وجودِها الوجودُ، فيلزَمُ أن تَطْلُقَ في أولِ أزمنةِ الإمكان وقَبولِ المحلِّ له عند أوَّلِ النكاحِ، ولم يقُلْ به أحد(١).

وإنْ كان المفعولُ طَلاقاً مُسْتَقْبَلاً، فيكونُ التقديرُ: إنْ شاء الله طلاقَك في المُسْتَقْبَل، فأنتِ طالق، فالمشروطُ لهذا الشرطِ يلزَمُ أنْ يكون مُسْتقبلاً، لأنَّ المرتَّبَ على المُسْتَقْبَلِ مُسْتَقْبَلٌ، فلا تطلُقُ في الحالِ، وإنْ كان المعنى: إنْ شاء الله طلاقَك في المستقبلِ بعد هذا الطلاقِ الملفوظِ به الآن، فلا ينفذُ طلاقٌ حتى يتلَفَّظَ بالطلاقِ مرَّةً أخرى، فينفذُ هذا، وعلى التقديرين لا تطلقُ الآن(٢).

(١) قولُه: «والمشيئة قد جُعِلَتْ... إلى قوله: لم يَقُلْ به أحدٌ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: تجويزُه احتمالَ أن يكونَ الطلاقُ الذي يكون مفعولَ المشيئةِ، هو الذي صَدَرَ منه، مناقضٌ لما قال قَبْلُ، مِن أنَّ الشرطَ وجوابَه لا يتعلَّقان إلا بمُسْتقبلٍ، مع أنَّ هذا الاحتمالَ بعيدٌ لا يكادُ يخطُرُ ببالٍ، ولو قصده قاصدٌ بمعنى أنه إن شاء الله أن أتكلَّم بهذا الكلام المتضمِّنِ تعليقَ الطلاقِ على مشيئةِ الله هذا الكلامَ، للزمَه الطلاقُ عند قولِه ذلك الكلامَ، لا في أولِ زمنِ النكاح كما قاله، لأنَّ لزومَ الطلاقِ عند أوَّلِ أزمنةِ الإمكانِ لا موجبَ له، فإنَّ مرادَه بالمشيئةِ إنَّما هو وقوعُ المرادِ بالمشيئةِ، لا تحقُّقُ المشيئةِ في الأَزَلِ، لأنَّ مشيئةَ وجودِ هذا الكلام من قائلهِ معلومةٌ مُتَحقِّقةُ الوقوع، ولا أرى أن يخالفَ في ذلك مخالفٌ، وأما كونُه لم يقُلْ به أحدٌ، فلما تقرَّر مِن أنَّ المرادَ بقوله: إن شاء الله، أي: إن وقعَ مفعولُ المشيئةِ، وهو قولُ ذلك الكلامَ والله أعلم.

(٢) قولُه: «وإنْ كان المفعولُ.. إلى قوله: لا تطلق الآن» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد سبق أنَّها تطلقُ الآن على التقديرِ الأول.

فـإنْ قُلْـتَ: فهٰـذا لازمٌ فـي مشيئـةِ زيـد إذا لـم يحصُـلْ بلفـظٍ فـي المستقبلِ، لا ينفذُ هذا.

قلتُ: الفَرْقُ أَنَّ مشيئةَ الله تعالى مُؤَثِّرةٌ في حدوثِ مَفْعولِها، فإذا لم يحدُثْ لفظُ الطلاقِ، نقطَعُ بعَدَمِ مشيئةِ الله تعالى، ومشيئةُ زيدٍ غيرُ مؤثِّرةٍ، بل هي كدخولِ الدارِ، فكما إذا تجدَّد دخولُ الدارِ نفذَ الطلاقُ، كذلك إذا تجدَّدَتْ مشيئةُ زيد[١].

فإنْ قُلْتَ: لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ مفعولُ المشيئةِ نفوذَ هذا الطلاقِ، لا لفظاً آخَرَ يحدُثُ في المُسْتَقْبَلِ؟

قلـتُ: يجوزُ ذلك من حيثُ اللغةُ، وهو مفعولٌ صحيحٌ، غيرَ أنَّه يلزَمُ من ذلك لزومُ الطلاقِ ونفوذُه في أوَّل أزمنةِ الإمكانِ من أوَّلِ النكاح، ولـم يقُلْه أحدٌ، فإنَّ الله تعالـى شَرَع الأسبابَ ليرتِّبَ عليها مُسَبَّباتِهـا، فمن باع وقـال: إنْ شاءَ الله نفوذَ هـذا البيع نفذَ، قُلْنا له: قد شاء الله ذلك في الأزل، وينفذُ البيعُ إجماعاً فكذلك ههنا[٢]، وقال القاضي

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قولُه: «فإذا لم يحدُث لفظُ الطلاقِ، نقطَعُ بعَدَمِ مشيئة الله تعالى»، غَلَطٌ في اللفظِ، فإنَّ مشيئةَ الله تعالى لا تُعْدَمُ، وصوابُ الكلام أن يُقال: نقطعَ بمشيئـةِ الله تعالى في عَـدَمِ ذلك اللفظِ. وقولُه: «فكما إذا تجدَّدَ دخـولُ الدارِ نفذَ الطلاق كذلك إذا تجدَّدت مشيئـةُ زيد» مناقضٌ لما قاله قَبْلُ مِن أنَّ الأمرَ بعكسِ ما قاله مالكٌ من لزومِ الطلاقِ في مشيئةِ الله تعالى، لا في مشيئةِ زيد.

(٢) قوله: «فإنْ قُلْتَ: لم لا يجوز.. إلى قوله: فكذلك هٰهنا» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قولُه: «إنه يلزَمُ من ذلك لزومُ الطلاقِ من أَوَّلِ أزمنةِ المكانِ» بناءٌ منه ذلك على تعلُّقِ المشيئةِ في الأزلِ ليس بلازمٍ، ونحن نقول: إنَّه لم يقُلْ به أحدٌ كما قال، وإنما اللازمُ لزومُ الطلاقِ الآن عن هذا الكلامِ، وذلك هو مرادُ مالك ومَنْ وافقه والله أعلم.

عبد الوهَّاب[١]: هذه المسألةُ مخرَّجةٌ على استثناءِ الكُلِّ من الكُلِّ بجامعِ أنَّه مُبْطِلٌ على رأي الشافعيِّ، فيَلْغو الجميعُ، والفَرْقُ أنَّ الشرطَ لم يتعيَّنِ العبَثُ فيه واللغوُ، لأنَّ التعليقَ على الممتنعِ مِن غرضِ العقلاءِ، وإنْ بَطَلَتْ جملةُ المشروطِ قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠]. قلتُ: أما استثناءُ الكُلِّ من الكل، فعبَثٌ، فظهر بهذهِ القواعدِ، وبهذا التقديرِ أنَّ الحقَّ في هذه المسألةِ عدمُ لزومِ
٣٧/أ / الطلاقِ في الحالِ، لا بسَبَبِ ما قاله الشافعي: إنَّه رافعٌ كاليمين، بل لِما ذكرناه من مقتضى هذا التعليق وتفاصيله[٢].

المسألةُ السابعة: قال مالكٌ في «التهذيب»: إذا قال: إنْ فعلتِ كذا، فعليَّ الطلاقُ إنْ شاء الله، لا ينفعه الاستثناءُ، قال ابنُ يُونسَ: قال عبد الملك: إنْ أعادَه على الفعلِ دونَ الطلاقِ، نَفَعه، و«أنتِ طالقٌ إلَّا أنْ يَبْدُوَ لي»، لا ينفعُه الاستثناء. و«أنتِ طالقٌ إنْ فعلتِ كذا، إلَّا أن يبدُوَ لي» فذلك له، إنْ أراد الفِعْلَ خاصَّةً، وفي «الجَلَّابِ»: «إنْ كَلَّمْتِ زَيداً، فَعَليَّ المَشْيُ إلى بيتِ الله إنْ شاء الله»، لا ينفعُه الاستثناءُ إنْ أعاده على الحجِّ، وإنْ أعاده على كلامِ زيدٍ نَفَعَه[٣].

---

(١) هو إمامُ المالكية، القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر التغلبيُّ العراقيُّ، من أعيانِ الفقهاءِ ومُقَدَّميهم، وله في مذهب مالك المصنَّفات الحِسان، منها «التلقين» و«المعونة على مذهب عالم المدينة» و«الإشراف على نكت مسائل الخلاف»، وجميعُها مطبوع، مات سنة (٤٢٢هـ) له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٧/ ٢٢٠، و«سِيَر أعلام النبلاء» ١٧/ ٤٢٩.

(٢) قوله: «القاضي عبد الوهاب... إلى آخرِ المسألة»، علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في هذه المسألةِ من أنَّ الحقَّ فيها عدمُ لزومِ الطلاقِ في الحال ليس بصحيحٍ لزومُه في الحال كما سبق، والله أعلم.

(٣) قوله: «المسألة السابعة... إلى قوله: كلامِ زيدٍ نفعه» قال ابنُ الشاط: ذلك نَقْلٌ لا كلامَ فيه.

قلتُ: اعْلَمْ أنَّ هذه المواضعَ لا يُدْرِكُ حقيقتَها إلَّا الفُحولُ من العلماء، أو من يفتَحُ الله عليه من نَفيسِ فضلهِ وسعَةِ رحمته ما شاءَ، وما الفرقُ بين إعادةِ الإرادةِ القديمةِ أَو الحادثة على الفعلِ أو غيرِه(١)؟ وها أنا أكشفُ لك عن السرِّ في هذه المسائل ببيان قاعدةٍ، وهي: أنَّ الله تعالى شرعَ بعضَ أسبابِ الأحكامِ في أصلِ الشريعةِ، ولم يَكِلْه إلى مُكَلَّفٍ، كالزوالِ ورؤيةِ الهلال والإتلافِ للضمان، ومنها ما وكَلَه لِخيرةِ خَلْقهِ، فإنْ شاؤوا جعلوه سَبَباً، وإلَّا فلا يكونُ سَبباً، وهو التعليقاتُ كُلُّها، فدخولُ الدارِ ليس سَبَباً لطلاقِ امرأةِ أحدٍ، ولا لعِتْقِ عبدِه في أصلِ الشرعِ إلَّا أنْ يُريدَ المكلَّفُ ذلك، فيَجْعَلَه سَبَباً بالتعليقِ عليه، وكُلُّ ما وُكِلَ للمكلَّفِ سَبَبِيَّتُه لا يكون سَبَباً إلَّا بجَعْلهِ وجَزْمهِ بذلك الجَعْلِ.

إذا تقرَّرتْ هذه القاعدةُ فنقولُ: قولُ عبدِ الملك: إنْ أعادَه على الفعلِ نَفَعه، معناه: إنْ أراد أنَّ ذلك الفِعْلَ المعلَّق عليه لم أَجْزِمْ بجَعْلهِ سَبباً للطلاق، بل فوَّضْتُ وجعلتُ سَبَبِيَّتَه إلى مشيئةِ الله تعالى، إنْ شاءَ جعلَه سَبَباً، وإلَّا فلا، وعلى هذا التقدير لا يكونُ الفعلُ سَبَباً، فلا يلزَمُ به شيءٌ إجماعاً(٢)، ولا يكون هذا خِلافاً لمالكٍ وابنِ القاسم، مع أنَّ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ، والله أعلم.

(٢) قولهُ: «إذا تقرَّرت... إلى قوله: إجماعاً» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قولُ القائل: إن فعلتِ كذا فعليَّ الطلاق إن شاء الله، لا يخلو من أن يريدَ إعادةَ الاستثناءِ إلى الطلاقِ المعلَّقِ على ذلك، أو إلى الفعلِ. فإن أعاده على الطلاقِ فقد سبق في مسألةِ: أنتِ طالقٌ إن شاء الله، أنَّ الصحيحَ لزومُ الطلاق، وأنَّ الاستثناء لا ينفعُه، وهذا المُعَلَّقُ كذلك، وإن أعادَه إلى الفعلِ المعلَّقِ عليه الطلاقُ، فإن أراد معناه الظاهرَ، وهو: إن شاء الله تعالى أن أفعلَ ذلك الفِعْلَ، فإذا فعله فقد شاء الله تعالى فِعْلَه، فيلزَمُ الطلاقُ كما قال مالكٌ ومَنْ وافقه، وإن أراد ما قاله شهابُ الدين وتأوَّله على عبد الملك، وزعَمَ أنه لا يلزَمُه شيءٌ إجماعاً، فليس بالظاهرِ، =

صاحبَ «المقدِّمات» أبا الوليد بن رشد حكاه خلافاً[1] وقال: الحقُّ عدمُ اللزومِ قِياساً على اليمينِ بالله تعالى إذا أعادَ الاستثناءَ على الفِعل[2]، وهذا يُشْعرُ بأنَّ ابنَ القاسم يوافقُ في اليمينِ بالله تعالى، ويخالفُ في الطلاقِ، فيكون هذا إشكالاً آخر[3].

أمَّا إذا حُمِلَ قولُ عبدِ الملك على ما ذكَرْتُه، فلا إشكالَ، ويصيرُ المُدْرَكُ مُجْمَعاً عليه، وإلَّا فلا تُعْقَلُ المسألةُ البتَّة، ولا يصيرُ لها حقيقةٌ[4].

= بل هو معنىً مُتَكَلَّفٌ، ومع ذلك فلقائل أن يقول: إنَّه استثناءٌ لا يفيدُ عدَمَ لزومِ الطلاق، بل يفيدُ لزومَه من جهةِ أنَّ معنى الكلامِ، أنَّ ذلك تفويضُ سببيةِ هذا الكلام إلى مشيئةِ الله تعالى، وقد جعله الله تعالى سَبَباً بتسويغهِ للمتكلِّمِ أن يجعله سَبَباً، وقد جعله كذلك بالتعليقِ عليه كما سَوَّغ له، وما أرى عبد الملك راعى هذا المعنى المتكلَّفَ، بل رأى أنَّ استثناءَ مشيئةِ الله تعالى يكونُ رافِعاً لحكمِ التعليقِ كرَفْعهِ لحكمِ اليَمين والله أعلم.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: صاحبُ «المقدّمات» أمسُّ بتحقيق هذا العِلْمِ ومعرفة الخلافِ فيه من الوفاق.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: بل الحقُّ اللزومُ كما سَبق، والقياسُ الذي ذكره ليس بصحيحٍ للفرقِ بينهما، وهو أنَّ القائلَ إذا قال: والله لأفعلنَّ إن شاء الله، وردَّ الاستثناءَ إلى الفعلِ، فإذا فعل ذلك الفِعلَ فقد شاءَ الله تعالى، وبرَّ في يمينه، وإن لم يَفْعَلَه فهو بارٌّ أيضاً، لأنه عَلَّقَ المحلوفَ عليه على المشيئةِ للفعلِ، ولم يَقَع الفعلُ، فلم تتعلَّقِ به المشيئةُ، والقائلُ إذا قال: إن فعلتُ كذا، فعليَّ الطلاقُ إن شاءَ الله، وردَّ الاستثناءَ إلى الفعلِ، فإذا فعلَ ذلك الفِعلَ، فقد شاءَ الله، فإنه لا يَقَعُ شيءٌ إلا بمشيئتهِ. ويلزَمُ مقتضى التعليقِ لوقوعِ المعلّق عليه، والله أعلم.
قلتُ: انظر «المقدمات»: ٤٤٦ لابن رُشْد.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا يكونُ ذلك إشكالاً على ما تقرَّر بوَجْه.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد سبق أنَّ ما ذكره مَقْصِدٌ مُتكلَّفٌ لم يقصِدْه عبدُ الملك، ولا يُفيدُ على تقديرِ قَصْدِه ما ذكر، بل نقيضُه، فلا يَصيرُ المُدْرَكُ مُجْمَعاً عليه، وتُعقلُ المسألةُ وتَصيرُ لها حقيقةٌ، والله أعلم.

وقوله: أنتِ طالقٌ إلَّا أن يَبْدُوَ لي، لا ينفعُه، لأنَّ الطلاقَ جعله الله تعالى سَبَباً لقَطْعِ العصمةِ في أصلِ الشرع، فقد زالتِ العصمةُ بتحقُّقه، كَرِهَ المكلَّفُ، أَوْ أحبَّ،/ فمشيئتُه لَغْوٌ، وإذا علَّق الطَلاقَ على فِعْلٍ، وأعاد ٣٧/ب
قَوْلَه: «إلَّا أنْ يَبْدُوَ لي» عليه خاصَّةً، ومعناه: أني لم أصمِّمْ على جَعْلِ الفِعْل سَبَباً، بل الأَمرُ موقوفٌ على إرادةٍ تحدثُ في المستقبل، فذلك ينفعُـه لِما تقدَّم أنَّ كُلَّ سَببٍ موكولٍ إلى إرادتهِ، لا يكونُ إلَّا بتصميمهِ على مشيئته، وإرادتهِ لذلك، وكذلك قولُ صاحبِ «الجلَّاب»: إنْ أعادَ الاستثناءَ على كـلامِ زيدٍ نَفَعه، وعلى الحجِّ لم ينفَعْه، معناه: أني لم أجزِمْ بجَعْلِ كلامِ زيدٍ سَبَباً للزومِ الحجِّ، بل ذلك موكولٌ لمشيئةِ الله تعالى، فلا يكونُ سَبباً، فلا يلزَمُ حجٌّ بكلامهِ، فإذا أعاده على الحجِّ، فقـد جزم بسَبَبيَّةِ كلامِ زيـدٍ، فترتَّبَ عليـه مُسَبَّبُه، والاستثناءُ لا يكونُ رافعاً كما تقدَّم، فهذا سِرُّ هذه المسائل، وهو من نفائسِ العلم فافهمـه(١).

المسألةُ الثامنة في «الجواهر»: أنتِ طالقٌ إنْ كَلَّمتِ زَيْداً، إن دَخَلْتِ الدار، وهو تعليقُ التعليقِ، فإنْ كَلَّمَتْ زيداً أوَّلاً، تعلَّق طلاقُها بالدخولِ، لأنَّه شرطٌ في اعتبارِ الشرطِ الأول.

---

(١) قوله: «أنت طالق إلَّا أن يَبْدُوَ لي. . إلى آخرِ المسألة». علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ، غَيْرَ قولهِ: بل ذلك موكولٌ لمشيئةِ الله تعالى، فلا يكون سَبَاً، فلا يلزمُه حجٌّ بكلامه، فإنه يلزَمُه إذا كان الاستثناءُ بمشيئة الله تعالى، بخلافِ إذا كان بمشيئةٍ، فإنه كان الاستثناءُ بمشيئةِ القائل في قوله: إن كُنْتِ كَلَّمْتِ زيداً، فعليَّ المَشْيُ إلى الحجِّ، فإن قال: إن شاء الله، فإنه يلزَمُه كما سبق، وإن قال: إلا أن يَبْدُوَ لي، فإنه لا يلزَمُه، لأنه يتعيَّنُ هنا حَمْلُ كلامهِ على رَدِّ الاستثناءِ إلى جَعْلِ ذلك الفعلِ سَبَباً.

قال الشيخ أبو إسحاق في «المُهَذَّب»[1]: هذا يُسمِّيه أهلُ النحوِ اعتراضَ الشرطِ على الشرطِ، فإن دخلتِ الدارَ، ثم كَلَّمَتْ زيداً طَلَقَتْ، وإنْ كلَّمَتْ زَيْداً أوَّلاً، ثم دخلَت الدارَ، لم تطلُقْ، لأنَّه جعلَ دخولَ الدارِ شَرْطاً في كلامِ زيد، فوجبَ تقديمُه عليه.

وإنْ قال: إنْ أعطيتُك، إنْ وعَدْتُك، إنْ سألتِني، فأنتِ طالقٌ، لم تطلُقْ حتى يُوجَدَ السؤالُ، ثم الوعدُ، ثم العطاءُ، لأنَّه شَرَطَ في الوعدِ العطيةَ، وشرط في العطيةِ السؤالَ، وكان معناه: إنْ سألتِني، فوَعَدْتُك، فأعطيتكِ، فأنتِ طالقٌ، ووافقه الغَزالي على ذلك في «الوسيط»[2]، ولم يَحْكيا خِلافاً. وذكر إمام الحرمَيْن المسألةَ في «النهاية»[3]، واختار مذهَبَنا، وأَنَّ التعليقَ مع عَدَمِ الواو يكونُ كالعطفِ بالواو. وضابطُ مذهبِ الشافعيِّ: أَنَّ الشروطَ إنْ وقعَتْ كما نَطَق بها، لم تطلُقْ، وإنْ عَكَسَها، المُتَقدِّمُ متأخِّرٌ، والمتأخِّرُ مُتقَدِّمٌ، طَلَقَتْ، ولم أرَ هذا لأصحابِنا، بل ما تقدَّم. وفي المسألةِ غَوْرٌ مبنيٌّ على قاعدتَيْن يظهَرُ منهما مذهبُ الشافعي رضي الله عنه، فنذكرُهما، ونذكرُ ما وقع في القرآنِ الكريم من ذلك، وفي كلامِ العرب، ليتَّضِحَ الحقُّ في هذه المسألة، فهي من أطاريفِ المسائل[4].

القاعدة الأولى: من الشروطِ اللغويةِ أسبابٌ يلزَمُ من وجودِها الوجودُ، ومن عَدَمِها العدمُ، فإنَّ قوله: إنْ دخلتِ الدارَ، فأنتِ طالقٌ، يلزم من دخولِها الدارَ الطلاقُ، ومِن عَدَمِ دخولِها عدمُ الطلاق، وهذا هو
٣٨/أ حقيقةُ السبب كما تقدَّم بيانُه، بخلافِ الشروطِ العقليةِ،/ كالحياة مع

(١) انظر «المهذب» ٢/ ٩٨.

(٢) انظر «الوسيط» ٥/ ٤٤٧-٤٤٨.

(٣) يعني «نهاية المطلب في دراية المذهب». انظر «سِير أعلام النبلاء» ١٨/ ٤٧٥.

(٤) قوله: «المسألة الثامنة... إلى قوله: أطاريف المسائل» قال فيه ابن الشاط: ما قاله نَقْلٌ أَو وَعْدٌ، فلا كلامَ فيه.

العلم، والشرعيةِ كالطهارةِ مع الصلاة، والعاديةِ كنَصْبِ السُّلَّم مع صعودِ السطحِ، لا يلزم من وجودِها شيءٌ، ويلزَمُ من عدمِها العدَمُ، فالحيُّ قد يعلمُ وقد لا يعلمُ، والمتَطهِّر قد تصحُّ صلاتُه وقد لا تصحُّ، وإذا نصبَ السُّلَّمَ فقد يصعَدُ للسَّطحِ وقد لا يصعَدُ، نعم، يلزَمُ من عدمِ هذه الشروطِ عَدَمُ هذه المشروطات، وإذا تقرَّر أَنَّ الشروطَ اللغويةَ أسبابٌ فنقول:

القاعدةُ الثانية: أنَّ تقديمَ المسبَّبِ على سببِهِ لا يُعْتَبَرُ، كالصلاةِ قبلَ الزوال. إذا تقرَّرت القاعدتان فنقول: إذا قال: إنْ كلَّمْتِ زَيْداً، إنْ دخلتِ الدار، معناه عند الشافعية: إنِّي جعلتُ كلامَ زيدٍ سَبَبَ طلاقِك، وشَرْطَه اللغويَّ، غَيْرَ أنِّي قد جعلتُ سَبَبَ اعتبارِه والشرطَ فيه دخولَ الدار، فإنْ وقعَ الكلامُ أوّلاً، فلا تطلُقْ به[1]، لأنَّه وقعَ قبلَ سببِ اعتبارِه، فيُلْغو كالصلاةِ قبلَ الزوال، فلا بُدَّ من إيقاعه بعد دخولِ الدار حتى يقَعَ بعدَ سَبَبِهِ، فيُعْتَبَرَ كالصلاةِ بعد الزوال. هذا مُدْرَكُهم، وهو مُدْرَكٌ حَسَنٌ، وأصحابُنا وإمامُ الحرمين يلاحظون أنَّا أجمَعْنا على أنَّ المعطوفَ بالواو يستوي الحالُ فيه، تقدَّمَ أو تأخَّر، وكذلك عند عَدَمِه، لأنَّ الإنسانَ قد يعطفُ الكلام بَعْضَه على بعضٍ من غيرِ حرفِ عطفٍ، ويكون في معنى حرفِ العطفِ كقولنا: جاء زيدٌ جاءَ عمرو، وسيأتي في الاستشهاد ما يعضُدُ ذلك، فهذا سِرُّ فِقْهِ الفريقين.

وأمَّا ما يشهَدُ لهم من القرآنِ الكريم، فقولهُ تعالى في سورة هود: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [هود: ٣٤] فإرادةُ الله تعالى متقدِّمةٌ على إرادة البشرِ من الأنبياءِ وغيرِهم[2]، فالمتقدِّمُ لَفْظاً متأخِّرٌ وقوعاً، ولا يمكنُ خلافُ ذلك، فهذه

---

(١) في الأصل: كما نطق به. وصوابُه من المطبوع.

(٢) انظر «تفسير ابن عطية» ٣/ ١٦٧ حيث دار كلامُه على هذا المعنى.

الآية تشهدُ لمذهبِ الشافعيِّ رضي الله عنه، وقولُه تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا﴾ [الأحزاب: ٥٠] فالظاهرُ أَنَّ إرادة رسولِ الله ﷺ متأخِّرةٌ عن هِبَتها، فإنَّها تجري مَجْرى القَبولِ في العُقودِ، وهِبَتُها لنفسِها إيجابٌ كما تقول: مَنْ وهبَك شيئاً للمكافأة، لزِمَك أنْ تُكافِئه عليه إنْ أردْتَ قَبولَ تلك الهبةِ، ويحتملُ أنْ تكونَ إرادةُ رسول الله ﷺ متقدِّمةً، فإذا فهِمَت المرأةُ أنَّ رسولَ الله ﷺ يقصدُ ذلك منها، وهبَتْ نفسها له، فهذه الآية مُحتملةٌ للمذهبين، وهي ظاهِرةٌ في مذهبِ مالكٍ، وإمام الحرمين.

وأما الشِّعْرُ فقولُ ابن دريد(١):

فإنْ عَثَرْتُ بعدها إنْ وأَلَتْ ... نَفْسِيَ مِنْ هاتا فقولا لا لَعا

ومعلومٌ أَنَّ العثورَ مرَّةً ثانيةً إنَّما يكونُ بعد الخلاصِ من الأولى، فالمتقدِّمُ لَفْظاً متأخِّرٌ وُقوعاً كما قاله الشافعية، وكذلك أنشد ابن مالك النحوي(٢) في هذا الباب:

---

(١) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن دُرَيْد، إمامٌ من أئمة اللغة، وله فيها كتابُ «الجمهرة» مؤلَّفٌ نافعٌ جداً، وله «المقصورة» المعروفة، وقد شرحها غير واحدٍ من العلماء، مات سنة (٣٢١هـ)، له ترجمة في تاريخ بغداد ٢/ ١٩٥، و«وفيات الأعيان» ٤/ ٣٢٣، و«سير أعلام النبلاء» ١٥/ ٩٦. وانظر البيت في «شرح مقصورة ابن دُريد»: ١٨٧ لابن خالوَيْه.
قوله: «وأَلَتْ» أي: نَجَت، وقولُ ابن خالويه: لجأت، ليس بدقيقٍ في هذا السِّياق.
وقوله: «من هاتا» أي: من هذه، لغة فيه.
وقوله: «لا لعا» أي: لا سلَّمك الله، كانت تقوله العربُ في جاهليتها، ثم كُرِه في الإسلام.

(٢) هو الإمام العلاّمة جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجيَّاني الشافعيُّ، شيخ النحوِ والعربية في زمانه، وصاحب المصنَّفات المعروفة، مات (٦٧٢هـ) له ترجمة في «طبقات السبكي» ٨/ ٦٧ و«شذرات الذهب» ٥/ ٣٣٩.

إنْ تستغيثوا بنا، إنْ تُذْعَروا تجدوا مِنَّـا معـاقِـلَ عِـزٍّ زانهـا كَـرَمُ(١)

والاستغاثةُ إنَّما تكونُ بعد الذُّعْرِ، فالمتقدِّمُ لفظاً متأخِّرٌ معنى، فالبيتان يشهدان للشافعية، ولو قال القائلُ: إنْ تَتْجُرْ، إنْ تَرْبَحْ في تِجارتِك، فتصدَّقْ بدينارٍ، لكان كلاماً عربياً مع أنَّ المتقدِّمَ في اللفظِ متقدِّمٌ في الوقوع، وكذلك: إن طَلَقَت المرأةُ، إنْ انقضَت عِدَّتُها، حلَّ لها الزواج، فالمتقدِّمُ لفظاً متقدِّمٌ في الوقوع، ولما كانت الموادُّ تختلفُ في ذلك، والجميعُ كلامٌ عربيٌّ، جعله مالكٌ سواءً، لأنَّ الأصلَ عدَمُ سَبَبيَّةِ الثاني في الأول، بل الثاني لا بدَّ منه في وقوعِ ذلك المشروطِ، تقدَّم أو تأخَّر.

فائدة: قال ابنُ مالكٍ في شرح «مُقَدِّمته» لما ذكر هذه المادَّةَ، وهي اعتراضُ الشرطِ على الشرط، قال: الشرطُ الثاني لا جوابَ له، وإنَّما الجوابُ للأولِ خاصَّةً، والثاني جرى مع الأول مجرى الفَضْلةِ والتَّتمةِ كالحالِ وغيرِها من الفضلاتِ، وصدق رحمه الله، فإنَّ هذا الشرطَ الثاني إنَّما اعتبارُه في الأول، لا في الطلاق الذي جُعِلَ مشروطاً، فذكْرُ الشرطِ الأوَّلِ سَدَّ مَسَدَّ جوابهِ.

فائدة: فإنْ نسقَ هذا النسقُ عَشرةَ شُروطٍ فأَكثر، فعلى رأي الشافعية: لا بُدَّ أنْ ينعكسَ هذا العددُ كُلُّه على ترتيبهِ كما تقدَّم في السؤالِ والوعدِ والعطيةِ، لأنَّ العاشرَ سببٌ في التاسع، فيقعُ قبلَه، والتاسعَ سببٌ في الثامن، فيقَعُ قبله، والثامن سببٌ في السابع، فيقَعُ قَبْلَه وكذلك البقية، فلا بد أن يكون وقوعُها هكذا: العاشرَ، ثم التاسعَ، ثم الثامنَ، ثم السابعَ، ثم السادسَ، ثم الخامسَ إلى الأولِ، فيقَعُ آخِراً، ومتى اختلَّ

---

(١) لم أهتدِ إلى قائله، وهو من شواهد «مغني اللبيب»: ٨٠١ لابن هشام.

ذلك في الوقوعِ اختلَّ المشروطُ، وعلى رأي المالكية لا بُدَّ من وقوعِ الجميعِ كيفَما وقعتَ يقع(١).

تفريعٌ أذكر فيه المعطوفاتِ من الشروطِ.

فإن قال: «إنْ أكَلْتِ وإنْ لَبِسْتِ، فأنتِ طالقٌ»، فلا ترتيبَ بين هٰذين الشرطَيْن باتفاقِ الفِرَقِ، بل أَيُّهما وقع قبل صاحبه اعتُبرَ، ولا بد من وقوعِ الآخَرِ بعده، فإنهما معاً جُعِلا شرطَيْن في الطلاق، ولم يُجْعَلْ أحدُهما شَرْطاً في الآخرِ، والجوابُ لهما معاً بخلافِ القِسْمِ الأول الجوابُ للأوَّلِ فقط(٢).

---

(١) قولهُ: «القاعدةُ الأولى: من الشروط اللغوية... إلى قوله: كيفما وقعت يقع» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: مذهبُ المالكيةِ هو الصحيحُ، وما احتجَّ به للشافعية لا حُجَّةَ فيه، فإن كان ما ذكره من دلالةِ الآية والبيتين وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤] وقولُ الشاعر:

فإنْ عَثَرْتُ بعدها إن وَأَلَتْ ... نَفْسِيَ من هاتا فقولا: لا لَعا

وقولُ الآخر:

إن تستغيثوا بنا، إن تُذْعَروا تَجدوا ... مِنَّا معاقِلَ عِزٍّ زانَها كَرَمُ

قلتُ: ليس كونُ المتأخِّر فيها متقدِّماً من مقتضى اللفظ، بل من ضرورةِ الوجودِ، فغايةُ ما في ذلك جوازُ أن يتقدَّمَ في اللفظِ ما هو متأخِّرٌ في الوجود، وكَوْنُ الذعرِ سَبَباً في الاستغاثةِ ليس من مقتضى اللفظ، وقد ثبت في قوله تعالى: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا﴾ [الأحزاب: ٥٠] أنَّ مِثْلَ هذا يجيءُ في المحتملِ للتقدُّمِ والتأخُّرِ، ولا مانعَ من تسويغ قولِ القائل: إنْ طَلَقَت المرأةُ، إن انقضَت عِدَّتُها، حَلّ نكاحُها، فظهر أَنَّ مِثْلَ هذا سائغٌ على كلِّ وجهٍ، فالقولُ قَوْلُ إمامِ الحرمَيْن والمالكيةِ، والله أعلم.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على هذا بقوله: قَوْلهُ: «فلا ترتيبَ بين هٰذَيْن الشرطَيْن باتفاقِ الفِرَقِ، بل أيُّهما وَقَع قَبْلَ صاحبهِ اعتُبر» صحيحٌ، وكان حقُّه أن يقولَ: أو معَ صاحبهِ. وقولهُ: «ولا بُدَّ من وُقوعِ الآخَرِ بعدَه»، ليس بلازمٍ، فإنه إذا انفردَ كلٌّ =

فإنْ قال: «إنْ أكلتِ فلَبِسْتِ،/ فأنتِ طالقٌ»، تعيَّنَ أنْ يكونَ المتأخِّرُ ٣٩/أ
متأخِّراً، والمتقدِّمُ متقدِّماً، عَكْس المنسوقِ بغير حرفِ العطف، وهو كقوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء:٢٥] فالزِّنىٰ مِنهنَّ متأخِّرٌ كما هو في اللفظ، وكذلك: «إن أَكَلْتِ، ثمَّ لبستِ»، و«إنْ أكلتِ حتى إنْ لبستِ» يقتضي اللفظُ تأخُّرَ اللُّبْسِ مع تكرُّرِ الأكلِ قَبْله، لأنَّ القاعدةَ أَنَّ المُغيَّا لا بُدَّ أنْ يثبتَ قبلَ الغايةِ، ويتكرر إليها، و«إنْ أَكلتِ بل إنْ لبستِ، فأنتِ طالقٌ»، لا يلزَمُه الطلاقُ إلَّا باللُّبْسِ، وقد ألغى الأكلَ بالإضرابِ عنه بـ«بل»، والشرطُ الثاني وحده، و«إنْ لم تأكُلي، لكن إنْ لبِسْتِ، فأنتِ طالقٌ»، فالشرطُ الثاني وَحْدَه، وقد ألغى الأوَّلَ بـ«لكن» لأنَّها للاستدراك، و«إنْ أكلتِ لا إنْ لبستِ، فأنتِ طالقٌ»، فالشرط الأولُ وَحْدَه، ولا تطلُقُ إلَّا به، لأنَّ «لا» لإبطالِ الثاني، و«إنْ أكلت أو لبست، فأنتِ طالقٌ»، فالشرطُ أحدُهما لا بعَيْنِه، فأيُّهما وقعَ لزِمَ به الطلاق. وكذلك: «أنتِ طالقٌ، إما إنْ أكلْتِ، وإمَّا إنْ شربْتِ»، أي: تعليقُ طلاقهِ متنوِّعٌ بهذين النوعين، فيلزمُ الطلاقُ بأحدِهما. ولم يَبْقَ من حروفِ العطفِ إلَّا «أم» وهي متعذِّرةٌ في هذا البابِ، لأنَّها للاستفهامِ، والمُسْتفهِمُ غير جازمٍ بشيء، والمُعَلِّقُ لا بدَّ أن يكونَ جازماً، فالجَمْعُ بينهما مُحال(١)، وقد

= واحدٍ منهما استقلَّ بالشرطية، وإنما يلزَمُ ما قاله لو قال: إن أكلتِ ولبستِ، فإنَّ مُقْتضى ذلك جَعْلُ الشرطِ مجموعَ الفعلين، وإذا كان ذلك، فلا بُدَّ من وقوعِ الآخَرِ بعده، أما إذا تكرَّرَ حرفُ الشرطِ، فإنَّه يدلُّ على استقلالِ كلِّ واحدٍ بالشرطيَةِ، فلا يلزَمُ وقوعُ الآخَرِ بعده. وقولهُ: «بخلافِ القسمِ الأول» يعني إن أكلتِ إن لبِسْتِ، دون حَرْفِ عطفٍ والله أعلم.

(١) قولهُ: «فإنْ قال: إنْ أَكلْتِ فلبستِ. . . إلى قوله: والجَمْعُ بينهما مُحالٌ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ، غَيْرَ قولهِ: عَكْسَ المنسوقِ بغيرِ =

ذكر الشيخ [أبو إسحاقَ] في «المُهذَّب»[1] [وغيره] هذه الفروعَ بـ«الواو»، و«الفاء»، و«ثم»، وصرَّح في «الواو» بأنَّها تَطلُقُ بكلِّ واحدٍ من الشرطَيْن طلقةً، قال: لأنَّ حرفَ الشرطِ قد كُرِّرَ، فوجبَ لكلِّ واحدٍ منهما جزاءٌ، فتَطْلُقُ بكلِّ واحدٍ منهما طَلْقةً، وما قاله غيرُ لازمٍ، بل يكون حرف العطف يقتضي مشاركةَ الثاني للأول في أنَّه شرطٌ في هذا الجزاء، والتشريكُ بالعاطفِ إنَّما يقتضي أصلَ المعنى دون متعلقاتهِ، وظروفهِ، وأحوالهِ، فإذا قلتَ: مررْتُ بزيدٍ قائماً وعمرو، لم يلزَمْ أنك مرَرْتَ بعمرٍو قائماً أيضاً، كذلك نصَّ عليه النحاة، وكذلك: مررتُ بزيد يومَ الجمعةِ، أَوْ أمامك وعمرٍو، لا يلزَمُ التشريكُ إلَّا في أصلِ المُرور فقط، وكذلك: اشتريتُ هذا الثوبَ بدرهمٍ والفَرَسَ، لا يلزم الاشتراكُ في الدرهمِ، لأنَّه متعلِّقٌ، بل في أصلِ الفعل خاصَّةً، ومقتضى هذه القاعدة: أنَّ التشريكَ إنَّما يلزَمُ في هذه المسألة في أصلِ الشرطيةِ دون تعدُّدِ الجزاء، فالتزامُ التشريكِ في الجميع التزامُ ما لم يلزَمْ، وبقي في «الفاء»، و«ثُمَّ» مراعاةُ التعقيبِ في «الفاء». والتراخي في «ثُمَّ» لم أرَهُم تعرَّضوا له، وقالوا: إنْ لم يقع الثاني عَقيبَ الأول في صورة [«الفاء» لم يقَعْ

= حرفِ عطفٍ، يلزَمُ أن يكونَ المتأخِّر في اللفظ متقدِّماً في الوجود، فإنه مبنيٌّ على قاعدةِ أنَّ للشروطِ اللغويةِ أسباباً، والأسبابُ يلزَمُ تقدُّمها على مُسَبَّباتِها، وذلك كلُّه أمرٌ عُرْفيٌّ اصطلاحيٌّ، والربطُ بين الشروطِ اللغوية ومشروطاتِها وضعيٌّ كما سبق التنبيه عليه، فصفةُ الربط من تقدُّمٍ، أو تأخُّرٍ، أو مَعِيَّةٍ كذلك وضعيٌّ، والأمورُ الوضعيةُ يجوزُ تبدُّلُها وتبدُّلُ أوصافِها بحسبِ قَصْدِ الواضع لها، فإن أراد أنَّ المنسوقَ بغيرِ حرفِ عطفٍ يلزَمُ ذلك فيه عُرْفاً فهو صحيح، وإن أراد غيرَ ذلك فليس بصحيحٍ والله أعلم.

(١) انظر «المهذَّب» ٢/ ٨٥.

طلاقٌ، ولا إنْ لم يتراخَ الثاني عن الأولِ في صورة/ «ثم»][1] لم يقع ٣٩/ب
طلاقٌ، وذلك هو مُقتضى اللغة، غَيْرَ أَنَّهم قد يكونون لم يعتبِروا ذلك لأَنَّ العادةَ ألغته، وأمرُ الأَيْمانِ مبنيٌّ على العوائد[2].

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

(٢) قولهُ: «وقد ذكر الشيخ أبو إسحاق... إلى قوله: مبنيٌّ على العوائد» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله صحيحٌ، وهو الظاهرُ من قولِ القائل: إن أكلتِ أو لبستِ، فأنت طالقٌ بخلافِ إذا قال: إن أكلتِ فأنتِ طالقٌ، أو لبِسْتِ فأنتِ طالق، الظاهرُ تعدُّدُ الطلاق، وفي كِلا المثالَيْن إن انفردَ الأكلُ أو اللُّبْسُ لزِمَ الطلاقُ، وإذا قال: إن أكَلْتِ ولبِسْتِ، فأنتِ طالقٌ، فلا يلزَمُ الطلاقُ إلَّا بمجموعِ الأمرَيْن، ويُمكنُ أن يقال: إذا قال: إن أكلتِ وإن لبستِ، فأنت طالقٌ، يحتملُ قَصْدَ تعدُّدِ الجوابِ واختصَره لفظاً، فيكونُ بمنزلةِ مَنْ طلَّقَ وشكَّ في العددِ، فيُحْمَلُ على الثلاثِ احتياطاً، والله أعلم.

الفرقُ الرابعُ

بين قاعدتي «إنْ» و«لو» الشرطيتين

إنَّ «إنْ» لا تتعلَّقُ إلَّا بمعدومٍ مُسْتَقْبَلٍ، و«لو» تتعلَّقُ بالماضي[1]؛ تقولُ: إنْ دخلتِ الدارَ، فأنتِ طالقٌ، فلا تُريدُ دخولًا تقدَّم بل مُسْتَقبَلًا، ولا طلاقاً تقدَّم بل مُسْتَقْبَلًا، وإنْ وقع خلاف ذلك أُوِّل، ونقول في «لو»: لو جئتني أمسِ أكرَمْتُك اليومَ، لو جئتَني أمسِ أكرَمْتُك أمسِ، فالمُعلَّقُ والمعلَّقُ عليه ماضيان، وذلك مُتَعذِّرٌ في «إنْ»، بل إذا وقعَ في شرطِها أو جوابها فِعْلٌ ماضٍ، كان مجازاً مُؤوَّلًا بالمستقبل، نَحْوُ: إنْ جاءَ زيدٌ أكرَمْتُه، فهذان الفِعلانِ الماضيان مُؤوَّلان بمستقبلٍ تقديرُه: إنْ يَجِيءْ زيدٌ أُكْرِمه، ثمَّ أُطَرِّزُ الفَرْقَ بأربعَ عَشْرَةَ مسألةً غريبةً جليلة.

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قلتُ: قوله: إنَّ «إن» لا تتعلق إلَّا بمعدومٍ مُسْتَقْبلٍ، ليس كذلك، بل تتعلَّقُ بالماضي، ولكنَّ الأكثرَ فيها تعلُّقُها بالمستقبلِ، وما اختاره يلزَمُ منه دعوى المجازِ في استعمالِها في الماضي، والمجازُ على خلافِ الأصلِ.

فإن قيل: إذا كان تعلُّقُها بالمستقبلِ هو الأكثَرَ في الاستعمال، فاستعمالُها في التعلُّقِ بالماضي، وإن كان حقيقة لغويةً، فهو مَجازٌ عُرْفيٌّ.

فالجواب: أنَّ الأمرَ فيها لم يبلُغْ إلى هذا الحدِّ من أنَّ استعمالَها في التعلُّقِ بالمستقبلِ هو السابقُ إلى فَهْمِ السامع، فيكونُ استعمالُها في المستقبلِ حقيقةً عُرْفيَّةً، وفي الماضي مَجازاً عُرْفِيّاً، فإنَّ استعمالَ اللفظِ ـ وإن كَثُرَ في بعضِ مدلولاته، وقَلَّ في بَعْضِها ـ لا يلزَمُ أن يكونَ حقيقةً عُرْفيَّةً فيما كَثُر فيه، ومَجازاً عُرْفِيّاً فيما قلَّ فيه حتى ينتهيَ إلى أن يكونَ هو السابقَ إلى الفَهْمِ، ولفظةُ «إن» لم يبلُغِ الأمرُ فيها إلى هذا الحدِّ، والله أعلم. وقولهُ: إنَّ «لو» تتعلَّق بالماضي صحيح.

المسألةُ الأولى: قال الله تعالى حكايةً عن عيسى عليه السلام: ﴿إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ﴾ [المائدة:١١٦] فجعل الشرطَ وجزاءَه ماضِيَيْن، والجوابُ عنه من وجهَيْن:

أحدُهما: أنَّه قد قال بعضُ المفسرين: إنَّ ذلك وقع منه في الدنيا، وأنَّ سؤالَ الله تعالى له قبل أنْ يُدَّعىٰ ذلك عليه، فيكون التقديرُ: إنْ أكُنْ أقولهُ، فأنتَ تعلمُه، فهما مُسْتَقْبَلان لا ماضيان، وقيل: سؤالُ الله تعالى له يكونُ في يومِ القيامة، وهذا القولُ هو المشهور(١)، فيكونان مُسْتَقبلَيْن لا ماضِيَيْن، قال ابنُ السرَّاج(٢): يجبُ تأويلُهما بفعليْن مُستقبِلَيْن تقديرُهما: إنْ يثبُت في المستقبل أني قلتُه في الماضي، يثبُت أنَّكَ تعلمُ ذلك. وكلُّ شيءٍ تقرَّرَ في الماضي، كان ثبوتُه في المستقبلِ مَعلوماً، فيحسنُ التعليقُ عليه، ويؤكِّد القولَ الأوَّل، أَنَّ السؤال كان في الدنيا من الآيةِ نفسِها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ﴾ [المائدة:١١٦] فصيغة «إذ» للماضي، و«قال» للماضي، فإذا أخبرَ الله تعالى محمَّداً ﷺ بهذين اللفظين الماضيَيْن، دلَّ ذلك على تقدُّم هذا القولِ في زمنِ عيسى عليه السلام في الدنيا.

والقولُ الثاني يتأوَّلُ هٰذَيْن اللفظين بالمستقبلِ، ويقول: لما كان خبرُ الله تعالى واقعاً في المستقبل قَطْعاً، صار من جِهةِ تحقُّقه يُشْبه الماضي، فعُبِّر عنه بلفظِ الماضي كما قال تعالى: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ﴾ [النحل:١] يريدُ يومَ القيامة، وتقديرُه: يأتي أمرُ الله تعالى(٣).

---

(١) انظر «الجامع لأحكام القرآن ٦/ ٣٧٤ للقرطبي.

(٢) هو أبو بكر محمد بن السَّريِّ البغداديُّ، إمامُ النحاة وصاحبُ كتاب «الأُصول»، تخرَّج به فحولُ النحاة: السيرافي، والزجاجي، والرُّماني، مات سنة (٣١٦هـ)، له ترجمة في «إنباه الرواة» ٣/ ١٤٥، و«وفيات الأعيان» ٤/ ٣٣٩.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا تقرَّر أنَّها تتعلَّق بالماضي، فلا يُحتاجُ فيها إلى تأويل، والله أعلم.

فـائـدةٌ جميلـةٌ جليلـة: إذا تقـرَّر أنَّ الشـرطَ وجـزاءَه لا يتعلَّقـان إلّا بمستقبلٍ معدومٍ، فاعلَمْ: أَنَّ ذلك في لسانِ العرب عَشْرُ [حقائقَ]:
٤٠/أ الشرطُ وجزاؤه، والأمرُ والنهيُ، والدُّعاءُ، والوعدُ، والوعيد،/ والترجِّي، والتمني، والإباحة فتأمَّل هذه العشرةَ، لا تجِدْ منها واحداً يُتَصَوَّرُ في ماضٍ، ولا حاضر(١).

سؤالٌ كان يُورِدُه الشيخُ عزُّ الدين بنُ عبد السلام قدَّس الله روحه في قولهِ ﷺ لمَّا قِيل له: كيف نُصَلِّي عليك؟ فقال: «قولوا: اللهمَّ صلِّ على محمدٍ، وعلى آل محمدٍ، كما صَلَّيْتَ على إبراهيمَ، وعلى آلِ إبراهيم في العالمين إنك حميدٌ مجيد»(٢) فكان يقول: قاعدةُ العربِ تقتضي: أنَّ المشبَّه بالشيءِ يكونُ أخفضَ رُتْبةً منه، وأعظمُ أحوالهِ أنْ يكونَ مِثْلَه، وهٰهُنا شبَّهْنا عَطِيةَ رسولِ الله ﷺ بعطيةِ إبراهيمَ عليه السلام، فإنَّ صلاةَ الله تعالى مَعناها الإحسانُ، فإنَّ الدعاءَ الذي هو حقيقةُ اللفظِ مُحالٌ، فتعيَّنَ حَمْله على مجازِهِ، وهو الإحسانُ، لأنَّ الدعاءَ إحسانٌ، فيكونُ من مَجازِ التشبيه، أو لأنَّ الإحسانَ متعلَّقُ الدعاءِ ومطلوبُه، فيكونُ من باب التعبيرِ بالمُتَعلِّقِ عن المُتَعلَّق، فإذا تقرَّر هذا، فنحنُ نعلمُ أن إحسانَ الله تعالى لنبيِّه محمدٍ ﷺ أعظمُ من إحسانهِ لإبراهيمَ عليه السلام، وتشبيهُه به يقتضي خلافَ ذلك، فما وَجْهُ التشبيه(٣)؟

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ الأمْرَ والنَّهْيَ، والدعاءَ، والوعدَ والوعيدَ، والترجِّي، والتمنِّي، والإباحةَ لا تتعلَّق إلّا بمُسْتقبلٍ، إلّا ما قاله في «إنْ»، صحيحٌ، والله أعلم.

(٢) أخرجه البخاري (٤٧٩٧)، ومسلم (٤٠٦) وتمامُ تخريجه في «صحيح ابن حبان» (٩١٢).

(٣) علَّق ابن الشاط على سؤال ابن عبد السلام بقوله: هذا السؤالُ مبنيٌّ على مشابهةِ الفِعْلِ المطلوب للفِعلِ المشبَّه به في القَدْرِ والصِّفةِ، وليس ذلك بلازمٍ، فإنَّ القائلَ=

وكان يُجيبُ رَحِمه الله تعالى عن هذا السؤال فيقولُ: التشبيهُ وقع بين المجموعين، مجموعِ المُعْطى لرسولِ الله ﷺ ولآلهِ، ومجموعِ المُعْطىٰ لإبراهيمَ عليه السلام وآله، وآلُ إبراهيم عليه السلام أنبياءُ، وآلُ رسولِ الله ﷺ ليسوا بأنبياءَ، فعطيةُ إبراهيمَ عليه السلام ذلك - أعني المجموعَ - يُقْسَمُ عليه وعلى آلهِ، ويُقْسَمُ المجموعُ المُعْطىٰ لرسولِ الله ﷺ عليه وعلى آله، فتكون الأجزاءُ الحاصلةُ لآلِ إبراهيم عليه السلام أعظمَ من الأجزاءِ الحاصلةِ لآل رسولِ الله ﷺ، فيكونُ الفاضلُ لرسولِ الله ﷺ أعظمَ من الفاضلِ لإبراهيمَ عليه السلام، فيكونُ رسولُ الله ﷺ أفضلَ من إبراهيم، وهو المطلوبُ، ويندفعُ السؤالُ[1]. وكنا نستعظمُ هذا الجوابَ ونستحسنُه، ثم بعد وفاتهِ رحمة الله عليه لمَّا ظهرتْ لي هذه القاعدةُ، وهي أَنَّ هذه العَشْرَ الحقائقِ[2] في لسانِ العربِ لا تتعلَّقُ إلَّا بالمعدومِ المُسْتَقْبَلِ، ظهر أنَّ الجوابَ يحسنُ من هذه القاعدة، وإِنَّ جوابَ الشيخِ رحمه الله مُسْتَدرَكٌ، وتقريرُه: أَنَّ الدعاء لا يتعلَّقُ إلّا بمعدومٍ مُسْتقبلٍ كسائرِ أنواعِ الطلبِ، وقولُنا: «اللَّهمَّ صَلِّ»، دعاءٌ، فلا يتعلَّقُ إلَّا بعطيةٍ لم تُعْطَ لرسولِ الله ﷺ معدومة، فإنَّ طلبَ تحصيلِ الحاصلِ مُحالٌ، فالحاصلُ له عليه الصلاة والسلام لم يتعلَّقْ به طلبٌ البتَّةَ لكونهِ موجوداً حاصِلاً، / وبهذا ٤٠/ب
الموجودِ الحاصل له عليه السلام حصلَ التفضيلُ له عليه السلام على إبراهيم عليه السلام، فيكونُ الواقعُ قبل دعائِنا مواهبَ ربانيةً لرسولِ الله ﷺ من

= إذا قال: إعطِ زَيْداً كما أعطَيْتَ عَمْراً، يحتملُ أَن يُريدَ بالتشبيهِ أَصْلَ العطاءِ من غيرِ تعرُّضٍ لشيءٍ من صفاته، مِن القَدْرِ وغيرِه، وعلى هذا لا يَرِدُ السؤالُ، لكن رُبما يُسْألُ عن اختصاصِ إبراهيم، فالجوابُ: أَنَّ موجِبَ اختصاصهِ بذلك اختصاصُه بالنسبةِ إليه بالنبوةِ والموافقةِ في معالمِ المِلَّة.

(١) انظر «مقاصد الصلاة»: ٣٥ للعزِّ بن عبد السلام حيث ذكر السؤال والجوابَ.

(٢) في المطبوع: حقائق، وقد سبق التنبيه على عدم صحَّة هذا التركيب.

خيرِ الدنيا والآخرةِ، لم يُدْرِكْها أحدٌ من الأنبياء، ولم يَصِلْها، ونحن نطلبُ زيادةً على ذلك، تكون تلك الزيادةُ مِثْلَ المواهبِ الحاصلةِ لإبراهيم عليه السلام، [فنحن لو تخيَّلْناها أقلَّ المواهبِ الحاصلةِ لإبراهيمَ عليه السلام][1]، لم يلزَمْ من ذلك التفضيلُ له على رسولِ الله ﷺ، ومثالُ ذلك من العادات: أنْ يُعطِيَ الملِكُ رجلاً ألفَ دينار، ويعطي الآخر مئةً، ثم نطلبُ نحن من الملك أنْ يزيد صاحبَ الألف على الألفِ مِثْلَ ما أعطى صاحب المئةِ، فإذا فعل ذلك كان الحاصلُ مع صاحبِ الألف ألفاً ومئةً، ومع صاحب المئة مئةً، ومعلومٌ أنَّ ذلك لا يُخِلُّ بعَطيةِ صاحبِ الألفِ في أَلْفهِ، بل المئةُ زيادةٌ على ما وقع به التفضيلُ أوّلاً، كذلك هٰهُنا، فهذا جوابٌ حَسَنٌ سديدٌ بناءً على القاعدةِ في أَنَّ الدعاء لا يتعلَّقُ إلا بمُسْتقبَلٍ معدومٍ، ولا يحتاجُ إلى ذلك التعبِ والتفصيلِ الذي ذكره الشيخُ مع أنَّه لا يصحُّ، فإنَّه جعلَ مُتعلِّقَ الطلبِ جميعَ ما حصلَ لرسولِ الله ﷺ، فيلزَمُ تعلُّق الطلبِ بالواقع، فيلزَمُ طلبُ تحصيلِ الحاصلِ، وهو غيرُ جائزٍ، والجوابُ الحقُّ هو هذا الثاني[2].

والعَجَبُ أنا طُولَ أعمارِنا نقولُ ما أُمِرْنا به، وهو: «اللهُمَّ صلِّ على محمدٍ»، و«صلَّى الله على محمدٍ» من غيرِ تشبيهٍ بإبراهيمَ، ولا بغيرِه، ومعلومٌ من قواعدِ العربِ أَنَّ الفعلَ في سياقِ الإثباتِ لا يتناولُ إلَّا أصْلَ المعنى، وأنَّه مُطلقٌ لا عامٌّ[3]، ومِن المعلومِ: أنَّ أصلَ الإحسانِ ليس في

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

(٢) قولهُ: «وكان يُجيبُ رحمه الله... إلى قوله: والجوابُ الحقُّ هو هذا الثاني» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: على تسليمِ أنَّ التشبيهَ يستلزمُ المشابهةَ في أوصافِها، فهو على تقديرِ إرادةِ المشبَّه ذلك يكونُ جوابُ عزِّ الدين مُسْتَدْرَكاً كما قال شهابُ الدين، وجوابُه هو أصحُّ والله أعلم.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ولقائلٍ أن يقولَ: ما أُمِرْنا إلَّا بالصلاةِ المُشَبَّهةِ، فإنَّها التي وردَت في الحديث لا غيرها، وما قال مِنْ أَنَّه مُطْلَقٌ لا عامٌّ، صحيح.

الرُّتبةِ مِثْلُ الإحسانِ المشبَّهِ بإحسانهِ تعالى لإبراهيمَ عليه السلام، فإذا كنا نقتصرُ على مُطلقِ الإحسانِ من غيرِ إشكالٍ، ويكون ذلك حَسَناً من غير خَلَلٍ، فأَوْلى أنْ يحسُنَ منا طلبُ الإحسانِ المشبَّهِ بإحسانٍ حصَل لعظيمٍ من العظماء، فإنَّه أضعافُ أصْلِ الإحسان[١]، وما المُحَسِّنُ لطلبِنا مُطْلَقَ الإحسانِ من غيرِ تشبيهٍ إلّا أَنا نطلبُ الزيادةَ التي لم تكن أُعطِيَتْ قبلَ دعائنا، وطلبُ الزيادةِ على الإعطاءِ العظيمِ لا يُخِلُّ بصاحبِ العطيةِ العظيمةِ الذي نحن نسألُ له الزيادة[٢] والعجبُ من تنبُّهِ الشيخِ لإيرادِ السؤالِ في الحديثِ المرويِّ، ولم يُدْرِكْ أنَّه يرِدُ في الصلاةِ المُطْلَقةِ، وهي أوْلى بإيرادِ السؤالِ فيها إنْ كان صحيحاً[٣]، فتأمَّلْه، وتأمَّلْ ما ذكرتُه أنا، فهو حَسَنٌ إن شاء الله تعالى[٤].

١٤/أ المسألةُ الثانية: قولهُ تعالى/: ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بصحيحٍ، فإنَّ مطلقَ الإحسانِ لا يصحُّ أن يكونَ إحسانٌ ما مُقَيَّدٌ أضعافاً له، وإنما يكونُ أضعافاً لإحسانٍ مقيَّدٍ، وليس هذا كلامَ مَنْ فَهِمَ المطلقَ والمقيَّدَ، والفرقَ بينهما على وجههِ، والذي حَمَله على هذا الخطأ استرواحُه إلى قاعدةٍ غير صحيحةٍ قرَّرها بَعْدُ، وهي أنَّ الأعمَّ يستلزمُ الأخصَّ عيناً إذا كان الفرقُ بينهما بالأقلِّ والأكثرِ، والمُستلزمُ هو الأقلَّ.

(٢) قال ابن الشاط: ما قاله هنا صحيح.

(٣) قوله: «والعجب. . . إلى قوله: صحيحاً» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: التنبُّه لإيرادِ السؤالِ على الحديثِ مبنيٌّ على استلزامِ التشبيهِ للمشابهةِ في صفاتِ الفِعْلِ، وهو مما يسبقُ إليه الوَهمُ في مِثلِ هذا الحديث، وأما في مُطْلقِ الصلاةِ وأشباهِها، فلا يسبقُ ذلك فيها إلى وَهمِ مَنْ عرف حقيقةَ المُطْلقِ والمُقيَّد، والفَرْقَ بينهما بوجهٍ، وإنما يسبقُ ذلك إلى وَهمِ من لا يعرفُ حقيقتَهما ولا الفَرْقَ بينهما.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن أنه ليس بحسنٍ، والحمدُ لله.

[لقمان: ٢٧]، وقاعدةُ «لو» إذا دخلت على ثُبوتَين كانا نَفْيَيْن، أو نَفْيَيْن كانا ثُبوتَيْن، أو نَفْيٍ وثبوتٍ، فالنَّفْيُ ثبوتٌ، والثبوتُ نفـيٌ كقولنا: لو جاءني زيدٌ لأكرمتُه، فهما ثُبوتان، فما جاءك، ولا أكرَمْتَه، ولو لم يَسْتَدِنْ لَمْ يُطالبْ، فهُما نَفْيان والتقديرُ: أنَّه استدانَ وطُولِب، ولو لم يُؤمِنْ أُريقَ دَمُه، والتقديرُ: أنَّه آمن، ولم يُرَقْ دَمُه، وبالعكس: لو آمن لم يُقْتَل، تقديرُه: لم يؤمِنْ فقُتِل. إذا تقرَّرتْ هـذه القاعدةُ فيلزمُ أنْ تكونَ كلماتُ الله تعالى نَفِدَتْ، وليس كذلك، لأن «لو» هٰهُنا دخلَتْ على ثبوتٍ أوَّلاً ونفيٍ أخيراً، فيكون الثبوتُ الأَوَّلُ نَفْياً، وهو كذلك، فإنَّ الشجرَ ليستْ أقلاماً، ويلزَم أنَّ النفيَ الأخيرَ ثبوتٌ فتكونُ نَفِدَتْ، وليس كذلك.

ونظيرُ هذهِ الآية قولهُ عليه السلام: «نِعْمَ العبدُ صُهيبٌ، لو لم يَخَفِ الله لم يَعْصِه»(١) يقتضي أنَّه خاف وعصى مع الخوفِ، وهو أقبحُ، فيكونُ ذلك ذمّاً، لكنَّ الحديثَ سِيقَ للمدحِ. وعادةُ الفضلاءِ يتولَّعون بالحديثِ

---

(١) هذا حديثٌ غير ثابتٍ، ذكره السخاوي في «المقاصد الحسنة»: ٥٢٦، ونقل عن البهاءِ السُّبكيِّ أنَّه لم يَظْفَرْ به بعد البحثِ، ثم ذكر أنه رأى بخطِّ شيخه ـ يعني الحافظ ابن حجر ـ أنه ظفِر به في «مشكل الحديث» لابن قتيبة، لكن لم يذكر له إسناداً. ثم نقل عن أبي نُعيم في «الحلية» ١/ ١٧٧ في ترجمة سالم مولى أبي حذيفة من طريق عبد الله بن الأرقم قال: حضرتُ عُمرَ عند وفاتهِ مع ابنِ عباسٍ والمِسْوَر بن مَخْرمة، فقال عمر: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «إنَّ سالماً شديد الحبِّ لله عزَّ وجلَّ، لو كان لا يخافُ الله ما عصاه» قال: وسنده ضعيفٌ. فالحديث لا تقوم به حُجَّةٌ كما ترى، وهو كثير الدوران في كلام الأصوليين وأصحابِ المعاني وأهل العربية. وانظر «كشف الخفاء» ٢/ ٤٢٨ ففيه مزيدُ بيانٍ وإيضاح. ولا ينقضي العجب من إعراضِ محقِّقي طبعة دار السلام عن تخريج الحديث إلى التعريف بصهيب الرومي في ستّة أسطر، فتأمَّلْ ذلك!؟

كثيراً، أما الآيةُ فقليلٌ من يتفطَّنُ لها[1]. وذكرَ الفضلاءُ في الحديثِ أجوبةً، أما الآيةُ الكريمةُ فلم أرَ لأحدٍ فيها شيئاً، ويُمكنُ تخريجُها على ما قالوه في الحديثِ، غيرَ أني ظهرَ لي جوابٌ عن الجميعِ، هو حَسَنٌ سأذكرُه إنْ شاء الله تعالى بعد ذكري لأجوبةِ الناسِ، لأنَّ مَنْ سبق أولى بالتقديم.

أما أجوبةُ الناس في الحديث، فقال الأستاذ ابن عصفور[2]: «لو» في الحديثِ بمعنى «إن» لمُطْلقِ الرَّبْطِ، و«إنْ» لا يكونُ نفيُها ثُبوتاً، ولا ثُبوتها نَفْياً، فيندفعُ الإشكال.

وقال شَمْسُ الدين الخُسْرُوشاهيّ[3]: إنَّ «لو» في أصل اللغةِ لمُطْلقِ الربطِ، وإنما اشتُهرَت في العرف في انقلابِ ثُبوتِها نَفْياً، وبالعكس، والحديثُ إنما وردَ بمعنى اللفظِ في اللغة.

وقال الشيخُ عزُّ الدين بن عبد السلام: الشيءُ الواحدُ قد يكون له سببٌ واحد، فينتفي عند انتفائهِ، وقد يكونُ له سَبَبان، لا يلزَمُ من عَدَمِ أحدِهما عَدَمُه، لأنَّ السببَ الثاني يخلُفه السببُ الأولُ، كقولِنا في زوجٍ هو ابنُ عَمٍّ: لو لم يكُنْ زوجاً، لورِثَ، أي: بالتعصيبِ، فإنهما سَبَبان لا

---

(١) قولهُ: «المسألة الثانية. . . إلى قوله: يتفطَّنُ لها» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك ليس بصحيحٍ، لأنَّ «لو» إنَّما هي لمجرَّدِ الربطِ خاصَّةً، وما توهَّم هو وغيرهُ فيها إنَّما هو من قَبيلِ مفهوم الشرط، فإنْ قيل به، صحَّ ذلك، وإلَّا فلا.

(٢) هو أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد الإشبيلي، حاملُ لواءِ العربية في زمانه، وصاحبُ التصانيف المعروفة في النحوِ والتصريف، أشهرها «شرح جمل الزجاجي»، مات سنة (٦٦٩هـ)، له ترجمة في «بغية الوعاة» ٢/ ٢١٠، و«شذرات الذهب» ٥/ ٣٣٠.

(٣) هو شيخ الإمام القرافيِّ، وقد سبقت ترجمتَه في المقدّمة.

يلزَمُ من عدمِ أحدِهِما عدَمُ الآخر، وكذلك ههُنا، الناسُ في الغالبِ إنما لم يَعْصوا لأَجْلِ الخوفِ، فإذا ذهب الخوفُ عنهم، عَصَوْا، لاتحادِ السببِ في حَقِّهم، فأخبرَ عليه السلام أنَّ صُهيباً رضي الله عنه اجتمَع في حَقِّه سَببانِ يمنعانه من المعصيةِ: الخوفُ والإجلالُ، فلو انتفى الخوفُ في حَقِّه،/ لانتفى العصيانُ للسببِ الآخر، وهو الإجلالُ، وهذا مدحٌ جميلٌ وكلامٌ جليلٌ. ٤١/ب

وأجاب غيرهم بأنَّ الجوابَ محذوفٌ تقديرُه: لو لم يَخَفِ الله عَصَمَه الله، ودلَّ على ذلك قوله: لم يَعْصِه، وهذه الأجوبةُ تأتي في الآيةِ غَيْرَ الثالثِ، فإنَّ عدمَ نفادِ كلماتِ الله تعالى، وأنها غيرُ متناهيةٍ أمرٌ ثابتٌ لها لذاتِها، وما بالذاتِ لا يُعلَّلُ بالأسبابِ، فتأمَّلْ ذلك. فهذا كلامُ الفضلاءِ الذي اتَّصل بي.

والذي ظهرَ لي: أنَّ «لو» أصلُها أنْ تُستعملَ للربطِ بين شيئين كما تقدَّم، ثم إنَّها أيضاً تُسْتعملُ لقطعِ الربطِ، فتكونُ جواباً لسؤالٍ مُحَقَّقٍ أو مُتَوَهَّمٍ وقَعَ فيه رَبْطٌ، فتقطعُه أنتَ لاعتقادِك بُطلانَ ذلك الربطِ، كما لو قال القائل: لو لم يكُنْ زيدٌ زَوْجاً لم يَرِثْ، فتقولُ له أنت: لو لم يكن زَوْجاً لم يُحْرَمْ، تُريدُ أَنَّ ما ذكرتَهُ من الربط بين عَدَمِ الزوجيةِ وعدم الإرثِ ليس بحقٍّ، فمقصودُك قَطْعُ ربطِ كلامهِ لا رَبْط كلامهِ، وتقول: لو لم يكن زيدٌ عالماً لأُكْرِمَ، أي: لشجاعتهِ جواباً لسؤالِ سائلٍ تتوهَّمُه، أو سَمِعْتَه وهو يقولُ: إنَّه إذا لم يكُن عالماً، لم يُكْرَمْ، فيَرْبِط بين عدمِ العلمِ وعَدَمِ الإكرام، فتقطعُ أنت ذلك الربطَ، وليس مقصودُك أنْ تربطَ بين عدمِ العلمِ والإكرامِ، لانَّ ذلك ليس بمناسبٍ ولا مِن أغراضِ العُقلاء، ولا يتَّجه كلامُك إلَّا على عدمِ الربطِ، كذلك الحديثُ لما كان الغالبُ على الناس أن يرتبطَ عِصيانُهم بعدمِ خَوفِهِم، وأَنَّ ذلك في الأوهام، قطع

رسول الله ﷺ هذا الربط وقال: «لو لم يخف الله لم يعصه»[(١)]، وكذلك لما كان الغالب على الأوهام أنَّ الشجرَ كُلَّها إذا صارت أقلاماً، والبَحْرُ المالحُ مع غيرِه مِداداً يُكْتَبُ به، يقول الوَهمُ: ما يُكْتَبُ بهذا شيء إلّا نَفَد، وما عساه أنْ يكون، قطع الله تعالى هذا الربطَ، وقال: ﴿مَّا نَفِدَتْ﴾[(٢)] وهذا الجوابُ أصلحُ من الأجوبةِ المتقدِّمةِ من وجهين: أحدُهما: شمولهُ لهذيْن الموضعين، وبعضُها لم يشمَلْ كما تقدَّم بيانه.

---

(١) هذا فرعٌ على ثبوت الحديثِ، والحديث غير ثابتٍ كما سبق بيانهُ.

(٢) قولهُ: «وذكر الفضلاء في الحديثِ... إلى قوله تعالى: ﴿مَّا نَفِدَتْ﴾» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: جوابُ أبي الحسنِ بنِ عُصفورٍ يقتضي أنَّها مَجازٌ في الحديث، والمَجازُ على خلافِ الأَصْلِ فلا يُدَّعى إلَّا عند الضرورة.

وأما جوابُ شمسِ الدين فهو الصحيحُ، غَيْرَ قوله: إنما اشتُهِرَت في العُرفِ، فإن ذلك العُرْفَ الذي ادَّعاه لم يثبُت عن اللغة، ولا عن الشرع، فهو عُرْفٌ لغيرِ أهلِ اللغة، ولغيرِ أهلِ الشرع، ولا حُجَّةَ في عُرْفِ غيرِهما، ولا اعتبارَ بهِ في مثل هذا.

وأما جوابُ عِزِّ الدين، فغايتُه أنْ أبدىٰ وَجهاً لمطلقِ الربطِ وارتفاعِ توهُّمِ ذلك المفهوم.

وأما جوابُ من قال بحذف الجواب، فحَذْفُ المحذوفِ لا يثبتُ إلَّا لضرورةٍ، ولا ضرورةَ هنا.

وأما جوابهُ هو فمُحْوِجٌ إلى تكلُّفِ سَبْقِ كلامٍ يكونُ هذا جواباً له، وتَقْدير ذلك، وكُلُّ ذلك لا يصحُّ في الآية. أَما سَبْقُ كلامٍ يكونُ هذا جواباً له، فلم يكُنْ في الأَزلِ مَنْ يكونُ كَلامُ الله تعالى جَواباً له، ولا يصحُّ أن يكونَ كلامُ الله تعالى جواباً له، ولا يصحُّ أنْ يكونَ كلامُ الله تعالى على تقديرِ سَبْقِ كلامٍ، فإن هذا التقدير إنما معناه احتمالُ سَبْقِ كلامِ الله، والله تعالى مُنزَّهٌ عن مثل هذا الاحتمالِ، إذْ تقرَّرَ أنّه العالِمُ بما كان، وبما يكون وبما لم يكن ولا يكون.

فإنْ قيل: جاز ذلك في الآيةِ على ما سبق في عِلْمهِ من توهُّمِ مَنْ يسمعُ والآية كذلك. فالجوابُ: أنَّ ذلك تكلُّفٌ يُغْني عنه أنَّها لمُطْلَقِ الربطِ.

وثانيهما: أنَّ «لو» بمعنى «إن» خلافُ الظاهرِ، ومُخالفةِ العُرْفِ، وادعاءُ النقلِ خلافُ الأصلِ والظاهر، وحَذْفُ الجواب خلافُ الظاهرِ، وما ذكرتُه من الجوابِ ليس فيه مخالفةٌ لعُرْفٍ، فإنَّ أهل العُرْفِ يستعملون ما ذكَرتُه، ولا يَفْهمون غيره في تلك المواردِ، ويعم هذا الجواب الواجبَ
٤٢/أ لذاته كصفاتِ الله/ تعالى وكلماتهِ، والمُمْكِن لذاته القابلَ للتعليل كطاعةِ صُهَيْبٍ رضي الله عنه(١).

المسألة الثالثة: أنَّ النُحاةَ والأصوليِّين قد نَصُّوا على أنَّ «إنْ» لا يُعَلَّقَ عليها إلَّا مشكوكٌ فيه، فلا تقولُ: إنْ غَرَبَتِ الشمسُ، فَأْتِني، بل: إذا غَرَبتِ الشمسُ، «وإذا» يُعلَّقُ عليها المشكوكُ والمعلومُ، فتقول: إذا دخَلْتَ الدارَ، فأنت حُرٌّ، وإنْ دخَلْتَ الدارَ، فأنتَ حُرٌّ، ومُقتضى هذه القاعدةِ أن يتعذَّرَ ورودُها في كتابِ الله تعالى مُضافةً إلى الله تعالى، فإنَّ الله تعالى بكلِّ شيءٍ عليم مع أنَّها وردت كقوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٢] و﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البقرة: ٢٣]، وغيرِ ذلك من التعليقات، وهو كثيرٌ جداً، مع أنَّ قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ﴾ [البقرة: ٢٣]، خطاب مع الكُفَّارِ، والله تعالى يعلمُ أنَّهم في ريبٍ، وهم يعلمون، ويجزِمون أنَّهم في ريبٍ، ومع ذلك فالتعليقُ حَسَنٌ(٢).

والجوابُ عن هذا السؤالِ: أنَّ الخصائصَ الإلهيَّةَ لا تدخلُ في الأوضاعِ العربية، بل الأوضاعُ العربيةُ مبنيةٌ على خصائصِ الخلقِ، والله تعالى أنزلَ القرآنَ بلغةِ العرب، وعلى مِنْوالِهم، فكُلُّ ما كان في عادةِ

---

(١) قولهُ: «وهذا الجواب... إلى آخرِ المسألة» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد تبيَّن أنه ليس بأصلح، وفيه دَعْوى سَبْقِ كلامٍ يكونُ هذا جواباً له، أو تقديرُ سَبْقِ كلامٍ، والأصلُ عَدَمُ ذلك.

(٢) للطاهر بن عاشور تحريرٌ نفيسٌ لهذا المقام، انظر «التحرير والتنوير» ١/ ٣٣٥.

العربِ حَسَناً، أُنْزِلَ في القرآن على ذلك الوجه، أو قبيحاً في لسان [العرب] لم ينزلْ في القرآن توفيةً بكونِ القرآن عَرَبياً وتحقيقاً لذلك، فيكون الضابطُ أنَّ كلَّ ما كان شأنهُ أنْ يكونَ في العادة مشكوكاً فيه بين الناسِ حَسُنَ تعليقُه بـ«إن» من قِبَلِ الله تعالى، ومن قِبَلِ غيرِه، سواءٌ كان معلوماً للمتكلِّم، أو للسامعِ أوْ لا، ولذلك يحسُنُ من الواحدِ منا أن يقولَ: إنْ كان زيدٌ في الدارِ، فأكرِمْه، مع أنَّه يعلمُ أنَّه في الدارِ، لأنَّ حصولَ زيدٍ في الدارِ شأنـهُ أن يكونَ في العادةِ مشكوكاً فيه، فهذا هو الضابطُ لِما يُعَلَّقُ على «إن»، فلا فَرْقَ حينئذٍ بين ما يَرِدُ من قِبَلِ الله تعالى في كُتُبهِ، وبين ما يَرِدُ من كلامِ الناسِ من هذا الوجه، فاندفع الإشكال.

فإن قُلْتَ: فيلزمُ على هذا أنْ لا يصحَّ قولنا: إنْ يكُن الواحدُ نصفَ العشرةِ، فالعشرةُ اثنان، وإنْ يكن نِصفَ الخمسةِ، فالخمسةُ زوجٌ، لأنَّ هذه الأمورَ لا يُشَكُّ فيها عادةً، بل نقطع بأنَّ الواحدَ نصفُ الاثنين، ولا يكونُ نصفَ الخمسةِ، مع أنَّ هذا الكلامَ عربيٌّ، وملازمتُه صحيحةٌ ومعنىً مُعْتبرٌ.

قلتُ: كونُ الواحدِ نصفَ العشرةِ أمرٌ ليس في الواقعِ، بل أمرٌ يفرضُه العقلُ ويُقَدِّرُه الوَهمُ، ومعناه: متى فُرِضَ الواحدُ نصفَ العشرةِ، أو نصفَ الخمسةِ، كان اللازمُ عن هذا الفرضِ/ المُحالِ هذا اللازمَ المُحالَ، فإنَّ ٤٢/ب
فَرْضَ المُحالِ يجوزُ أنْ يلزَمَه المُحال، وإذا كان التعليقُ إنَّما هو على أمرٍ مفروضٍ، والفرضُ والتقديرُ ليس أمراً لازماً في الواقع، بل يجوزُ أنْ يقعَ، وأنْ لا يقعَ، فصارَ من قَبيلِ المشكوكِ فيه، فلذلك حَسُنَ تعليقُه بـ«إنْ»، فتأمَّلْ هذه المواضعَ، فإنَّها في بادىءِ الرأي مشكلةٌ [ينحلُّ إشكالُها بما قرَّرناه][(١)].

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع، وقوله: «إنَّ النحاةَ والأصوليين نصُّوا على أن «إنْ» لا يُعلَّق عليها إلّا مشكوكٌ فيه... إلى آخرِ =

المسألةُ الرابعة: مُقْتضى ما تقدَّم من أنَّ الشرطَ لا يكون إلّا بأمرٍ مَعْدومٍ مُسْتَقْبَلٍ، وأنَّ جزاءَهُ أيضاً كذلك، وإنَّها أمورٌ عَشرةٌ في لسان العرب كذلك كما تقـدَّم تقريرُه، أنْ لا يصحَّ تعليقُ صفاتِ الله تعالى، نَحْـوُ عِلْمِه وإرادتـهِ، فإنَّ الله تعالى فـي الأزلِ بكلِّ شيءٍ عليم، وقَـدَّرَ كلَّ شيءٍ في الأَزَلِ من جميعِ الموجوداتِ، المُمكناتِ والمعدماتِ، ويستحيلُ أن يتأخَّرَ شيءٌ من ذلك عن الأزلِ، فيستحيلُ تعليقُه حينئذٍ وجَعْلُـه شرطاً، لكنه ورد فـي كتابِ الله تعالـى معلَّقاً على الشرطِ، كقولـه عز وجل: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَا مِنكُم مَّلَـٰٓئِكَةً فِى ٱلْأَرْضِ يَخْلُفُونَ﴾ [الزخرف: ٦٠] ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَـَٔاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣] و﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَـٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ [الإسرا: ١٦] ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا ٱلنَّاسُ وَيَأْتِ بِـَٔاخَرِينَ﴾ [النساء: ١٣٣] و﴿إِن يَعْلَمِ ٱللَّهُ فِى قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّآ أُخِذَ مِنكُمْ﴾ [الأنفال: ٧٠].

وفي السنَّةِ: «مَنْ يُرِدِ الله بهِ خَيراً يُفَقِّهه في الدين»(١)، و«مَنْ» هٰهُنا شرطية(٢).

= المسألة» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ليس الأمرُ كما نصُّوا عليه، بل هي لمُطلقِ الربطِ، سواءٌ كان ما دخلَتْ عليه مشكوكاً فيه، أو غيرَ مشكوكٍ، غَيْرَ أنها ليست بظرفٍ، و«إذا» ظرفٌ، وقد آل كلامُه في جوابهِ عن الإشكال وجوابهِ بعد ذلك عن السؤالِ إلى أنَّها تُستعملُ في المشكوكِ وغيرِ المشكوك، ودعوى المجازِ على خلافِ الأصل.

(١) أخرجه البخاري (٧١)، ومسلم (١٠٣٧)، وابن حبان (٨٩) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) قوله: «مقتضى ما تقدَّم... إلى قوله: شرطية» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقـدَّم أنَّ حروفَ الشرط تدخلُ على غيرِ المستقبل بخلافِ سائـرِ ما ذَكَرَ مع الشرط.

فإنْ قُلْتَ: كيف تُورِدُ السؤالَ بـ«لو»، مع أنك قد قدَّمْتَ أنَّ مِن خصائصِها أنَّها تدخلُ على الماضي، فلا يكونُ الاستقبالُ فيها لازماً حتى يردَ بها السؤال؟

قلتُ: مِن خصائصها أنَّها تدخلُ على الماضي، ولكن لا يمنَعُ دخولَها على المستقبل، ونحن نعلم ههُنا أنَّها إنما دخلتْ على المستقبل من جهة الواقع، فإنَّه تعالى لو شاءَ جَعْلَنا ملائكةً، لكُنَّا ملائكةً، لكنَّا لسنا ملائكةً، فعَلِمْنا أنَّ هذا ليس ماضياً[1]، وكذلك بقيةُ الآيات، فالسؤالُ بها لازمٌ، والجوابُ عنه: أنَّ تَعلُّقَ إرادةِ الله تعالى وعِلْمه بالأشياءِ قسمان: قسمٌ واقع، وقسمٌ مُقدَّرٌ مفروضٌ ليس واقعاً، فالواقعُ هو أزليٌّ لا يُمكنُ جَعْلُ شيءٍ منه شَرْطاً البتة[2]، والمُقَدَّرُ هو الذي جُعِلَ شَرْطاً، وتقديرُ الكلامِ في هذه المواضعِ: متى فُرِضَ إرادتُنا أنْ نردَّكم ملائكةً، كُنتم ملائكةً، ومتى فُرِضَ إرادتُنا لهدايةِ نفسٍ اهتدَتْ، ومتى فُرِضَ إرادتُنا لكَوْنِ شيءٍ كان، ومتى فُرِضَ إرادتُنا لإهلاكِ قريةٍ وكان السببُ في هلاكها أمْرَ مترفيها/ فيَفْسقون، ومتى فُرِضَ علمُ الله تعالى بأنَّ فيكم خيراً ٤٣/أ
آتاكم خيراً مما أُخِذَ منكم، وكذلك بقيةُ هذه النظائرِ، فجميعُ المعلَّق عليه مِن تعلُّقِ صفاتِ الله تعالى إنما هو مفروضٌ مُقَدَّرٌ، لأنَّه واقع، والفرضُ

---

(١) قوله: «فإن قُلْتَ: كيف تُورِدُ. . . إلى قوله: ليس ماضياً» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جوابهُ هذا ليس بصحيحٍ، فإنَّ مشيئةَ الله تعالى لا يصحُّ أن تكونَ حادثةً، وإنما دخلتْ «لوْ» على ما لا يصحُّ أن يكونُ مستقبلاً، وحمْلُ المشيئةِ على وقوعِ متعلِّقها وهو المرادُ الحادثُ خلافُ الظاهرِ، فالسؤال وارِد.

(٢) قولهُ: «والجوابُ عنه. . . إلى: البتَّة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله ليس بصحيحٍ، بل يُمكنُ جَعْلُ الأزليِّ شَرْطاً، وإنما حمله على ما قاله دَعْواه أنَّ «إن» لا تدخلُ إلَّا على المستقبل، وقد تقدَّمَ أنَّه يجوزُ دخولُها على غيرِ المستقبلِ، فإنها لمُطْلَقِ الربطِ، وقد سبق من كلامهِ ما يشعرُ بتسليمهِ أنها لمُطْلق الربطِ.

والتقديرُ أَمرٌ متوقَّعٌ في المستقبل ليس أزلياً، فلذلك حَسُنَ التعليقُ فيه على الشرطِ[(١)].

فإنْ قلتَ: بل هذا التقديرُ أزَليٌّ، والله تعالى يعلمُ في الأَزَلِ أنَّه لو شاءَ لجعَلَنا ملائكةً، ولو شاءَ هدايةَ نفسٍ لاهتدَتْ، والعلمُ تَبَعٌ للمعلوم، فيكون العلمُ بهذا التقديرِ فَرْعَ تحقُّقِ التقديرِ، ولكنَّ العلمَ بذلك أَزَليٌّ، فيكون التقديرُ أزَليّاً فيمتنعُ تعليقُه.

قلتُ: الواقعُ في الأزلِ هو العِلمُ بارتباطِ الهداية، والعلمُ بارتباطِ الشيءِ بالشيءِ لا يقتضي وقوعَ ذَيْنكَ الشيئين، ولا أحدِهما، لأنَّ الله تعالى يعلمُ في الأزلِ ارتباطَ الرِّيِّ بالشُّرْبِ، والشِّبَعِ بالأكلِ، فعِلْمُه تعالى بهذه الأشياءِ أَزَليٌّ، وهذه الأشياءُ حادثة.

كذلك ههنا، يعلمُ الله سبحانه في الأَزلِ ارتباطَ الهدايةِ بفَرْضِ إرادةِ الله تعالى لها، فيكون العلمُ بذلك قديماً، والمعلومُ ـ وهو هذانِ الأمرانِ ـ حادِثان.

ومعنى قولِنا: العلمُ تابعٌ للمعلوم، أي: تابعٌ لتقديرِه في زمانهِ، ماضياً كان أو حاضراً أو مُسْتَقْبَلاً، فنعلمُ أنَّ القيامةَ تقومُ، فعِلْمُنا حاضرٌ، ومعلومُنا مُسْتَقبلٌ، لكنَّ المتقدِّمَ على علمِنا بالرتبةِ العقليةِ هو تقرُّرُ

(١) قولهُ: «والمُقدَّرُ هوالذي. . . إلى قوله: حَسُنَ التعليقُ فيه على الشرط» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا الفَرْضُ والتقديرُ الذي زعم، لا يَخْلو أَن يُريدَ أَنَّ الله تعالى هو فارضُ ذلك الفَرْضِ، أو يُريد أنَّ غيرَه هو فارضُ ذلك الفرضِ، فإن أرادَ الأولَ، فذلك لا يجوزُ في حَقِّ الله تعالى، لأنه يستلزمُ الجهْلَ بالواقع، وإن أرادَ الثاني فلا يصحُّ تأويلُ مشيئةِ الله تعالى بمشيئةِ غيرِه، وبالجملة فكلامُه هنا خطأٌ صُراح.

المعلومِ في زمانه لا ذاتُ المعلوم، فتأمَّل ذلك، وأَثبِته أَيضاً في قولهم: الخبرُ تابعٌ للمُخْبِر بهذا التفسير[١].

فإن قلتَ: الارتباطُ بين إرادةِ الله تعالى الهدايةَ، والهدايةِ أزليٌّ، فإنَّ هذا الارتباطَ واجبٌ عقلاً، والواجباتُ العقليةُ لا تقبلُ العَدَمَ، وما لا يقبلُ العَدَمَ أزليٌّ، فالارتباطُ أزليٌّ، وقد جُعِلَ شَرْطاً مع أنَّه أزلي[٢].

قلتُ: لم يُجْعَل الارتباطُ شَرْطاً، بل المُرْتبطَ به خاصَّةً، وهو المشيئةُ المفروضةُ، أما الارتباطُ بها فلم يُجْعَل شَرطاً أصلاً[٣]، ولا تنافيَ بين قِدَمِ الارتباطِ وحُدوثِ المُرْتبطِ والمُرْتبطِ به[٤]، ألا ترى أنَّ الارتباطَ واقعُ بين الأجسام، والأكوانِ التي هي الحركةُ، والسكون، والاجتماع، والافتراق[٥]، وأَنَّ هذا الارتباطَ واجبٌ عقلاً لا يقبلُ العَدَم؟ ومع ذلك،

---

(١) قوله: «فإن قُلْتَ: بل هذا التقدير أزلي. . . إلى آخرِ الجواب» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وهذا السؤالُ مبنيٌّ على جوازِ مِثلِ هذا التقديرِ على الله، وقد سبق أنَّه لا يجوز، فالسؤال ساقطٌ، وجوابه كذلك.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: السؤالُ وارد.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: المشيئةُ المفروضةُ لا تصحُّ على الله تعالى، فجوابُه باطل.

(٤) قال ابن الشاط: بل ذلك متنافٍ، فإنَّ الحادثَ لا يتَّصفُ بالقديم، كما أنَّ القديمَ لا يتّصفُ بالحادثِ.

(٥) قولهُ: «ألا ترى. . . إلى: والافتراق» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذا الفصل مبنيٌّ على الوجودِ الذِّهنيِّ، وأنَّه غيرُ العِلم، وهو من الأمورِ المشكوكِ فيها. وقوله: «كالإمكانِ، والاستحالةِ حُكمان أزليّان» لا يصحُّ، فإنه لا يخلُو أن يكونا ذِهنيَّين، أو خارجيين، فإن كانا ذِهنيين، فكيف يصحُّ أن يكونا أزليين، ولا ذِهْنَ في الأزَلِ؟ وإنْ أراد خارجيين، فكيف يصحُّ، والمستحيلُ لا بد أن يكون معدوماً؟ فوصفُه كذلك، والإمكانُ ليس بأزليٍّ، فوصفُه كذلك، إلا أن يُريدَ أنَّهما معلومان لله، فيعودُ الأمرُ إلى أنهما متعلِّقان لِعلمه تعالى وليس ذلك مما نحنُ فيه والله أعلم.

فالأجسامُ والأَعراضُ حادثةٌ، وسرُّه: أنَّ الارتباطَ حُكْمٌ، ونِسْبةٌ، وإضافةٌ لا تقبلُ الوجودَ الخارجيَّ، بل الذهنيَّ فقط، كالإمكانِ، والاستحالةِ حُكْمان أَزليّان، والمُمْكناتُ حادثةٌ.

٤٣/ب **المسألةُ الخامسة**:/ نصَّ القاضي عبد الوهَّاب[١] وغيرُه من العلماء على أنَّ «حيثُ»، و«أين» من صِيَغِ العُموم، فيلزَمُ على هذا إذا قال لها: حيثُ وجَدْتُكِ، أو أينَ وجدتُكِ، فأنتِ طالقٌ، فوجدها، ثم وجدها في عِدَّتِها مِراراً أنْ تطلُقَ عليه ثلاثاً، لأجلِ العموم، وكذلك القول في «متى ما»، ولا يلزَمُ بها إلّا طلقةٌ واحدةٌ، وهو مُشْكِلٌ، لأنَّ مقتضى نَصِّهم على العمومِ التكريرُ تحقيقاً للعموم، والفرقُ بين المطلقِ والعام، فإنَّ المطلقَ هو الذي يُقْتَصَرُ منه على فردٍ، ألا ترى أنَّ «كلَّما» لما كانت للعمومِ، تكرَّر الطلاقُ بتكَرُّرِ المعلَّق عليه في قوله: كلَّما دخلتِ الدارَ، فأنتِ طالقٌ، فتكرَّرَ دخولُها في عدَّتِها، طلقَتْ ثلاثاً، فكيف الجمْعُ بين العمومِ، وأنَّه لا يلزَمُ إلّا طلقةٌ واحدةٌ؟ وما الفرقُ بين «متى ما» و«كلَّما»، وما معنى «ما» فيهما؟[٢]

---

(١) من عجيب ما وقع لمحقِّقي دار السلام في هذا الموطن أن يقع الخطأ في التعريف بالقاضي عبد الوهاب البغدادي شيخ المالكية في زمانه، حيث ذهبا إلى أن مراد القرافي هو أبو الفتح عبد الوهاب بن أحمد بن جلبة الحراني الحنبلي، تلميذ أبي يعلى الفرَّاء، وهذه طامَّةٌ بلقاءُ لا يمكن تفسيرُها بغيرِ التسرُّع وعدم الأخذ بأسباب التحقيق العلمي.

(٢) قولهُ: «المسألة الخامسة... إلى قوله: وما معنى «ما» فيهما؟ علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وقع في النسخةِ الواقعةِ لي من هذا الكتاب «متى ما» وكان ينبغي أن تكون «متى» دون «ما» كـ«حَيْثُ» و«أين». وقد قال في آخرِ إيرادِ السؤال: وما الفرقُ بين «كلَّما» و«متى ما»، وما معنى «ما» فيهما؟ فظهرَ بذلك أن تمثيلَه بـ«متى» إنما هو بإثباتِ ما.

والجوابُ مبنيٌّ على قاعدةٍ وهي: أن التعليقَ ينقسمُ إلى أربعةِ أقسام: تعليقُ عامٍّ على عام، ومُطْلقٍ على مُطلق، ومُطلقٍ على عامٍّ، وعامٍّ على مطلق.

أمَّا القسمُ الأول: وهو تعليقُ عامٍّ على عام، فهو نحوُ: كلَّما دخلتِ الـدارَ، فأنتِ طالق، علَّـق جميعَ الطلقاتِ على جميـعِ الدَّخلاتِ على وجهِ التفريقِ لأَفرادِ الطلاقِ على أفرادِ الدخـول، لا على وَجْهِ اجتماعِ أفرادِ الطلاق لكلِّ فردٍ من أفرادِ الدخول، فلا جَرَمَ لزِمَ بكل دَخْلة طلقةٌ[1].

والقسم الثاني: تعليق مُطْلقٍ على مُطْلق، نَحْوُ: إنْ دخلتِ الدارَ، فأنتِ طالقٌ، وإذا دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ، علَّقَ مُطْلَقَ الطلاقِ على مُطْلقِ الدخول، فإذا وُجِدَ مطلقُ الدخولِ، لزِمَه مُطلقُ الطلاقِ، وانحلَّتْ يمينُه، و«إن» و«إذا» في ذلك سواءٌ، غَيْرَ أنَّ الفرقَ بينهما من وَجْهٍ آخَرَ، وهو أنَّ «إذا» تدلُّ على الزمانِ مُطابقةً، والشرطُ يعرِضُ لها فيلزَمُ في بعضِ الصور، وقد تَعْرى عن الشرطِ، وتُسْتعملُ ظرفاً مجرَّداً كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ﴾ [الليل: ١-٢] فهي في موضع نصبٍ على الحال، ومعناه: أُقسمُ بالليل حالةَ غِشْيانه، وبالنهارِ حالةَ تَجَلِّيه، لأنَّها أكملُ الحالات، والقسمُ تعظيمٌ للمُقْسَمِ به، وتعظِيمُ الشيءِ في أعظمِ حالاته مناسبٌ، وأما «إن» فتدلُّ على الشرطِ مُطابقةً، وعلى الزمان التزاماً، عَكْسَ «إذا»، فإنَّ الدخولَ لا بدَّ له من زمانٍ بطريقِ اللزومِ، فهما

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على هذا القِسْمِ بقوله: إنما ينبغي له أن يأتيَ في المعلَّقِ بلفظٍ عامٍّ مِثْلِ: فأنتِ طالقٌ جميعَ أفرادِ الطلاق، أو كُلَّ فردٍ من أفرادِ الطلاق، وما أشبه ذلك. وأما قولهُ: فأنتِ طالقٌ، فليس بعامٍّ، وكيف وهو أتى به بعد في مثالِ تعليقِ مُطْلقٍ على مُطْلق؟

متعاكسان من هذا الوجه، وإنْ استويا في الإطلاق، وبَقِيَت أُمورٌ أُخَرُ تختصُّ بها «إذا» نحوُ الاسمية وغيرِها لا يناسبُ ذِكْرُها هنا(١).

القسم الثالث: تعليقُ مُطلقٍ على عامٍّ، نَحْوُ: «متى»، و«أين»،
١/٤٤أ / و«حيثُ»، فهذه من صِيَغ العُمومِ في الزمانِ والمكان، والتُزِمَ فيها طلقةٌ واحدةٌ، فكأنَّه قال: أنتِ طالقٌ في جميع الأزمنةِ، أو في جميعِ البقاع طلقةً واحدةً كما لو صرَّح بقوله: أنتِ طالقٌ في جميعِ الأيام، أو في كلِّ الأيام طلقةً واحدةً، وهذه الصِّيَغُ هي أبلغُ صِيَغ العمومِ، ومع ذلك لو صرَّح بها لم تلزَمْه إلّا طلقةٌ واحدة(٢).

وكما تقولُ: الحجُّ واجبٌ في كُلِّ العمرِ مرةً واحدة، فتُصرِّحُ بالعمومِ في العُمر وتُريدُه، ومع ذلك فمَظْروفهُ حجَّةٌ واحدةٌ، وهو مطلقُ الحجِّ، فكما أَنَّه إذا حَجَّ حِجَّةً واحدةً في عُمره يبقى بقيَّةَ عُمرِه لا يلزَمُه فيها

---

(١) علَّق ابن الشاط على القسم الثاني بقوله: قد نَقضَ قَوْلَه: إنَّ «إذا» للإطلاق بعد هذا وقال: إنَّها للعموم. وقولهُ في «إن»: إِنَّها تدلُّ على الزمانِ فيه نَظرٌ، والأصحُّ أنها لا دلالةَ لها على الزمان، وإنما الدالُّ الفعلُ الذي تدخلُ عليه.

(٢) قولهُ: «القسم الثالث. . . إلى قوله: لم تلزمه إلّا طلقةٌ واحدة» علّق عليه ابنُ الشاط بقوله: زَعْمُه أنَّ قَوْلَ القائلِ: أنتِ طالقٌ في جميعِ الأيام، أو في كُلِّ الأيام طلقةً واحدةً، من ألفاظِ العموم، وأنه مِن أبلغِ صِيغهِ، ليس بصحيحٍ، فإنَّ «كلّ» إذا أُضيفت إلى المُعرَّفِ لا تكونُ للعمومِ، وإنما تكون في معنى «جميع»، و«جميع» لا تضافُ إلَّا إلى المُعرَّفِ، فلا يُقالُ: جميعُ رجلٍ في معنى كُلِّ رجلٍ، فجَميعُ الأيام وكلُّ الأيام ليسا من ألفاظِ العموم، وإنما لفظُ العموم أن يقول: أنت طالقٌ كلَّ يومٍ، أو كلَّ يومٍ أنت فيه طالق، ثم إِنَّه أراد تمثيلَ تعليقِ مُطْلقٍ على عامٍّ، فلم يأتِ بعامٍّ ولا مطلقٍ، فإنَّ قوله: في كُلِّ الأيام، ليس من ألفاظِ العمومِ كما تبيَّن. وقولهُ: طلقةً واحدةً، ليس من ألفاظِ الإطلاقِ، لأنه قيَّدَ لفظَ الطلاقِ بقوله: طلقةً، ثم أكَّده بقولهِ: واحدة.

حجٌّ[١]، كذلك إذا لزِمَه بزمانٍ واحدٍ في «متى»، و«أين»، أو في بُقْعةٍ واحدة، في «حيث» طلقةٌ واحدةٌ، فتبقى الأزمنة والبِقاع لا يلزمهُ فيها طلاقٌ فتأمَّل ذلك، فأمكَنَ الجمعُ بين قولِ العلماء: إنَّ هذه الصيغَ للعمومِ، وأنَّه لا يلزَمُ فيها إلّا طلقةٌ واحدة[٢].

فإن قلتَ: فإذا لم يلزَمْه بـ«إذا» إلّا طلقةٌ واحدة، ولا في «متى» إلّا طلقةٌ واحدة، فكيف يظهَرُ أثرُ العموم؟ وإذا لم يظهَرْ أثرُ العمومِ، كيف يُقْضى به؟ ونحن إنَّما قضَيْنا بالعمومِ في قولِ القائلِ مثلاً: من دَخلَ داري فله درهمٌ، إلَّا بظهورِ أثرِ ذلك فإنَّ كلَّ من دخل يستحقُّ، ومتى حُرِمَ استحقَّ[٣] مانعُه الذمَّ، فإذا ذهبت هذه الآثارُ، واتَّحدتِ الأحكامُ بين المُطلقاتِ والعُموماتِ، وكان الطلاقُ واقعاً في زمانٍ غيرِ مُعَيَّنٍ على سبيل البَدَلِ في القسمين، وإَنَّ ذلك الزمانَ غيرُ مُعيَّنٍ فيهما، كان القولُ بالعمومِ في أحدِهما، والإطلاق في الآخَر، تحكُّماً مَحْضاً، والتحكُّمُ المَحْضُ لا عِبْرَة به، والعُلماءُ بُرآء من ذلك، ومن أين فَهِمَ العلماءُ العمومَ على هذا التقديرِ؟ فعادَ الإشكالُ.

قلتُ: سؤالٌ حَسَنٌ قويٌّ، والجوابُ عنه من وجهين[٤]:

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جميعُ ما قاله غير صحيح، فإنَّ لفظ «كلّ العمر» ليس من ألفاظِ العموم، ولفظَ «مرة واحدة» ليس من ألفاظِ الإطلاقَ.

(٢) قوله: كذلك إن ألزمه... إلى قوله: إلّا طلقةٌ واحدةٌ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: مساقُ «أين» مع «متى» يقتضي أنها عنده للزمانِ، وهذا غايةُ الخطأ، وقولهُ: فأمكنَ الجمْعُ بين قولِ العلماء، ليس على الوجهِ الذي ذكرَ يُمكنُ الجمْعُ بين قولِ العلماء، وما أُراه فهِمَ كلامَهم، ولا عرفَ مَرامَهم البتَّة.

(٣) سقط لفظ «استحق» من الأصل، واستدرك من المطبوع.

(٤) قال ابن الشاط: السؤال واردٌ لازمٌ، وما جعله جواباً ليس بجوابٍ، ولكنه احتجاجٌ على أنَّ تلك الألفاظَ من ألفاظِ العموم، فما جعله جواباً هو في الحقيقةِ عاضدٌ للسؤال.

أحدُهما: ظواهرُ النصوصِ الدالةِ على ذلك، منها قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] لا يُفهَمُ منه إلّا الأمرُ بقتْلِهم في جميعِ البقاع، وثانيها: قولهُ تعالى في الآيةِ الأخرى: ﴿حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ [البقرة: ١٩١] لا يُفهَمُ منه إلَّا ذلك، وثالثها: قولهُ تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: ٧٨] معناه: في أيِّ بُقْعةٍ كنتم، ورابعُها: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] معناه: عِلْمُه سُبحانه وتعالى مُحيطٌ بالخلائقِ في أيِّ بقعةٍ كانوا، ونظائرُها كثيرةٌ في الكتابِ العزيز والسنَّةِ وكلام العرب، وإذا كان لا يُفهَمُ من هذه الصِّيَغِ إلّا العمومُ، دلَّ ذلك على وَضْعِها له.

الوجهُ الثاني الدالُّ على كَونِها للعموم: أنَّ القاعدةَ في صِيَغ العُموم أنَّ اسمَ الجنسِ إذا أضيف عَمَّ،/ نَحْوُ قولهِ عليه السلام: «هو الطَّهورُ ماؤه، الحِلُّ مَيْتَتُه»[1]، لا يُفهَمُ منه إلّا الحُكمُ بالطَّهوريةِ على جميعِ أفرادِ الماء، وجميعِ أفرادِ المَيْتةِ، و«أينَ» و«حيثُ» كلُّ واحدٍ منهما اسمُ جنسِ المكان، هو مُضافٌ لِما بعدَه، بل الإضافةُ لازمةٌ له، فيكون للعمومِ. ٤٤/ب

فإنْ قُلتَ: ذلك يبطلُ بـ«إذا» و«إذ» و«عند» و«وراء» و«قُدَّام»، وبقيةِ الجهاتِ الستِّ، و«غير» و«سِوى» و«شِبْه» و«مِثْل» ونحوِها مما لا يكادُ يُسْتَعملُ إلّا مُضافاً، فإنَّها ليست للعمومِ مع وجودِ الإضافةِ التي هي في «حيثُ»، و«أين».

---

(١) أخرجه مالك ١/ ٥٠ وأحمد ١٢/ ١٧١، وأبو داود (٨٣)، وابن ماجه (٣٨٦)، والنسائي ٧/ ٢٠٧، وصحَّحه ابن خزيمة (١١١)، وابن حبَّان (١٢٤٣)، ونقل الحافظ ابن حجر في «تهذيب التهذيب» ٤/ ١٣١ تصحيحَ الحديث عن ابن المنذرِ، والخطَّابي، والطحاويِّ، وابن مَنْده، والحاكم، وابنِ حزمٍ، والبيهقيِّ، وعبد الحقِّ الإشبيليِّ، وانظر تمام تخريجه في التعليق على «المسند».

قلتُ: أَلْتزِمُ أَنَّ الجميعَ للعُمومِ؛ وتقريره: أنَّ «كُلّ» الذي هو أقوى صِيَغِ العموم إنَّما يَعُمُّ فيما أُضيفَ إليها خاصَّةً، فإذا قُلْتَ: كلُّ رجلٍ له دِرْهَمٌ، إنَّما يعمُّ الرجالَ، ولو قُلْتَ: كلُّ حَيَوانٍ، عمَّ الحيواناتِ كلَّها، ولو قُلْتَ: كلُّ نبيٍّ اختُصَّ بالأنبياء عليهم الصلاةُ والسلام، فلا يتعدَّى العمومُ ما أُضيفَ إليه[1].

إذا تقرَّر هذا، فنقول: إذا قال القائلُ: إذا زالتِ الشمسُ، فأنتَ حُرٌّ، يقتضي العمومَ في زمنِ الزوالِ خاصَّةً، ولا مانعَ من القولِ بأنَّه للعموم[2]، وكذلك إذا قلتَ: آتيكَ إذا جاءَ زيدٌ، عامٌّ في جميعِ زمانِ مَجيءِ زيدٍ، وكذلك: عندكَ مالٌ، يتناولُ جميعَ حَوْزَتك[3]، وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل:٩٦] عامٌّ في جميعِ بِقاعِنا المشتملةِ على أموالِنا[4] ومملوكاتِنا، وكذلك: وراءَك، وأمامَك، يتناولُ جميعَ البقاعِ التي هي وراءَك وأمامَك من غيرِ حَدٍّ ولا نهايةٍ، وكذلك أَيُّ حَدٍّ أُشيرَ إليه من ذلك، كان اللفظُ فيه حقيقةً، وكان اللفظُ متناولاً له، وكذلك بقيَّةُ الجهاتِ الستِّ عامَّةٌ في مُسَمَّياتِها[5].

---

(١) قوله: «فإن قلتَ: ذلك يبطل. . . إلى: فلا يتعدَّى العموم ما أضيفَ إليه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: التزامه أنَّ الجميعَ للعمومِ فيه نَظَرٌ، والأظهرُ أنَّ الأمرَ ليس كما التزم، وما جعله تقريراً لما التزمه مِن أنَّ صِيَغَ العمومِ إنّما تعمُّ فيما أُضيفتْ إليه، وإن كان صحيحاً لا حاجةَ له فيه على مَرامهِ بوجه.

(٢) قولهُ: «إذا تقرَّر هذا. . . إلى قوله: بأنَّه للعموم» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: بل لا موجبَ للقولِ بالعموم.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قولهُ: «إنَّ ذلك للعمومِ» دعوى بغيرِ حُجَّة.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: العمومُ في الآية إنما هو من جهةِ «ما».

(٥) قوله: «وكذلك وراءك وأمامك. . . إلى قوله: جميعِ مُسَمَّياتها» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: كلُّ ما قاله دَعْوى لم يأت عليها بحُجَّةٍ، وجميعُ ما ادَّعاه عموماً إنما=

وأمَّا «غيرُ» و«شِبْه» و«سِوى» و«مِثْلُ» فإنَّها لا تتعرَّفُ بالإضافةِ على ما نصَّ عليه النحاة[1]، وما لا يتعرَّفُ بالإضافةِ كان وجودُ الإضافةِ فيه كعَدَمِها، فلذلك لم يَعُمَّ، بخلافِ «أينَ» و«حيثُ»[2].

فإن قلتَ: لم نجِدْ أحداً عدَّ هذه الصِّيَغَ كلَّها من صِيَغِ العمُوم في كتبِ الأصولِ وكُتُبِ النَّحْوِ.

قلتُ: كفاهم في التنبيهِ عليها قولُهم: اسمُ الجنسِ إذا أُضيفَ عَمَّ[3]. إذا تقرَّر أن «حيثُ» و«أينَ» من صِيَغِ العمومِ، فيصيرُ معنى: أنتِ

= هو عمومُ الحقيقةِ لا عمومُ الاستغراقِ، والحكمُ لا يلزَمُ شمولهُ للأفرادِ إلا في الألفاظِ الموضوعةِ للعمومِ الاستغراقيِّ كما إذا قلتَ: كلُّ رجلٍ فله درهمٌ، فإنَّ ذلك يقتضي أنَّ كلَّ واحدٍ من الرجال يستحقُّ درهماً، وأما إذا قلتَ: الرجلُ له درهمٌ، وأردتَ بالألفِ واللام العهدَ في الجنسِ ولم تُرِدْ بها العهدَ في الشخصِ، ولا العمومَ الاستغراقيَّ على من قال بذلك، فلا يستحقُّ كلُّ واحدٍ من الرجال دِرهماً، ولكن يستحقُّ الجنسُ كلُّه درهماً خاصَّةً.

(١) انظر «شرح جمل الزجاجي» ٢/ ١٦٨ لابن عصفور.

(٢) قولهُ: وأمَّا «غَيْرُ» و«شِبْهُ». . . إلى قوله: بخلافِ «أينَ» و«حيث» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قوله: «فلذلك لم يعمَّ» إمَّا أن يُريدَ: فلكَوْنِ هذه الإضافةِ وجودُها كعَدَمِها، أو لكَوْنِ هذه الألفاظِ لا تتعرَّفُ بالإضافةِ، أو لمجموعِ الأمرين. فإن أراد الأوَّلَ، فليس بصحيحٍ، لأنَّ قولَ القائل: أكرِمْ حِسانَ الوجوهِ، يعمُّ، مع أنَّ إضافتَه وجودُها كعَدَمِها، وإن أراد الثاني، فليس بصحيحٍ أيضاً، لأن قول القائلِ: كلُّ رجلٍ له درهمٌ، يعمُّ، مع أنَّ لفظَ «كلّ» لا يتعرَّفُ بهذه الإضافةِ، وإنْ أراد الثالث، فليس بصحيحٍ أيضاً، لأنه لا معنى للمجموعِ إلَّا كوْنُ هذه الإضافةِ وجودُها كعَدَمِها، والمرادُ بأنَّ وُجودَها كعدمِها كَوْنُ المضافِ لا يتعرَّفُ بها، فآل الأمرُ إلى الثاني، وقد تبيَّنَ بُطلانُه.

(٣) قولهُ: «فإن قُلْت: لم نجد أحداً. . . إلى قوله: إذا أُضيفَ عمَّ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لعلَّ مرادَهم: إذا أُضيفَ لغيرِ الجُمَلِ، وكان مما ينطلقُ على القليلِ والكثيرِ مُسمَّاه كالمالِ ونحوِه، لا كالعبدِ ونحوِه، ومع ذلك في قولِهم ذلك نظرٌ، =

طالقٌ حيثُ جلستِ، مِثْلَ قولهِ: أنتِ طالقٌ في جميع البقاعِ، أو في كُلِّ البقاع، ومعلومٌ أنَّه لو صرَّح بذلك للزِمَه طلقةٌ واحدة، ويكونُ العمومُ ثابتاً للظرفِ، فكذلك ههُنا، فصحَّ قولُ العلماء: إنَّ «حيثُ»/ و«أينَ» ٤٥/أ للعمومِ، وإنَّ اللازمَ طلقةٌ واحدةٌ، ولا يتنافى ذلك ولا يتناقض[1].

القسمُ الرابعُ الذي بقيَ من التقسيمِ في القاعدة: وهو تعليقُ عامٍّ على مُطلقٍ، فيكون معناه التزامَ جميعِ الطلاقِ في زمنٍ فَرْدٍ[2]، فهذا القِسمُ الحُكْمُ فيه أنْ يلزمَ من ذلك العمومِ ثلاثٌ، ويسقط ما عداها، كما لو قال لها: أنتِ طالقٌ طلقاتٍ لا نهايةَ لها في العَدَدِ، إنْ دَخَلْتِ الدارَ، فقد صرَّح بالعُمومِ مع الإطلاقِ في الزمن، فيلزَمُه ثلاثُ تطليقاتٍ، ويسقطُ

= والأصحُّ أنه لا يعمُّ، مِثْلُ قولِ القائل: عبدي حرٌّ، لا يصحُّ فيه دَعوى العمومِ، وإنما يصحُّ ذلك في إضافةِ الجمْعِ، كقولِ القائل: عبيدي أحرارٌ، فلم يكُن العمومُ فيه من جهةِ كونه اسمَ جنسٍ أُضيفَ، وإنما كان العمومُ لأنه جَمْعٌ أُضيفَ، والله أعلم.

(١) قوله: «إذا تقرَّر. . . إلى: ولا يتناقض» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يتقرَّر ذلك، ولو تقرَّرَ لكان معنى قولِ القائل: حيثُ جلستِ فأنتِ طالقٌ، أنتِ طالقٌ في كلِّ مكانٍ جلستِ فيه، فإذا جلسَتْ في أماكنَ عدَّةٍ، اقتضى اللفظُ لزومَ الطلاق في كلِّ واحدٍ واحدٍ من تلك الأماكن، أيَّ عددٍ كانت، غيرَ أنَّ الشرعَ قصَرَ الطلاقَ على الثلاثِ، وقطعَ العِصْمة بها، فالزائدُ لغْوٌ. وإذا لم يتقرَّرْ ذلك، فكونُ كلامِ العلماءِ لم يتنافَ ولم يتناقَضْ ليس لما ذكر، بل لكونِ تلك الصِّيَغِ ليست للعُموم، والله أعلم.

(٢) قوله: «القسم الرابع. . . إلى: في زمنٍ فرد» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قولهُ: «فيكونُ معناه التزامَ جميعِ الطلاقِ في زَمَنٍ فردٍ» إنْ أرادَ أنَّ ذلك مُقتضى اللفظِ، فليس بصحيحٍ، لأنَّ ما يقتضي زَمناً فرداً ليس بمُطلقٍ، وإنما يلزَمُ فيه الفردُ لأنه أقلُّ المُمْكنِ، لا لأنَّ لفظَ الإطلاقِ يقتضيه، وإن أراد أنه يلزَمُ لأنَّه أقلُّ مُقتضى اللفظِ في ضَرورةِ الوجودِ، فذلك صحيح.

الباقي، فهذا القسمُ موجودٌ في اللغةِ بهذا اللفظِ ونحوِه من الألفاظِ المركَّبة، ولم أجِدْه بلفظٍ مُفردٍ كما هو في «كلَّما»[1].

وأمَّا الفَرقُ بين «كلَّما» و«متى ما» و«أينما» و«حيثما»، إنَّ[2] «ما» في الجميع زَمانيةٌ، فمعنى قولِهِ: كلَّما دخلتِ الدارَ، فأنتِ طالقٌ، كلَّ زمانٍ تدخُلين الدارَ، فأنتِ طالقٌ في ذلك الزمان، فجعلَ جميعَ الأزمنةِ كلَّ فرْدٍ منها ظَرْفاً لحصولِ طلقةٍ، فيتكرَّرُ الطلاقُ في تلك الظروف توفيةً باللفظِ ومقتضاه حتى يحصُلَ في كلِّ زمانٍ طَلْقة.

أمَّا «متى ما»، فـ«متى» للزمان المُبْهَمِ لا للمُعَيَّنِ، حتى نصَّ النحاةُ على مَنْعِ قولِنا: متى تطلُعُ الشمسُ؟، فإنَّ زمنَ طلوعِ الشمسِ مُتَعيِّنٌ، فيمتنعُ السؤالُ عنه بـ«متى» بخلافِ قولكِ: متى يَقْدَمُ زيدٌ؟ فإنَّ زمنَ قُدوم زيدٍ مُبْهمٌ، وإذا كان معناه الزمانَ المُبْهَمَ، و«ما» أيضاً معناها الزمان، فيصيرُ معنى الكلامِ: زمانَ زمانٍ تدخلينَ الدارَ، فأنتِ طالِقٌ، ومعلومٌ أنَّه لو صرَّح بهذا لكان في معنى إعادةِ اللفظ، وأن لا فرقَ بينه وبين قولهِ: زمانَ تدخلين الدار أنت طالقٌ فيه، بخلاف قولك: كلَّما، فإنَّها تقتضي الإحاطةَ والشمولَ لجميعِ أَفرادِ ما دخلت عليه، والتكرارَ فيه كقولك: كلَّما أكرمتُ زيداً، أكْرَمَني، أي: إكرامُه يتكرَّرُ بتكرارِ إكرامي.

وأما «حيثُما»، و«أينَما»، فهو مكانٌ أُضيفَ إلى زمانٍ، وتقديرُه: مكانَ زمانِ دخولك الدارَ، أنتِ طالقٌ فيه، ومعلومٌ أنَّه لو صرَّح بهذا لم يُفْهَمْ منه التكرار، بل تَطْلُقُ في جميع ذلك المكانِ طلقةً واحدةً، فهذا هو

---

(١) قال ابنُ الشاط: ما قاله في ذلك صحيح.

(٢) الأولى اقتران «إنَّ» بالفاء، واطِّراحُه لُغَيَّةٌ غير فاشية.

البحثُ الكاشفُ عن هذه الحقائقِ، والفروقِ بينهما، وبذلك يتَّضحُ الفقه فيها(١).

المسألةُ السادسة: نصَّ الأصحابُ على أنَّ الطلاق يتكرَّرُ في قوله: كُلُّ امرأةٍ أتزوَّجُها من هذا البلدِ، فهي طالقٌ، قالوا: إنَّ الطلاقَ يتكرَّرُ عليه بتكرُّرِ النساءِ من ذلك البلد، وأنَّ القائلَ: كُلُّ امرأةٍ أتزوَّجُها فهي عليَّ كظَهْرِ أُمِّي، أنَّ الكفَّارةَ لا تتكرَّرُ عليه، وأنَّه بزواجِ امرأةٍ واحدةٍ تنحَلُّ يمينُه مع تصريحهِ بالعُمومِ في الصورتين، وفي «التهذيب»: إنْ تزوَّجْتُكُنَّ فأنتُنَّ عليَّ كظهْرِ أُمِّي،/ لا يتكرَّرُ الظِّهارُ، ومَنْ دخلتْ منكنَّ الدارَ فهي ٤٥/ب
عليَّ كظَهْرِ أُمِّي، تتكرَّرُ الكفارةُ، وكلَّما تزوَّجْتُ، فالمرأةُ التي أتزوَّجُها هي عليَّ كظَهْرِ أُمي، وكذلك: أيَّتُكُنَّ كلَّمْتُها، فهذه فروعٌ مُشتركةٌ في صِيَغِ العُمومِ مع اختلافِ الأحكام، فيُحتاجُ إلى سِرِّ الفرقِ بينهما باعتبارِ القواعد.

والجواب: أَنَّ الطلاقَ حُكمٌ يثبتُ لأفرادِ العمومِ كثُبوتِ القتلِ لجميعِ أفرادِ المشركين والحِلِّ لجميعِ أفرادِ البيع، وأما الظِّهارُ، فالكفارةُ فيه بالنُّطقِ بالكلامِ الزُّورِ عقوبةٌ لقائله، فإذا قال: كلُّ امرأةٍ أتزوَّجُها فهي عليَّ كظَهْرِ أُمِّي، فقد كذبَ كذْبَةً واحدةً، فتجبُ عليه كفارةٌ واحدة، ولا نظرَ إلى العمومِ الذي هو متعلِّقُ القولِ الكذِبِ، كما لو قال: واللهِ إنَّ كلَّ

(١) قولهُ: «وأَما الفرقُ بين «كلَّما» و«متى ما» إلى آخرِ المسألة» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله من الفرقِ بين «كُلَّما» و«متى ما» يلزَمُ منه نقيضُ قولهِ قَبْلُ: إنَّ «متى» للعموم، ويلزم من قوله: إن «ما» للزمان أنَّها في هذا الموضع اسمٌ، وما أرى ذلك قولًا لأحدٍ من النحاة، ثم بنى على ذلك أنَّ «حيثما» معناها مكانُ زمانٍ، وليس ذلك بصحيحٍ. وقوله: إنَّ بَحْثَه ذلك هو البحثُ الكاشفُ عن هذه الحقائقِ ليس كما قال، بل هو المخلِّطُ لهذه الحقائق. وقولهُ: فبذلك يتَّضحُ الفقهُ فيها، قد تبيَّن أنَّ ذلك يُشْكِلُ الفِقه فيها، أما يتَّضِحُ فلا.

إِنسانٍ جمادٌ، فإنَّها كِذْبةٌ واحدةٌ مُتعلِّقةٌ بعمومٍ، أو قال: والله ليس في الدارِ أحدٌ من إخْوتِك، فوُجِدَ الجميعُ فيها، فإنَّما تلزَمُه كفارةٌ واحدةٌ نظراً لاتحادِ اليمين والحِنْثِ، فكذلك ههنا.

وأمَّا تكرُّرُ الكفارةِ في «كلَّما»، وقولهُ: منكن، وأيُّكُنَّ، فعلى خلافِ القياسِ، والقاعدةُ تَقْتضي أنْ لا تتكرَّرَ عليه الكفارةُ، غيرَ أنَّه لما اشتُهِرَ لفظُ الظِّهارِ في مُوجبِ الكَفَّارة، لوحِظت الكفارةُ في مَقْصِدِ المُظاهرِ كأنَّها حقيقةٌ عُرْفيةٌ، فيكون قد التزم تكرُّرَها في «كلَّما» وأشار بـ«مِن» إلى التبعيضِ، فكأنه قال: عليَّ الكفارةُ في كلِّ بعض منكنَّ، وأيِّ الأفراد، فيكونُ قد التزمَ الكفارةَ في كلِّ فردٍ.

وأما «كُلّ» فهي ظاهرةٌ في الإحاطةِ والكُلِّ في بعضِ أحوالها، ألا ترى أنَّ النفيَ إذا تقدَّم عليها كان معناها الكُلَّ، فلو قُلتَ: ما قبضْتُ كلَّ المال، لكان معنى كلامِك أَنك لم تقبِضِ الجميعَ، بل بَعْضَه، وكذلك: ما كُلُّ عددٍ زَوجٌ، وما كُلُّ حيوانٍ إنسانٌ، نصَّ النحاةُ على أنَّك نافٍ للمجموعِ من حيثُ هو مجموعٌ، لا لكلِّ واحدٍ واحدٍ بخلافِ «أيّ»، فإنَّها للحكمِ على كلِّ واحدٍ واحدٍ، وهذه كلُّها تكلُّفاتٌ، والفقهُ يقتضي عدمَ التكرارِ بناءً على أنَّ الكذبَ هو الموجبُ كما تقدَّم تقريرُه في فرقِ الإنشاءِ والإخبارِ(١).

المسألةُ السابعةُ: إذا قال: إن دخلتِ الدارَ، فأنت طالق ثلاثاً، ثم قال لها: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، قال مالكٌ رحمه الله: تنحلُّ يمينهُ. وقال الشافعيُّ رضي الله عنه: يبقى التعليقُ حتى يتزوَّجَها بعَقْدٍ ثانٍ، وعلى مذهبِ مالكٍ رحمه الله إشكالان:

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على المسألة السادسة بقوله: بنى جوابَه على ما تقدَّم قَبْلُ، مِن أنَّ الظهار خبرٌ، وقد سبق القولُ في أنَّ ذلك موضعُ احتمالٍ ونظرٍ، وما ذكره فارقاً بين: «كُلُّ امرأةٍ أتزوَّجُها، فهيَ عليَّ كظَهْرِ أُمي، «وكلَّما تزوجتُ، فالمرأةُ التي أتزوَّجُها عليَّ كظهرِ أُمِّي لا يقوى، وفي تلك المسائل كلِّها وفي الفرق بينها نظر.

أحدُهما: أنَّه يلزَمُ وجودُ المشروطِ بدون شَرْطِهِ، وهو خِلافُ الإجماع.

وثانيهما: أنَّه خَصَّصَ المُعلَّقَ بالطلاقِ المملوك مع أنَّ لفظَ التعليق لم يتقاضَ ذلك، ولا سيَّما على قاعدتهِ في صحَّةِ التعليق قبل المِلْكِ في: إنْ تزوَّجْتُك، فأنتِ طالقٌ ثلاثاً.

٤٦/أ **والجوابُ عن/ الأولِ بناءً على قاعدةٍ** وهي: أنَّ صاحبَ الشرع لمَّا جعلَ للمُكلَّفِ التعليقَ على دخولِ الدار، جعل له حَلَّ ذلك التعليقِ بالتَّنْجيزِ خاصَّة، فإذا نجَّزَ بطلَتْ شرطيةُ الدخولِ للطلاقِ، فبقيَ غيرَ مشروطٍ، فما وُجِدَ المشروطُ دُونَ شرطهِ.

وعن الثاني: أنَّ لفظَ التعليقِ يتقاضى التصرُّف في المملوكِ فقط، لأنَّ طلاقَ المرأةِ إنَّما يكونُ مما هي موثوقةٌ فيه، وإنَّما هي موثوقةٌ في عِصمتهِ الحاضرةِ دون غيرِها، فكان الطلاقُ خاصّاً بهذه العصمة، فلم يتناول التعليقُ غيرَها إلّا بدليلٍ، الأصلُ عَدَمُه، ثم يتأكَّدُ ذلك بما يَرِدُ على الشافعيِّ رضي الله عنه من جهةِ أنَّه يلزَمُ أن يكونَ الزوجُ مالِكاً لستِّ طلقاتٍ، ثلاثِ مُنَجَّزاتٍ، وثلاثِ مُعلَّقاتٍ، والذي أجمعَ الناسُ عليه أنَّه إنما يملكُ ثلاثاً فقط، والأصلُ عَدَمُ مِلْكهِ للزائدِ، فإذا أجمعَ الناسُ على وقوعِ المُنَجَّزِ، تعيَّن إبطالُ التعليقِ في المُعَلَّقِ حتى يقعَ بغيرِ شَرْطٍ[1].

المسألةُ الثامنةُ: الشرطُ ينقسمُ إلى ما لا يقَعُ إلّا دَفْعةً كالنيةِ، وإلى ما لا يَقعُ إلّا مُتدرِّجاً كالحَوْلِ، وقراءةِ السورة، وإلى ما يقبلُ الأمرَيْن،

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على المسألة السابعة بقوله: ما قاله وما اختاره من الجواب صحيحٌ، والله أعلم.

كإعطاءِ عشرةِ دراهمَ. قال الإمامُ فخرُ الدين في كتابه «المحصول»(١): فإنْ كان الشرطُ وجودَ هذه الحقائقِ، اعتُبِرَ من الأَولِ والثالثِ اجتماعُ أجزائه ووجودُها في زمنٍ واحد لإمكانِ ذلك، واعتُبِرَ من الثاني وجودُ آخِرِ أجزائهِ، لأنَّه المُمكنُ فيه، أما وجودُ الحقيقةِ بجُملةِ أجزائها، فذلك مستحيلٌ، وإنْ كان الشرطُ عدمَ هذه الحقائقِ اعتُبِر من الجميعِ أوّلُ أزمنةِ العَدَمِ لصدقِ العَدَمِ حينئذٍ على الجميع، ويَرِدُ عليه سؤالان:

الأول: أَنَّ القائل: إنْ أعطيتَني عشرةَ دراهمَ، فأنت حُرٌّ، لا فرقَ في العُرْفِ بين أنْ يُعطيَها مُجْتمعةً، أو دِرهماً بعد درهمٍ، والأيمانُ محمولةٌ على العُرْفِ، فاشتراطُه اجتماعَ الجميع في زمنٍ واحدٍ غيرُ لازمٍ، بل يَعدُّ أهلُ العادةِ أنَّ من أعطى كلَّ يومٍ درهماً، فأعطى عشرةً في عشرةِ أيامٍ أنَّه مُعْطٍ لعشرةٍ ويصدُقُ أيضاً ذلك لغةً، فإنَّ مسمَّى إعطاءِ العشرةِ أهمُّ من كونه بصفةِ الاجتماعِ والافتراق.

الثاني: أنَّ جَعْلَ عَدَمِها شَرْطاً تارةً يكونُ بـ«لم»، وتارةً يكون بـ«لمَّا» الموضوعَيْن لنفيِ الماضي، أو بـ«ما» و«ليس» الموضوعَيْن لنَفْيِ الحال، أو بـ«لا»، و«لَنْ» الموضوعَيْن لنَفْيِ المستقبلِ، فنُسَلِّمُ له الاقتصارَ على مسمَّى العَدمِ في الأَربعةِ الأُوَلِ، أما «لا» و«لن» فقد نصَّ سيبويهِ(٢) وغيرُه على أنهما موضوعانِ لعُمومِ نَفْيِ المستقبل، وأنَّ «لن» أبلغُ في عمومِ/ ٤٦/ب
نَفْيِ للمستقبل(٣)، فإذا قلنا: لا يموتُ فيها ولا يَحيى، وقولُ اللهِ تبارك وتعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف:١٤٣] عامٌّ في سَلْبِ الموت والحياةِ

---

(١) انظر «المحصول» ٥/ ٢١٣٦ بشرح القرافي.

(٢) إمام النحو، أبو بِشْرٍ، عمرو بن عثمان بن قَنْبر، صاحبُ «الكتاب»، المتوفى سنة (١٨٠هـ)، له ترجمة في «إنباه الرواة» ٢/ ٢٣٤٦، و«سِيَر أعلام النبلاء» ٨/ ٣٥١.

(٣) انظر «الكتاب» ١/ ١٣٥ لسيبوَيْه.

والرؤية[١] في جميعِ أزمنةِ الاستقبال، فإنْ جعل المُعَلَّقَ للشرطِ عَدَمَهما بصيغةِ «لن» أو «لا»، كان الشرطُ استغراقَ العدمِ لجميعِ أزمنةِ العُمر، أو الزمانِ الذي عيَّنه المُعلَّقُ، لا مُطْلَقَ العَدمِ في مُطلقِ الزمانِ خلافاً له[٢]، فتخرُجَ «لا» و«لن» عن دَعواه، مع أنَّ «لم»[٣] تُسْتعملُ في العُرْفِ لذلك، فإذا قال: إنْ لم تقرأ سورةَ «البقرةِ» في هذه السنةِ، فأنتَ مذمومٌ، لا يُفْهَمُ منه إلّا استيعابُ العَدَمِ لجميعِ أجزاءِ السنةِ حتى لو قرأَها في آخرِ السنة صدَق حصولُ قراءتِها، ولم يكُن الشرطُ متحققاً[٤].

المسألةُ التاسعةُ: اتَّفقَ الفقهاءُ على الاستدلالِ بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤] ووَجْـهُ الدليلِ منه في غايةِ الإشكال؛ فإنَّ الآيةَ ليست للتعليقِ، و«أَن» المفتوحةُ ليست للتعليقِ، فما بقيَ في الآيةِ شيءٌ يدلُّ على التعليقِ مطابقةً ولا التزاماً، فكيف يصحُّ الاستدلالُ بشيءٍ لا يدلُّ مُطابقةً ولا التزاماً؟ وطولَ الأيام يُحاولون الاستدلالَ بهذه الآيـة، ولا يكادُ يُتفَطَّنُ لوجهِ الدليلِ منها، وليس فيها إلَّا الاستثناءُ، و«أنْ» هي الناصبةُ لا الشرطية، ولا يُتَفَطَّنُ أيضاً لهذا الاستثناءِ من أيِّ شيءٍ هو، وما هو المُستثنى منه؟ فتأمَّلْهُ، فهو في غايةِ الإشكال، وهو الأَصْلُ في اشتراطِ المشيئةِ عند النطقِ بالأفعالِ.

---

(١) وهذا يُفضي إلى القولِ بنفي الرؤية كما هو مذهبُ المعتزلة، انظر تفسير «الكشاف» ٢/ ١٥٤ للزمخشريِّ، وهو مذهبٌ مردودٌ عند أهلِ السنَّةِ، انظر «الانتصاف» لابن المُنَيِّر الإسكندري المنشور بضميمةِ «الكشَّاف» ٢/ ١٥٤.

(٢) يعني الفخرَ الرازي.

(٣) في الأصل: لن، وصوَّبناه من المطبوع، وسياق الكلام دالٌّ عليه.

(٤) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ الثامنةِ بقوله: ذكر قَوْلَ فخرِ الدين، وأورَدَ عليه سؤالين، وهما واردان كما قال، والله أعلم.

والجوابُ أنْ تقول: هذا استثناءٌ من الأحوالِ، والمُستثنى [منه] حالةٌ من الأحوال[1]، وهي محذوفةٌ قبل «أنْ» الناصبةِ وعاملةٌ فيها، أعني: الحالُ عاملةٌ في «أنْ» الناصبةِ، وتقديرُه: ولا تقولنَّ لشيءٍ إني فاعلٌ ذلك غداً في حالةٍ من الأحوالِ إلَّا مُعَلَّقاً بأن يشاءَ الله، ثم حُذِفَتْ «معلَّقاً» و«الباءِ» من «أن» وهي تُحْذَفُ معها كثيراً، فيكونُ النهيُ المتقدِّمُ مع «إلّا» المتأخِّرةِ قد حَصَرَت القولَ في هذه الحالِ دون سائرِ الأحوال، فتختصُّ هذه الحالُ بالإباحةِ، وغيرُها بالتحريم، وتَرْكُ المُحرَّمِ واجبٌ، وليس هناكَ شيءٌ يُتْرَكُ به الحرامُ إلَّا هذه الحالُ، فتكونُ واجبةً، فهذا مُدْرَكُ الوجوب. وأمَّا مُدْرَكُ التعليقِ، فهو قولُنا: «مُعلَّقاً»، فإنَّه يدلُّ على أنَّه تعلَّقَ في تلك الحالِ كما إذا قال له: لا تخرجْ إلّا ضاحِكاً، فإنَّه يُفيدُ الأَمْرَ بالضَّحكِ حالةَ الخروج، وانتظم معلَّقاً مع «أن» بالباء المحذوفةِ،
٤٧/أ واتَّجه الأمرُ بالتعليقِ على المشيئةِ من هذه الصيغةِ/ عند الوعدِ بالأفعال، فافهَمْ ذلك، فإنَّه من المواضعِ العسيرةِ الفهم والتقدير.

فَرْعٌ من هذا التقرير: لو قال لامرأتهِ: علَّقْتُ طلاقَك على دخولِ الدارِ، طلَقَتْ بدخولِ الدار، كما لو قال لها: أنتِ طالقٌ إنْ دخلت الدار. ولو قال لها: جعلتُ دخولَ الدارِ سَبَباً لطلاقكِ، لم تطلُقْ بدخولِ الدار إلّا أنْ يُريدَ بالجَعْلِ التعليقَ، فإنَّ صاحبَ الشرعِ جعلَ له أنْ يجعلَ دُخولَ الدارِ سَبَباً لطلاقِ امرأتهِ بطريقٍ واحدٍ، وهو التعليقُ خاصَّةً، فإنَّ أراد نَصْبَه بغيرِ التعليقِ كما جعلَ صاحبُ الشرعِ الزوالَ سَبَباً لوجوبِ الظهر، والهلال سَبباً لوجوبِ الصوم، فليس له ذلك، فافهَمْ ذلك[2].

---

(١) في كلامِ الزمخشريِّ إيماءٌ إلى مَنْزِع القرافيِّ في تفسير هذا الاستثناء، ولكنَّه لم يُفَصِّل، انظر «الكشاف» ٢/ ٧١٤.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ التاسعةِ بقوله: ماقال فيها من لزومِ تقديرِ محذوفٍ به يصحُّ المعنى المرادُ صحيحٌ، وما قاله في الفرعِ كذلك.

المسألةُ العاشرة: قد يُذكَرُ الشرطُ للتعليلِ دون التعليقِ، وضابطُه أَمران: المناسبةُ، وعَدَمُ انتفاءِ المشروطِ عند انتفائهِ، فيُعْلَمُ أنَّه ليس بشرطٍ، مثالهُ قولهُ تعالى: ﴿وَٱشْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [الأعراف:١١٤] والشكرُ واجبٌ مع العبادةِ ومع عَدَمِها، ومعنى الكلام: أَنكم موصوفون بصفةٍ تحثُّ على الشكرِ، وتبعثُ عليه، وهي العبادةُ والتذلُّلُ، فافعلوا ذلك، فإنَّه مُتَيسِّرٌ لوجودِ سَبَبه عندَكم، ومنه قولهُ عليه الصلاة والسلام: «مَنْ كان يؤمنُ بالله واليوم الآخر، فليُكْرِمْ ضيفَه»[(١)]، معناه: أنَّ تصديقَ الوعدِ والوعيد في ذلك حاثٌّ عليه، وإلَّا فالكفَّارُ مُخاطبون بفروعِ الشريعةِ على الصحيح[(٢)]، فيُؤمرون بإكرامِ الضيفِ مع عدمِ هذا الشرطِ، وهو كثيرٌ في الكتابِ والسنَّةِ، ومنه قولُك: أَطِعني إنْ كنتَ ابني، لستَ تشكُّ في بُنُوَّتهِ، بل تُنَبِّهُه على الصفةِ الباعثةِ على الطاعة[(٣)].

---

(١) أخرجه البخاري (٦٤٧٦)، ومسلم (٤٧)، وابن ماجه (٣٦٧٥) وغيرهم، وصحَّحه ابن حبَّان (٥٠٦) وفيه تمام تخريجه.

(٢) والدليل على صحَّةِ ذلك كما في «أصولِ الجصَّاص» ١/ ٣٢٩: أنَّ الله تعالى قد ذَمَّ الكُفَّار على تَرْكِ كثيرٍ ممَّا تعلَّق لزومُه بالشرعِ، نَحْوُ قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلْـَٔاخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ﴾ [فُصِّلت:٧]، ونحوُ حكايته عن أهلِ النار ﴿قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلْيَقِينُ﴾ [المدَّثر: ٤٣-٤٧]، فيه إخبارٌ عن عقابهم على تَرْكِ الصلاةِ وتَرْكِ إطعامِ المساكين مع ما استحقُّوا من العقاب على كُفرِهم. انتهى كلامُ الجصَّاص. ولإمام الحرمين تفصيلٌ في «البرهان» ١/ ٩٢ انتهى فيه إلى إيقاعِ العقابِ على الكُفَّار المُخلِّين بالفروع بعد أن مضى من الزمانِ ما يَسعُ تكليفهم، ولكنَّ الكافر في حالِ كُفْرِه يستحيلُ أن يخاطبَ بإنشاءِ فروعٍ على الصحة لأنه غير مؤمن.

(٣) علَّق ابن الشاط على المسألة العاشرة بقوله: ما قاله أيضاً في هذه المسألة صحيح.

المسألةُ الحاديةَ عَشْرَة: قوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّۚ فَلَا تَخۡضَعۡنَ بِٱلۡقَوۡلِ﴾ [الأحزاب: ٣٢] قال جماعةٌ من أربابِ علم البيانِ والمفسِّرين: إنَّ الوقفَ عند قوله: ﴿لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ ويبدأُ بالشرطِ، ويكونُ جوابَه ما بعده، وهو قولهُ: ﴿فَلَا تَخۡضَعۡنَ بِٱلۡقَوۡلِ﴾ دون ما قبله[1]، بل حكَمَ الله تعالى بتفضيلِهِنَّ على النساءِ مُطلقاً من غيرِ شرطٍ، وهو أبلغُ في مدحِهِنَّ، ويكونُ جوابُ الشرطِ ما بعده، ويستقيمُ اللفظُ والمعنى[2].

المسألةُ الثانيةَ عَشرة: يجوزُ حذفُ جوابِ الشرطِ إنْ كان في الكلام ما يدلُّ عليه، فيُجْعَلُ الدليلُ نفسَ الجوابِ، وليس هو الجوابَ كقولهِ تعالى: ﴿وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدۡ كُذِّبَتۡ رُسُلٞ مِّن قَبۡلِكَۚ﴾ [فاطر: ٤] فإنَّ تكذيبَ مَنْ قبلَه لا يتوقَّفُ على هذا الشرطِ، بل سبقَ وتقدَّم، وتقديرُ الجوابِ: وإنْ
٤٧/ب يُكذِّبوك، فتسَلَّ، فقد كُذِّبَتْ رُسُلٌ/ مِن قَبْلِك، فتكذيبُ مَنْ قَبْلَه دليلٌ على تسليتهِ، وسببُ تَسْليتهِ، فأُقيمَ مُقامَه، وإلَّا فالماضي لا يُعلَّقُ على المستقبلِ، ونظائرُه كثيرةٌ في كتابِ الله تعالى[3].

---

(١) لكن قال ابن الأنباري بالوقفِ الحسن على قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّۚ﴾ انظر «إيضاح الوقف والابتداء» ٢/ ٨٤٢، وسيُنَبِّه ابن الشاط على كونه كذلك.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على المسألة الحاديةَ عشرةَ بقوله: ما ذكَره من الوَقْفِ عند قوله: ﴿لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ مُحتَملٌ، وليس باللازم، ويحتملُ أن يكونَ المرادُ تفضيلَهنَّ بشرطِ التقوى، ويكونَ ما بعد ذلك إرشاداً إلى ما كان إليهم من فضلِ التقوى وهو الأسبقُ إلى الفهم. وما ذكَره مِن أنَّ ما اختاره أهلُ البيان والتفسيرِ أبلغُ في مدحِهِنَّ صحيحٌ لو أنَّ الآيةَ وردَت للمدحِ، لكنها لم تردْ لذلك والله أعلم.

(٣) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ الثانية عشرَة بقوله: ما قاله من جوازِ حَذْفِ جوابِ الشرطِ إذا دلَّ عليه الدليلُ صحيحٌ إذا لم يصحَّ أن يكونَ الجوابُ فيما بعده من الكلام المنطوق، فإنَّ الحذف في الكتاب العزيز لا يُدَّعىٰ إلا لضرورةٍ، وما قاله =

المسألةُ الثالثةَ عَشْرَةَ: جرَتْ عادةُ الفقهاءِ والأصوليين بحَمْلِ العُمومِ على عُمومهِ دون سببه، وهو المشهورُ في المسألةِ، فيستدلُّون أبداً بظاهرِ العُمومِ، وإن كان في غيرِ موردِ السبب، وقد كان الشيخُ عزُّ الدين بن عبد السلام، يقول: يجبُ أنْ يُسْتَثنى من ذلك ما إذا كان السببُ شرطاً، نَحْوُ قوله: ﴿إِن تَكُونُواْ صَٰلِحِينَ فَإِنَّهُۥ كَانَ لِلْأَوَّٰبِينَ غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٢٥] فالأَوَّابون عامٌّ في كُلِّ أوابٍ، ماضياً، أو حاضِراً، أو مستقبلاً، قال رحمه الله: فيجبُ في هذا العمومِ أن يَتَخَصَّصَ بنا، لأنَّ القاعدةَ الشرعيةَ: أنَّ صلاحَنا لا يكونُ سَبباً للمغفرةِ في حَقِّ غيرِنا من الأمم، ومن تأمَّل القواعدَ قطعَ بذلك، فيتعيَّنُ أنْ يكونَ التقديرُ: إن تكونوا صالحين، فإنَّه كان للأوابين منكم غفوراً[(١)].

المسألةُ الرابعةَ عَشْرَ: جرَتْ عادةُ الفقهاءِ في الكفَّاراتِ، هل هي على التخييرِ، أو على الترتيب أن يقولوا: إذا ورد النصُّ بصيغة «أو» فهي على التخييرِ، كقوله تعالى: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩] وإنْ كان النصُّ بصيغةِ «مَنْ» الشرطية، فهي على الترتيبِ، كقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾

= من أنَّ الماضي لا يُعَلَّقُ على المستقبل صحيحٌ، وهو الموجبُ لتقدير المحذوف، والله أعلم.

(١) علَّق ابن الشاط على المسألة الثالثة عَشْرَةَ بقوله: لا يجبُ ذلك، وما مثلَّ به من قولهِ تعالى: ﴿إِن تَكُونُواْ صَٰلِحِينَ فَإِنَّهُۥ كَانَ لِلْأَوَّٰبِينَ غَفُورًا﴾ لا دليلَ له فيه، بل هو على تقديرِ محذوفٍ كما سبق في المسألةِ قبلها، نَحْوُ: إن تكونوا صالحين فأَبشِروا، فإنه كان للأوابين غفوراً، وكان هنا للاستمرار، فإنه أمدَحُ، وهذا الموضعُ موضعُ تمدُّحٍ والله أعلم.

[المجادلة: ٤] ولا تكاد تجدُ فقيهاً يُنازعُ في هذا[١]، وهو غيرُ صحيحٍ، وبيانهُ: أنَّ مقتضى ما ذكروه أنْ يكون قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] أنْ لا تجوزَ شهادةُ رجلٍ وامرأتَيْن إلّا عند عَدَم الرجلين، وقد أجمعَت الأُمَّةُ على جوازِه عند وجودِ الرجلَيْن، وأَنَّ عَدَمَهُما ليس شرطاً، فنستفيدُ من هذه الآيةِ سؤالَيْن عظيمين:

أحدهما أنَّ الصيغةَ لا تقتضي الترتيبَ.

وثانيهما: أنَّه لا يلزَمُ من عدمِ الشرطِ عَدَمُ المشروط، وهو خلافُ الإجماع[٢]، وهو هٰهُنا كذلك، وكذلك قولُنا: إنْ لم يكن العددُ زَوْجاً فهو فَرْدٌ، وإنْ لم يكن فَرْداً فهو زوجٌ، مع أنَّه لا يتوقَّفُ العددُ الزوجُ على عدمِ الفَرْدِ، ولا الفردُ على عَدَمِ الزوج، بل هو واجبُ الثبوتِ في نفسهِ، وُجِدَ الآخَرُ أم لا، وإذا انتفى الشرطُ وهو قولُنا: إنْ لم يكُنِ العددُ زَوْجاً، كانت الخَمْسةُ فرداً قطعاً، فإنَّ وجودَ الزوجيةِ في
٤٨/أ العددِ لا يُنافي الفرديةَ فيه،/ ووجودَ الفرديةِ فيه لا ينافي الزوجيةَ فيه، فعَدَمُ هذا الشرطِ لا أثَرَ له البتَّةَ في عدمِ هذا المشروط، وكقولنا: إنْ لم يكن هذا جَماداً، فهو إما نبات، أو حيوان، وإنْ لم يكن هذا الحيوانُ ناطقاً، فهو بَهيمٌ، مع أنَّ البهيمَ في نفسهِ لا يتوقَّفُ على عدم الناطق، بل إذا فُرِضَ الناطقُ ناطِقاً، كان البهيمُ بهيماً بالضرورة، وبهذا يُعْلَمُ أنَّ

---

(١) قال ابن قدامة في «المغني» ١٣/٥٠٦: أجمعَ أهلُ العلمِ، على أنَّ الحانِثَ في يمينه بالخيارِ، إنْ شاء أطعم، وإنْ شاءَ كسا، وإنْ شاءَ أعتَقَ، أيُّ ذلك فعل أجزأه، لأنَّ الله تعالى عطفَ بعضَ هذه الخصالِ على بعضٍ بحرفِ «أو»، وهو للتخيير. قال ابنُ عباس: ما كان في كتاب الله ﴿أَوْ﴾، فهو مُخَيَّرٌ فيه، وما كان ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ﴾ فالأولُ الأوَّل. ذكره الإمام أحمد في «التفسير».

(٢) في الأصل: الشرط، وصوابُه من المطبوع.

نظائرَه كثيرةٌ جداً، ولا ترتيبَ فيها، ولم يلزَمْ فيها مِن عَدَمِ الشرطِ عَدَمُ المشروط، بل المشروطُ حقٌّ في نفسهِ وواقعٌ، سواءٌ وُجِدَ هذا الشرطُ أم لا.

فإن قُلْتَ: عَدَمُ الزوجيةِ عن العددِ شرطٌ في ثبوت الفرديةِ له، فلو كان زوجاً لم تثبتْ له الفرديةُ، فقد لزِمَ من عَدَمِ الشرطِ عدمُ المشروط، وكذلك بقيةُ النظائرِ.

قلتُ: ليس مرادُ الناسِ من هذه الإطلاقاتِ إثباتَ شرطيةِ عدمِ الزوجيةِ في الفردية، بل الزوجُ زوجٌ في نفسهِ لذاتهِ، مِن غيرِ شَرْطٍ، وكذلك الفَرْدُ، ولا نقولُ: يُشْترطُ في كونِ العشرةِ زوجاً عدمُ الفردية عنها، فإنَّها لا تقبل الفردية البتَّةَ[1]، فكيف تُتَوهَّمُ الشرطية؟ والإنسان[2] في موطنِ العقلِ قاطعٌ وجازمٌ بثبوتِ ذلك المعنى في نفسهِ وجوباً ذاتياً، وإنَّما يقصدُ العقلاءُ في ذلك الموطن الذي يقبلُ النقيضَين، بل مقصودُ الناس في هذه المواطن والمواردِ، بيانُ انحصارِ تلك المادةِ في المذكورِ، فأنت تقولُ: إذا انتفى الفردُ بقيَ العددُ محصوراً في الزوج، وإذا انتفى الزوجُ، بمعنى إنْ لم يكن الواقعُ من العدد ما هو زوجٌ، تعيَّنَ[3] أن يكونَ الواقعُ ما هو فردٌ، ولأجلِ ذلك لا يقولون ذلك إلّا في موطنٍ يصحُّ فيه الحصرُ، فلا يقولون: إنْ لم يكُنْ إنساناً، فهو فرسٌ، لعدمِ انحصارِ الباقي من الحيوان بعد الإنسان في الفرسِ، ولو كان المقصودُ ما ذكرتمُوه من الشرطيةِ، لكان الكلامُ صحيحاً، فإنَّ عدمَ الإنسانيةِ شرطٌ في الفَرَسِيَّة لتعذُّرِ اجتماعهما، بل لمَّا كان المقصودُ بيانَ الحَصْرِ، بطل الكلامُ لعَدَمِ

---

(١) في المطبوع: أيضاً.

(٢) في المطبوع: والمعترض.

(٣) في الأصل: مُعيَّن، وصوّبناه من المطبوع.

الحصرِ في المذكور، فتأمَّل هذا الموضعَ، فهو صَعْبٌ دقيق، وعلى هذا يكون المرادُ في الآيةِ، انحصارَ الحُجَّةِ التامةِ من الشهادة بعد الرجلين في الرجلِ والمرأتين، فإنَّه لا حُجَّةَ تامَّةً من الشهادةِ في الشريعةِ إلَّا الرَّجُلَيْن، والرجلَ والمرأتين[1]، هذا هو المُجْمَعُ عليه.

وأما شهادةُ الصبيان، وشهادةُ أربعِ نِسْوةٍ عند الشافعيِّ[2]، وشهادةُ المرأتين وحدَهما فيما ينفردان فيه كالوِلادةِ، فهذه الآيةُ حجَّةٌ على بُطلانِها، لدلالتِها على الحصر في الرجل والمرأتين، إلَّا أن يُقال:/ إنَّ الآية إنما سِيقَتْ في إثباتِ الدّيونِ والأموالِ، لا الأبدان[3]، وجميعُ هذه الصُّوَرِ في أحكامِ الأبدان، فالحَصْرُ حقٌّ في الأموالِ ولم يخالِفْه أحدٌ، ولا يدلُّ على بُطلانِ هذه الصور. ٤٨/ب

وأما الشاهدُ واليمينُ والنُّكولُ وغيرُ ذلك، فلم تكْمُل فيه الحُجَّةُ من الشهادةِ، بل لا شهادةَ فيه البتَّة كاليمين والنُّكول، أو بعضُه شهادةٌ فقط، كالشاهدِ واليمين، فلا توجَدُ حُجَّةٌ تامةٌ مجمَعٌ عليها إلا تَيْنِك الحُجَّتانِ، فإذا فُرِض عدمُ إحداهما تعيَّنَ الحَصْرُ في الأُخرى. وإذا وضحَ لك أنَّ الشرطَ كما يُسْتَعملُ في الترتيب، فكذلك يُستعملُ في إثبات الحَصْرِ، والكُلُّ حقيقةٌ لُغويةٌ، فيكونُ التعليقُ أعمَّ من الدلالةِ على الترتيب، والدالُّ على الأعمِّ غيرُ دَالٍّ على الأخصِّ، كالحيوانِ لا يدلُّ على الإنسانِ، والإنسانُ لا يدلُّ على الرجلِ، والرجل لا يدلُّ على المؤمنِ، فلا يستقيمُ الاستدلالُ بصيغةِ التعليقِ التي هي أعمُّ من الترتيب على الترتيب، بل لا

---

(١) الرفعُ أوْلى في هذه المواطن.

(٢) قولهُ: «وشهادةُ أربع نسوةٍ عند الشافعيّ» مستدركٌ من هامش الأَصل.

(٣) قوله: «لا الأبدان» سقط من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

بدَّ من قرائن أُخَرَ وضمائمَ تضافُ لصيغةِ التعليق حتى تُفيدَ الترتيبَ، وأنَّ ضابطَ ما يتوقَّفُ فيه المشروطُ على الشرطِ، الشرطُ الذي لا يُرادُ به الحصرُ، أما متى أريدَ به الحصرُ، فلا، فافهمْ هذا الموضعَ، فهو من نفائسِ المباحث، وفيه التنبيهُ على أنَّه لا يلزَمُ من عَدَمِ الشرطِ عدمُ المشروط، وأنَّ استدلالَ الفقهاءِ به على الترتيبِ لا يصحُّ كما وضَحَ لك بيانه والله أعلم[1].

(١) علّق ابن الشاط على المسألة الرابعة عَشْرَةَ بقوله: ما قاله مِن أنَّ الصيغةَ لا تقتضي الترتيبَ إلا بعد أن تحتَفَّ بها قرائنُ، صحيحٌ كما ذكر، لأنَّ هذه الصيغةَ تأتي لغيرِ قصدِ الترتيب كما مَثَّل، وما قاله من أنه لا يلزَمُ من عدمِ الشرط عدمُ المشروط، إن أراد الشرطَ المعنويَّ، فذلك باطلٌ، وهذا الشرطُ هو الذي يعني الفقهاء أنه يلزَمُ من عدمهِ عدمُ مشروطهِ، وإن أراد الشرطَ اللغويَّ فهو الذي لا يلزَمُ من عدمهِ المشروطُ، أي: أَنَّ هذا اللفظَ وإن سُمِّيَ في اصطلاح أهل اللغة والنحو شرطاً، لا يلزَمُ من ذلك أن يكون شَرْطاً معنوياً، فيلزَمُ مِن عَدَمهِ عدمُ مشروطهِ، بل يأتي الشرطُ اللغويُّ لغيرِ ذلك القصدِ، والله أعلم.

الفرقُ الخامسُ

بين قاعدتي الشرطِ والاستثناءِ في الشريعة ولسانِ العرب

في أنَّ الشرطَ لا يجوزُ تأخيرُ النطق به في الزمانِ، ويجوزُ في الاستثناءِ ذلك على قولٍ[1]، وأنَّ الاستثناءَ لا يجوزُ في الشريعة، ولا في لسانِ العرب أن يرفعَ جميعَ المنطوقِ به، ويُبْطِلَ حُكْمَه[2]، نَحْوُ: له عندي عَشَرةٌ إلَّا عَشرةً بالإجماعِ، ويجوزُ أن يدخُلَ الشرطُ في كلامٍ يبطُلُ جميعُه بالإجماع، كقوله: أنتُنَّ طوالقُ إنْ دخلتُنَّ الدارَ، فلا تدخُلُ واحدةٌ منهن، فيبطلُ جميعُ الطلاقِ فيهنَّ، وأَكرِمْ بني تميمٍ إنْ أطاعوا الله، أو إنْ جاؤوك، فلا يجيءُ أحدٌ، فيبطلُ جميعُ الأمرِ بسببِ هذا الشرط، ولولا هذا الشرطُ لعمَّ الحكمُ الجميعَ، ويعمُّ جميعَ الجُمَلِ المنطوقِ بها بخلافِ الاستثناء على قولٍ، فإنَّه يُحْمَلُ على الجملةِ الأخيرة على قولٍ، نَحْوُ: أكرِم بني تميم، وأكرم القومَ، واخلَعْ عليهم، فقد باينَ الشرطُ الاستثناءَ في هذه الأحكام. والفرقُ بين اشتراكِهما في أنَّ كلَّ واحدٍ منهما فَضْلةٌ في الكلام، ويتمُّ الكلامُ دونَه، فينبغي أنْ يمتنعَ إبطالُ جُملةِ الحُكمِ فيهما
٤٩/أ تحقيقاً لمقتضى اللغة، أو يجوزُ فيهما/ تسويةٌ بين البابَيْن، لكنَّ الفَرْقَ أنَّ الاستثناءَ يُخْرِجُ من الكلامِ ما ليس بمرادٍ عمَّا هو مرادٌ فَهْمُه من غيرِ المراد، ولعلَّه لو بقيَ مع المرادِ لم يختلَّ الحُكمُ.

وأما الشروطُ اللغويةُ، فهي أسبابٌ كما تقدَّمَ بيانُه، والسببُ مُتَضمِّنٌ لمقصدِ المتكلِّم، وهو المصلحةُ التي لأجلها نُصِبَ شرطاً، وجُعِلَ عَدَمُه مَوْرِدَ العَدَم، فإذا كان متضمِّناً لمَقْصِدِ المتكلِّم، والمقاصدُ شأنُها تعجيلُ

---

(١) انظر «البحر المحيط» ٢/ ٤٢٩ للزركشيِّ.

(٢) وللنحاة في ذلك تحديداتٌ مختلفة ذكرها ابن عصفور في «شرح جمل الزجاجي» ٢/ ٣٨١.

النُّطْقِ بها، وشأنُها أنْ تعمَّ جميعَ الجُمَلِ تكثيراً لمصلحةِ ذلك المقصدِ بخلافِ الاستثناءِ إذا لم يُعَجَّلْ به، لم يَفُتْ به مَقْصِدٌ، بل حصل ما ليس بمقصِدٍ، وذلك فرقٌ عظيم.

وأما إبطالُ جميع الكلامِ بالشرطِ، فلأنَّ الإبطالَ حالةَ النطق غيرُ معلومٍ، فقد يقع الشرطُ في الجميعِ، فلا يبطلُ من الكلامِ شيءٌ، وقد يفوتُ الشرطُ في الجميعِ، فيبطلُ الجميعُ، وقد يفوتُ في البعض، فيبطلُ البعضُ دونَ البعضِ، وهٰذه الأقسامُ كلُّها محتملةٌ حالةَ النطق، ولم يتعيَّنْ منها الإبطالُ لا للكُلِّ ولا للبعضِ بخلاف الاستثناءِ الواردِ على جميع الكلام؛ يُعَدُّ الناطقُ به مُقْدِماً على الهَذَرِ من القَوْلِ، وما لا فائدةَ فيه، ولا يقولُ أحدٌ ذلك في الشرطِ لعدم تعيُّنِهِ، وهذا فرقٌ عظيمٌ بينهما في الإبطالِ وعَدَمِهِ، فظهرَ الفرقُ بينهما في الثلاثةِ الأحكامِ الجائزةِ في الشرط، الممتنعةِ في الاستثناءِ لغةً وشَرْعاً[1].

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على الفرق الخامس بقوله: إنَّما نظيرُ عدمِ النطقِ بالاستثناءِ عدمُ النطقِ بالشرطِ، ولا شكَّ أنه إذا لم ينطِق بالاستثناءِ فات مَقْصِدٌ، وإذا لم ينطِق بالشرطِ، فات مقصدٌ، وقولهُ: إنهما اشتركا في أنَّ كُلَّ واحدٍ منهما فَضْلَةٌ، لا حُجَّةَ فيه، وليس كَوْنُ واحدٍ منهما فضلةً يوجبُ الاستغناءَ عنهما. وما قاله مِن أنَّ الشرطَ إذا لم يقَعْ بطلَ جميعُ المشروطِ، هي حقيقةُ الشرط. وما قاله مِن أنَّ الشرطَ اللغويَّ سببٌ، والسببُ لا بدَّ أن يكونَ مناسِباً، وما هو كذلك، فشأنهُ تعجيلُ النطقِ به. يقال له: وكذلك الاستثناءُ، فيلزَمُ أن يكونَ شأنُه التعجيلَ. ثم إنه لو قال قائل: أعطِ بني تميمٍ عند تمامِ هذه السنة، وفي نفسهِ إن أطاعوا، ثم لم ينطِقْ به إلا عند رأس السنةِ عند الحاجة إليه، لم يفُتْ بذلك مقصدٌ، وكذلك في الاستثناءِ: أعطِ بني تميم عند تمامِ السنة وفي نفسهِ: إلا زيداً، ثم لم ينطِقْ به إلا عند رأسِ السنة، لم يفُتْ مقصدٌ، وتكونُ صورةُ النطقِ بالشرطِ عند تمامِ السنةِ بأن يقولَ مثلاً: ما أمرتُك به من إعطاءِ بني تميم عند رأس السنة، إنما ذلك بشرطِ أن يُطيعوا، وصورةُ النطقِ بالاستثناءِ أن يقولَ مثلاً: ما أمرتُك به من إعطاءِ بني تميم إنَّما ذلك على أن تدَعَ زيداً، وبالجملة كلامُه في هذا الفرقِ ليس بالجيد، والله أعلم.

الفرقُ السادسُ

بين قاعدتي توقُّفِ الحُكْمِ على سَبَبه وتوقُّفهِ على شَرْطه

فنقول: الحُكمُ إذا وردَ مع وَصْفَيْن، ومنع صاحبُ الشرعِ من الحُكمِ بدونِهما، بأيِّ طريقٍ يُعلَمُ أنّ أحدَهُما سَبَبٌ، والآخرَ شرطٌ، مع اشتراكِهما في التوقُّفِ عليهما، وانتفاءِ الحُكمِ عند انتفاءِ كلٍّ واحدٍ منهما، كوجوبِ الزكاةِ عند النِّصابِ والحَوْلِ، فلِمَ قُلْتُم: إنَّ النِّصابَ سببٌ، والحَوْلَ شرطٌ، ولم لا عكستُم أو سَوَّيتُم؟

والجوابُ: أنَّ الفرقَ بينهما يُعلَمُ بأنَّ الشرطَ مناسبٌ في غيرِه، والسببَ مناسبٌ في ذاته، فإنَّ النِّصابَ مُشتملٌ على الغِنىٰ، ونِعْمَةِ المِلْكِ في نَفْسهِ، والحولُ ليس كذلك، بل مُكَمِّلٌ لنعمةِ المِلْكِ بالتمكُّنِ من التنميةِ في جميعِ الحَوْلِ، وبَسْطُ ذلك بقاعدةٍ وهي: أنَّ الشرعَ إذا رتَّب الحُكْمَ عَقيبَ أوصافٍ، فإنْ كانت كلُّها مناسبةً في ذاتِها، قُلنا: الجميعُ عِلَّةٌ، ولا نجعلُ بَعْضَها شرطاً كورود القِصاصِ مع القَتْلِ العَمْدِ العُدْوانِ، المجموعُ عِلَّةٌ في ذاتها ولا نجعل بعضها شرطاً/ كورودِ القَصاصِ مع ٤٩/ب القتل العَمْدِ؛ العُدوانُ المجموعُ عِلَّة وسَبَبٌ، لأنَّ الجميعَ مناسبٌ في ذاته، وإن كان البعضُ مناسِباً في ذاته دون البعضِ، قُلنا: المناسبُ في ذاتهِ هو السببُ، والمناسبُ في غيرِه هو الشرطُ كما تقدَّم مِثالهُ، فهذا ضابطُ الشرطِ والسببِ، والفرقُ بينهما وتحريرُه[1].

---

(١) صحَّح ابنُ الشاط الفرقَ السادس وما بعده إلى الفرقِ العاشرِ.

الفرقُ السابعُ

بين قاعدتي أجزاءِ العِلَّة والعِلَلِ المُجْتَمعة

إذا ورد الحُكْمُ عَقيبَ أوصافٍ، بِمَ يُعلَمُ أنها أجزاءُ عِلَّةٍ، أو أنَّها عِلَلٌ مُجْتمعةٌ؟ وأيُّ فرقٍ بينهما؟

والجوابُ: أنَّ الحُكْمَ إذا ثبتَ عَقيبَ أوصافٍ، يُنْظَرُ: إنْ كان صاحبُ الشرعِ رتَّبَ ذلك الحُكْمَ مع كلِّ وصفٍ منها إذا انفرد، قُلْنا: هي عِلَلٌ مُجتمعةٌ، كوجوبِ الوضوءِ على من بال ولامَس وأمذى، فإنَّ كلَّ واحدٍ منها إذا انفرد استقلَّ بوجوبِ الوضوءِ، وكإجبارِ الأب لابنتهِ البِكْرِ مُعَلَّلٌ بالصِّغَرِ والبِكارةِ على الخلاف في ذلك، فإذا اجتمعَتْ، ترتَّبَ الحُكمُ الذي هو الإجبارُ، وإنْ انفردَ الصِّغَرُ وَحْدَه، ترتَّبَ الحُكْمُ، وأُجْبرَت الصغيرةُ الثَّيِّبُ على الخلافِ في ذلك[1]، وتُجْبَرُ البِكْرُ الكَبيرةُ المُعَنِّسَةُ على الخلافِ. وإنْ وجَدْنا صاحبَ الشرعِ لا يُرَتِّبُ الحُكْمَ مع كلِّ واحدٍ منها، قلنا: هي عِلَّةٌ واحدةٌ مركَّبةٌ من تلك الأوصافِ، كالقتلِ العَمدِ العُدوان، فبهذا يُعْلَمُ الفرقُ بين هاتين القاعدتَيْن، وهو[2] ضابطُهما وتَحريرُهما.

(١) انظر «الإشراف على نكت مسائل الخلاف» ٢/ ٦٨٦-٦٨٩ للقاضي عبد الوهاب البغدادي.

(٢) في الأصل: وبين.

الفَرقُ الثامنُ

بين قاعدتي جُزءِ العِلَّةِ والشرط

فإنَّ كُلَّ واحدٍ منهما يلزَمُ مِن عَدَمِه عَدَمُ الحُكم، ولا يلزَمُ مِن وجودِه وجودُ الحُكْمِ ولا عَدَمُه، فتلتبسُ قاعدةُ جُزءِ العلَّةِ بقاعدةِ الشرط، والفرقُ بينهما: أَنَّ الشرطَ مناسبتُه في غيرِه كما تقدَّم تقريرُه في الحَوْلِ في الزكاة، وجُزْءُ العِلَّةِ مناسبتُه في نفسهِ، كجُزءِ النِّصاب، مُشْتملٌ على جُزءِ الغِنى في ذاتهِ، وكأحدِ أوصافِ القتلِ العمد العُدوان، مُشْتملٌ على مناسبةِ العقوبةِ في ذاته، فبهذا يُعرفُ كلٌّ واحدٍ منهما، فيُقْضى عليه بأنه جُزءُ عِلَّةٍ أو شَرْطٍ.

الفرقُ التاسعُ

بين قاعِدتي الشَّرْطِ والمانع[1]

إنَّ الشرطَ لا بُدَّ من تَقَدُّمهِ قبلَ الحُكم، وعدمُه يوجبُ العَدَمَ في جميعِ الأحوال التي هو فيها شرطٌ، وأما المانعُ فهو قد وقعَ في الشريعةِ على ثلاثةِ أقسام:

القسمُ الأول: ما يمنعُ ابتداءَ الحُكمِ وانتهاءَه، كالرَّضاعِ، فإنه يَمنَعُ ابتداءَ النكاحِ، ويقطَعُ استمرارَه إذا طرأَ عليه بأن يتزوَّجَها/ في المهدِ، ١/٥٠
وتَرْضَعُ مِن أُمِّه فتصيرَ أُختَه، فيبطلَ النِّكاحُ بينهما[2].

والقِسمُ الثاني: يَمْنَعُ ابتداءَ الحُكمِ دون استمرارِه كالاستبراءِ، فإنه يَمْنَعُ ابتداءَ العَقْدِ على المُسْتَبرأَةِ، فإنْ طرأ على النكاحِ بأن تُكْرَه على الزِّنى يجبُ استبراؤها على الزوجِ خَشْيةَ اختلاطِ نسبهِ بالمتولِّد من الزِّنى، ولأنه يُلاعِنُ حينئذٍ إذا تبيَّنَ له أنَّ الولدَ من الزِّنى، وتجبُ عليه المُلاعنةُ، ولا يبطُلُ النكاحُ، فهذا يمنَعُ ابتداءَ النكاحِ فقط.

والقسمُ الثالثُ: مُخْتلفٌ فيه: هل يلحَقُ بالأولِ، فيمتَنعُ فيهما، أو بالثاني، فلا يمتنعُ التَّمادي بخلاف المبادىء؟ وله صُوَرٌ:

الصورةُ الأُولى: وُجْدانُ الماءِ يمنَعُ من التيمُّمِ ابتداءً على الصحيح، فإنْ طرأَ الماءُ بعد الدخولِ في الصلاة، فهل يُبْطلُها أم لا؟ فيه خلاف بين العلماء[3].

---

(١) انظر «شرح مختصر الروضة» ١/ ٤٣٠ للطوفي حيث ناقش القرافيَّ في هذا المبحث.

(٢) انظر «المغني» ١١/ ٣٣٠ لابن قدامة.

(٣) انظر بَسْط هذه المسألة في «المغني» ١/ ٣٤٧.

الصورةُ الثانية: الطَّولُ[1] يمنَعُ من نِكاح الأمَةِ ابتداءً على الصحيحِ، فإن طرأَ الطَّوْلُ بعد نكاحِ الأمَةِ، فهل يُبْطِلُه أم لا؟ خِلافٌ[2].

الصورةُ الثالثة: وَضْعُ اليدِ على الصيدِ يَمْنَعُ منه الإحرامُ ابتداءً، فإنْ تقـدَّمَ وَضْعُ اليَدِ على الصيدِ في زمـنِ الحِلِّ، ثم طرأ الإحرامُ المانعُ، فهل يَمْنَعُ من استمرارِ وضعِ اليدِ على الصيدِ؟ خِلافٌ، فقيل: يجبُ إرسالُه[3].

(١) الطَّوْل: الغِنى، والمعنى هنا القدرةُ على أَداءِ المَهْرِ.

(٢) انظر «تفسير ابن كثير» ٢/ ٢٦٧، و«أحكام القرآن» ١/ ٣٩٣ لابن العربي.

(٣) انظر «أحكام القرآن» ٢/ ٦٨٨ لابن العربي.

الفَرْقُ العاشِرُ

بين قاعدتي الشرطِ وعَدَمِ المانع

فإنَّ القاعدةَ: أنَّ عَدَمَ المانعِ يُعتَبرُ في ترتُّبِ الحُكْمِ، ووُجودَ الشرطِ أيضاً مُعْتَبرٌ في ترتُّبِ الحُكمِ، مع أنَّ كُلَّ واحدٍ منهما لا يلزَمُ منه الحُكمُ، فقد يُعْدَمُ الحيضُ، ولا تجبُ الصلاة، ويُعدَمُ الدَّيْنُ، ولا تجبُ الزكاةُ[1]، لأجلِ الإغماءِ في الأولِ، وعَدَمِ النِّصابِ في الثاني، فكِلاهما يلزَمُ من فِقْدانهِ العَدَمُ، ولا يلزَمُ من تقرُّرِه وُجودٌ ولا عَدَمٌ، فهما في غايةِ الالتباس، ولذلك لم أجدْ فقيهاً إلَّا وهو يقول: عَدَمُ المانعِ شرطٌ، ولا يُفرِّقُ بين عدمِ المانعِ والشرطِ البتَّةَ، وهذا ليس بصحيحٍ، بل الفرقُ بينهما يظهَرُ بتقريرِ قاعدةٍ، وهي: أنَّ كلَّ مشكوكٍ فيه مُلْغى في الشريعةِ، فإذا شكَكْنا في السببِ، لم نُرَتِّبْ عليه حُكْماً، أو في الشرطِ، لم نرتِّب الحُكْمَ أيضاً، أو في المانع، رتَّبْنا الحُكم؛ فالأَولُ كما إذا شكَّ: هل طلَّقَ أم لا؟ بَقِيَت العِصْمةُ، فإنَّ الطلاقَ هو سببُ زوالِ العِصْمَة، وقد شكَكْنا فيه، فتُسْتَصْحَبُ الحالُ المتقدِّمةُ، وإذا شكَكْنا: هل زالتِ الشمسُ أم لا؟ لا تجبُ الظهرُ، ونظائرُه كثيرة.

وأما الشرطُ، فكما إذا شكَكْنا في الطهارةِ، فإنَّا لا نُقْدِمُ على الصلاةِ. وأما المانعُ، فكما إذا شكَكْنا في أنَّ زيداً قبل وفاتهِ، ارتدَّ أم لا؟ فإنا نُورثُ منه استصحاباً للأصل، لأنَّ الكفر مانعٌ من الإرث، وقد شكَكْنا

---

(١) انظر «البحر المحيط» ٢/ ٤٦٨ للزركشيِّ.

فيه فنُورِثُ، فهذه قاعدةٌ مجمع عليها، وهي: أنَّ كلَّ مشكوكٍ فيه يُجْعَلُ كالمعدومِ الذي يُجْزَمُ بعَدَمِهِ[1].

فإنْ قُلْتَ: كيف تَدّعي الإجماعَ في هذه القاعدةِ، ومذهبُكِ: أنَّ من شكَّ في الحَدَثِ بعد تقرُّرِ الطهارةِ أنَ الوضوءَ يجبُ، فلَمْ يجعَلْ مالكٌ المشكوكَ فيه كالمتحقّقِ العَدَم، بل هذا مذهبُ الشافعي رضي الله عنهم أجمعين[2]؟

قلت: القاعدةُ مُجْمَعٌ عليها، وإنَّما انعقدَ الإجماعُ هنا على مخالفتِها، لأجْلِ الإجماعِ على اعتبارها، وبيانُ هذا الكلامِ ـ مع أنَّه مُسْتَغْلِقٌ مُتناقضُ الظاهرِ ـ: أَنَّ الإجماعَ مُنْعقدٌ على شغْلِ الذمَّةِ بالصلاة، والبراءةُ للذمَّةِ من الواجب تتوقَّفُ على سببٍ مُبْرىءٍ إجماعاً، والقاعدةُ: أنَّ الشكَّ في الشرطِ، يُوجِبُ الشكَّ في المشروطِ ضَرورةً، فالشكُّ في الطهارةِ يُوجبُ الشكَّ في الصلاةِ الواقعة سَبَباً مُبْرئاً، فإن اعتَبَرْنا هذه الصلاةَ سَبَباً مُبرئاً كما قاله الشافعيُّ، فقد اعتبَرْنا المشكوكَ فيه، ولم نُصَيِّرْه كالمُحَقّقِ العَدَم، وهو خلافُ القاعدةِ المتَّفقِ عليها، وإنْ اعتبرنا هذا الحدَثَ المشكوكَ فيه كما قاله مالكٌ، فقد اعتَبْرنا مشكوكاً فيه، ولم نُصَيِّرْه كالمحقَّقِ العَدَمِ، وهو خلافُ القاعدةِ المُجْمَع عليها، فكلا المذهبَيْن يلزَمُ عليه مخالفةُ القاعدةِ، فتعيَّنَ الجزمُ بمخالفتِها، وأنَّ هذا الفَرْعَ لا يُساعدُ على إعمالِها واعتبارِها من جميعِ الوجوه، وأنَّه لا بُدّ من مخالفتِها من بعضِ الوجوه، فمالكٌ خالفها في الحَدَثِ، والشافعيُّ في الصلاة التي هي

---

(١) يعني فلا يزول به اليقين، وهو من القواعد المعتبرة، والفروع الناشئة عنه كثيرة جداً، انظر «القواعد»: ٣٢٤ لابن رجب الحنبلي، و«الأشباه والنظائر»: ٦٠ لابن عابدين الحنفي.

(٢) الذي حكاه القاضي عبد الوهَّاب: أن في المذهب روايتين: إحداهما: وجوبُ الوضوء، والأُخرى: استحبابُه. ووجه نَفْي الوجوبِ أنَّه شكٌّ طرأَ على يقينٍ ولم يَزُلْ به اليقين. انظر «الإشراف على نكت مسائل الخلاف» ١/ ١٥٤.

سببُ براءةِ الذمَّةِ، لكنَّ مذهبَّ مالكٍ أرجَحُ، إذ لا بُدَّ من المخالفةِ لهذه القاعدة، فإنَّ الطهارةَ من بابِ الوسائل، والصلاةُ من بابِ المقاصد، وانعقد الإجماعُ على أنَّ الوسائلَ أخفَضُ رُتْبَةً من المقاصد[1]، فكانت العنايةُ بالصلاةِ وإلغاءُ المشكوك فيه، وهو السببُ المُبرىء منها، أوْلى من رعايةِ الطهارة، وإلغاءِ الحَدَثِ الواقع لها، فظهرَ أنَّ هذا الفرعَ لا بُدَّ فيه من مخالفةِ هذه القاعدة جَزْماً، فلذلك انعقدَ الإجماعُ على مخالفتِها، لأجل اعتبارِها بحسب الإمكان، وإنَّما يبقى النظرُ في مخالفتِها من أيِّ الوجوه أَوْلى، وقد ظهر أَنَّ مذهبَ مالكٍ أرجحُ في مخالفتِها، فظهرَ حينئذٍ أنَّ القاعدةَ مُجْمَعٌ عليها، وأنَّ الضرورةَ دعَتْ لمخالفتِها في هذا الفرع، وتعذَّرَتْ مراعاتُها.

١٥/أ إذا تقرَّرَتْ هذه القاعدةُ، /فنقول: لو كان عدمُ المانعِ شَرطاً، لاجتمع النقيضانِ فيما إذا شكَكْنا في طَرَيان المانع؛ وبيانه: أنَّ القاعدةَ أنَّ الشكَّ في أحدِ النقيضَيْن يُوجبُ الشكَّ في الآخرِ بالضرورة، فمن شكَّ في وجودِ زيدٍ في الدارِ، فقد شكَّ في عَدَمِهِ من الدارِ بالضرورة، فالشكُّ في أحدٌ النقيضين يُوجبُ الشكَّ في الآخَر، فإذا شكَكْنا في وجودِ المانع، فقد شكَكْنا في عدمهِ بالضرورة، وعَدَمُه شرطٌ عند هذا القائل، فنقول: قد شكَكْنا في الشرطِ أيضاً، فإذا اجتمعَ الشكُّ في المانعِ والشرطِ، اقتضى شكُّنا في الشرطِ الذي هو عدمُ المانع، أنْ لا نرتِّبَ الحكمَ بناءً على ما تقدم، واقتضى شكُّنا في المانع أنْ نرتِّبَ بناءً على ما تقدَّم في القاعدة، فنُرتِّبُ الحُكْمَ ولا نرتِّبه، وذلك جَمْعٌ بين النقيضين، وإنَّما جاءنا هذا المُحال من اعتقادِنا أنَّ عَدَمَ المانعِ شرطٌ، فيجب أنْ نعتقدَ أنَّه ليس بشرط، وإذا كان ليس بشرطٍ، ظهر الفَرْقُ بين عدمِ المانعِ والشرط، وهو المطلوب.

---

(١) هذا مستفادٌ من كلام شيخه العز بن عبد السلام، انظر «القواعد الكبرى» ١/ ١٧٧.

الفرقُ الحادي عشر
بين قاعدتَي توالي أجزاءِ المشروطِ مـع الشرطِ وبين توالي المُسبَّباتِ مـع الأسباب بنصبِ المثالِ وتحقيقِ البحث في ذلك

فإذا قال: إنْ تزوَّجْتُك، فأنتِ طالق، وأنتِ عليَّ كظَهْرِ أُمِّي، فتزوَّجها، لزِمَه الطلاقُ، وبانَتْ منه، وحَرُمَتْ عليه به، ولزِمَه الظِّهارُ أيضاً، فإذا عَقَد عليها لا يَطؤها حتى يُكفِّر.

وإذا قال لها: أنتِ طالق ثلاثاً، وأنت عليَّ كظَهْرِ أُمِّي، لم يلزَمْه الظِّهارُ، لأنه قد تقدَّمه تحريمُها بالطلاق، فهو صادقٌ في لفظِ التحريمِ بالظِّهارِ، فلا تلزَمُه كفَّارةٌ، لأنَّ الكفَّارةَ إنَّما وجبَتْ لكَذِبهِ كما تقدَّم أوَّلَ الكِتابِ في الفرقِ بين الإنشاء والخبر[1]. ففي الصورتَيْن تقدَّم التحريمُ، ولزِمَ الظِّهارُ في إحدى الصورتَيْن دون الأخرى، والسرُّ في ذلك، الفَرْقُ بين قاعدتي ترتيبِ المشروطاتِ مع الشروطِ، وترتيبِ المسبَّباتِ مع الأسباب؛ وذلك أنَّ القائلَ إذا قال: إنْ دخلتُ الدارَ، فامرأتي طالقٌ، وعَبْدي حُرٌّ، فدخلَ الدارَ، فإنَّه لا يُمْكِنُنا أنْ نقولَ: لزِمَه الطلاقُ قبل العِتْقِ، ولا العِتْقُ قبل الطلاقِ، بل وقعا مُرَتَّبَيْن على الشرطِ الذي هو دخولُ الدارِ من غيرِ ترتيب، فلم يتعيَّنْ تقديمُ أحدِهما، ولو قال لعبدِه:
٥١/ب أنتَ حرٌّ، ثم قال لامرأتهِ: أنتِ طالقٌ، لجزَمْنا أنَّه طلَّق/ بعد العِتْقِ، فإنَّ العِتْقَ مُتقدِّمٌ، لأنَّ تقدُّمَ سَبَبِ العِتْقِ الذي هو قولهُ: أنتَ حُرٌّ اقتضى تقدُّمَ

---

(١) انظر ص: ٩٤، من هذا الجزء.

العِتْقِ، لأنه مُسَبَّبُه، فكذلك إذا قال: إنْ تزوَّجْتُكِ، فأنتِ طالقٌ، وأنتِ عَليَّ كظَهْرِ أُمِّي لا نقولُ: إنَّ الطلاقَ تقدَّمَ على الظِّهارِ حتى نَمنعه، بل الشرطُ اقتضاهما اقتضاءً واحداً، فلا ترتيبَ في ذلك، بخلافِ قَوْله: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، وأنتِ عليَّ كظَهْرِ أُمِّي، تقدَّم سببُ التحريمِ الذي هو الطلاقُ الثلاثُ، فقضَينا بتقديمهِ على الظِّهارِ، فمَنَعَه، فظهرَ الفرقُ بين ترتُّبِ أجزاءِ الشروطِ، ومُسَبَّباتِ الأسباب. وإنَّما نظيرُ المشروطاتِ بشَرْطٍ واحدٍ المسبَّباتُ لسببٍ واحد، لا المسبَّباتُ لأسبابٍ عديدة، كما نقولُ: إذا قال: أنت طالقٌ ثلاثاً، هذا اللفظُ سببُ تحريمِها إلّا بعد زوجٍ، وسببٌ لإباحةِ أُختها، ولا نقول: إنَّ أحدَ الحُكْمَيْن متقدِّمٌ على الآخَرِ، ولا بعده[1].

(١) علَّق ابنُ الشاط على الفرقِ الحادي عشر بقوله: جميعُ ما قاله في هذا الفَرْقِ صحيحٌ، غَيْرَ قوله: «لأنه قد تقدَّمه تحريمُها بالطلاقِ، فهو صادقٌ في لفظِ التحريم بالظِّهارِ، فلا تلزَمُه كفارةٌ، لأن الكفَّارةَ إنَّما وجبَت لكَذِبهِ»، فإنه مبنيٌّ على ما سبق له من أنَّ الظِّهارَ خبرٌ، وقد تقدَّم أنه فيه نظر.

الفرقُ الثاني عَشَرَ

بين قاعدتي الترتيبِ بالأدواتِ

اللفظيـة والترتيبِ بالحقيقـةِ الزمانية

قد التبس الفرقُ بينهما على جمعٍ كثيرٍ من الفضلاء، ووقعت مَباحثُ رَدِيئةٌ بناءً على اللَّبْسِ بينهما، وتقريرُ الفرقِ: أنَّ الزمانَ أجزاؤه سيَّالةٌ مترتِّبةٌ بذاتِها عَقْلاً، مُسْتحيلةُ الاجتماع، فلا يُتصوَّرُ أنْ يُوجدَ أمسِ الدابر مع اليومِ الحاضر، ولا أوَّلُ النهارِ مع آخرِه، ولا جُزءٌ من أجزاءِ الزمان - وإن قَلَّ - مع غيره من الأجزاءِ الزمانية، وإذا كان الزمانُ مرتَّبَ الأجزاءِ، والأفعالُ والأقوالُ واقعةً في الزمان، ومنقسمةً على أجزائه، فالواقعُ في الزمانِ الماضي من الأقوالِ[1] والأفعالِ، متقدِّمٌ على الواقعِ في الحاضرِ والمستقبل، والواقعُ منها في الحاضرِ، متأخِّرٌ على الماضي، ومتقدِّمٌ على المستقبل، وكذلك القولُ في كلِّ جُزءٍ من أجزاءِ الزمان إذا اشتمل على قولٍ، أو فعلٍ، كان ذلك القولُ، أو الفِعلُ متقدِّماً على الواقعِ في الزمان الذي بعدَه، ومتأخِّراً عن الواقعِ في الزمن الذي قبلَه، فظهرَ أنَّ ترتيبَ أجزاءِ الزمانِ يقتضي ترتيبَ الأقوالِ والأفعالِ الواقعةِ فيها، وأن الواقعَ في المترتِّبِ، مُتَرَتِّبٌ عَقلاً، لا بوَضْعٍ لُغويٍّ اقتضى ذلك، بل ذلك بالعقلِ الصِّرْفِ.

وأمَّا الترتيبُ بالأدواتِ اللفظية، فهو بـ«الفاءِ»، «وثُمَّ»، و«حتَّى»، و«السين»، و«سوف»، و«لا»، و«لن»، و«لم»، و«ما» ونحوُها، فإذا قلتَ: قام زيدٌ فعَمْرٌو، كان قيامُ زيدٍ متقدِّماً على قيامِ عمرٍو، أو ثمَّ

---

(١) في الأصل: والأحوال، ولعلَّ الصوابَ ما هو مثبت.

٥٢/أ عمرٌو، فكذلك، مع تراخٍ، أو قام القومُ حتى عمرٌو، يقتضي/ أيضاً تأخُّرَ قيامِ عمرو بسبب أنَّ «حتى» حرفُ غايةٍ، والقاعدةُ: أنَّ المُغَيَّا لا بُدَّ أنْ يثبُتَ قبلَ الغايةِ، ثم يصِلَ إليها، كقولك: سِرْتُ حتى طلَعَ الفجرُ، فالسيرُ ثابتٌ قبلَ الفجرِ، متكرِّرٌ إلى طلوعِ الفجر، وكذلك شأنُ جميعِ الغايات، وإذا كان قيامُ عمرٍو غايةً، وغايةُ الشيءِ طرَفُه وآخِرُه، فيكون متأخِّراً عن الأول ضرورةً(١).

فإذا قُلْتَ: سيقومُ زيدٌ، وسوفَ يقومُ عمرٌو، كان قيامُ زيدٍ قبل قيامِ عمرٍو، وعَمْرو بعدَه، لأنَّ «سوف» أكثرُ تنفيساً من «السين». وإذا قُلتَ: لم يَقُمْ زيدٌ، ولا يقوم عمرو، ولن يقومَ، كان عَدَمُ قيامِ زيدٍ في الماضي وعدمُ قيامِ عمرٍو في المُستقبل، فقد ترتَّبَ العَدَمانِ بسببِ أنَّ «لن» و«لا» موضوعان لنَفْيِ المستقبل، و«لم» و«لمَّا» موضوعات لنَفْيِ الماضي و«ما» و«ليس» موضوعان لنفي الحال، ولمَّا كان الماضي، والحالُ والمستقبلُ مترتِّبةً، كان اللفظُ الدالُّ على وقوع العَدَمِ في واحدٍ منها دالًّا على الترتيبِ بالنسبةِ إلى الآخَر، فتأمَّلْ ذلك، فهذا هو الترتيبُ الذي لا يَستقلُّ العقلُ به، بل يُستفادُ من الوضعِ اللغوي، [وربما اختلفت فيه اللغات، وربما تبدَّلَتْ بالنقلِ العُرْفيّ، والعقلُ لا يقبل الاختلافَ، ولا التبدُّلَ](٢).

إذا تقرَّرَ الفرقُ بين الترتيبِ بالحقيقةِ الزمانية، وبين الترتيبِ بالأدواتِ اللفظية، فأذكُرُ ثلاثَ مسائلَ دالَّةٍ على هاتين القاعدتين، وأوجِّهُ الصوابَ في تلك المسائل، ومَنْ وافق القواعدَ ومَنْ خالفها.

---

(١) في هامش الأَصل ما نصُّه: «نصر جماعةٌ من النحاة أنَّ «حتى» بمعنى «الواو» تُفيدُ الجَمْعَ من غير ترتيب وكونُها للغايةِ لا يُناقضُ ذلك، لأنَّ معنى الغايةِ إلى الحكم لا يتجاوز ما دخلت عليه مع المذكورِ قَبْله، فتأمَّله!

(٢) ما بين المعكوفين مستدرك من هامش الأَصل.

المسألةُ الأولى: قال مالكٌ رحِمه الله تعالى: إذا قال لغيرِ المدخول بها: أنتِ طالقٌ، أنتِ طالقٌ، أنتِ طالقٌ، لزِمَه الطلاقُ الثلاثُ، وقال الشافعيُّ: لا يلزَمُه إلّا طلقةٌ واحدة، وهو الحقُّ، واتفق الإمامان على أنَّه إذا قال: أنتِ طالقٌ، فأنتِ طالقٌ، أو ثمَّ أنتِ طالقٌ، في غيرِ المدخولِ بها، لا يلزَمُه إلّا طلقةٌ واحدة، قال مالكٌ رحِمه الله: وفي النسقِ بـ«الواو» إشكالٌ[1]، فحصلَ له فيها توقُّفٌ، ولم يتوقَّف الشافعيُّ رضي الله عنه، بل ألْزَمَ في «الواو» طلقةً واحدةً، وهو الحقُّ؛ بسبب أنَّ الزمانَ يقتضي الترتيبَ كما تقدَّم تقريرُه، فقد بانت بالطلقة الأولى قبل نُطْقِهِ بالطلقة الثانية[2]، فلا يلزَمُ لأجلِ البينونةِ، كما لو قال: فأنتِ طالقٌ، ولا ينبغي أن يَثْبُتَ في «الواو» حينئذٍ إشكالٌ أَصْلاً، بل نجزمُ بتقدُّمِ ما نطق به قبلها على ما نطق به بعدَها، فتسبق[3]، فلا يلزَمُه غيرُ الأولى المعطوفِ عليها بـ«الواو» دُونَ المعطوفة بـ«الواو»، فهذا هو الحقُّ المقطوعُ به الذي لا ينبغي مخالفتُه.

وأمَّا قولُ الأصحاب: إنَّه طلَّقَ بالأولى ثلاثاً، ثم فسَّره بعد ذلك، أو بالقياسِ على قوله: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، [فإنَّ الثلاثَ تُعتبرُ باتفاقٍ، ويلزَمُكم بقولهِ: أنتِ طالقٌ ثلاثاً،][4] فإنَّ مُقْتضى مذهبِ الشافعي أنْ لا تلزَمَه/ ٥٢/ب
الثلاثُ لأنها بانت بقوله: أنتِ طالق، فلا يلزَمُه بعد ذلك بقولهِ: «ثلاثاً»

---

(١) انظر «المدوَّنة» ٣/ ١٠، ورجَّح القاضي عبد الوهَّاب مذهب المالكية في «الإشراف» ٢/ ٧٤٧ بقوله: دليلُنا أنَّ كلَّ زوجٍ ملك إيقاعَ الطلاقِ ثلاثاً عليها بلفظٍ واحدٍ، صحَّ أن يُوقِعَه بثلاثة ألفاظٍ متناسقةٍ، كالمدخول بها.

(٢) وهو قولُ البغوي في «التهذيب» ٦/ ٤٣.

(٣) وفي المطبوع: فتَبينُ.

(٤) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِكَ من المطبوع.

شيءٌ والجوابُ عن الأولِ، أنَّ الكلامَ في هذه المسألةِ مع عدمِ النيةِ، فقولُهم: نوى، ثم فسَّر لا يستقيمُ، بل لو نوى انعقدَ الإجماعُ بين الإمامين على لزوم ما نواه، فهذا المُدْرَكُ باطلٌ قطعاً، وأما القياسُ على قوله ـ مع عَدمِ نيَّته ـ: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، فباطلٌ أيضاً بسببِ فرقٍ عظيمٍ مأخوذٍ من قاعدةٍ كُلِّيةٍ لَغُوية، وهي: أَنَّ كُلَّ لفظ لا يستقلُّ بنفسِه إذا لحِقَ لفظاً مستَقِلاً بنفسهِ، صار المستقلُّ بنَفْسهِ غيرَ مستقلٍّ بنَفْسه، ولهذه القاعدة عَشرةُ مُثُلٍ:

المثالُ الأولُ: إذا قال: له عِندي عشرةٌ إلّا اثنين، لا يلزَمُه إلّا ثمانيةٌ، مع أنَّ الأقاريرَ عند الحُكَّامِ في غايةِ الضِّيقِ والحَرَج، ولا تُقبلُ فيها النياتُ، ولا المجازاتُ؛ وما سَببُه إلّا أَنَّ قوله: عندي عشرة، ـ وإنْ كان كلاماً مستقلاً بنفسه ـ غَيْرَ أنَّه لحِقه قوله: إلّا اثنين، وهو كلامٌ لو نطقَ به وحدَه لم يستقلَّ، فيصيرَ الأولُ غيرَ مستقلٍّ بنفسهِ، وصار المجموعُ إقراراً بالثمانيةِ فقط، ولغا اعتبارُ اللفظِ الأولِ على سبيلِ الاستقلال.

المثالُ الثاني: قولُ الحالف: والله لا لبِستُ ثَوباً كَتّاناً، لا يحنَثُ بغيرِ الكَتَّان إجماعاً، مع أنَّ قوله: لا لبستُ ثوباً، عامٌّ في ثيابِ الكَتَّانِ وغيرِها، فإذا نطلق بقوله: كَتَّاناً، ووصفَ العُمومَ بهذه الصفةِ المُقْتضيةِ للتخصيصِ ولا نِيَّةَ له، اختَصَّ الحِنْثُ بثيابِ الكَتَّان وحدَها بسببِ أنَّ قوله: لا لبستُ ثوباً، وإن كان كاملاً مستقلاً بنفسهِ، غَيْرَ أَنَّه لحِقه «كَتَّاناً»، وهو لفظُ مُفْرَدٌ لا يستقلُّ بنفسه، فصار الأولُ غيرَ مستقلٍّ بنفسه، وصار المجموعُ لا يُفيدُ إلَّا ثيابَ الكَتَّانِ، وغَيْرُ ثيابِ الكَتَّانِ لم يُنْطَقْ بها بطريقٍ من الطرق، فلا يَحْنَثُ بها.

المثالُ الثالث: قولُ القائل: والله لا كلَّمْتُه حتى يُعطِيَني حَقِّي، فأعطاه حَقَّه، ثم كلَّمه، لا يحنَثُ إجماعاً، بسببِ أنَّ قوله: لا كلَّمْتُه، ـ وإنْ كان

يقتضي استغراقَ الأزمانِ إلى آخرِ العُمُرِ ـ فقد لحِقَه قوله: حتى يُعطِيني حقِّي، وهو لفظٌ لو نطقَ به وحدَه لم يستقلَّ بنفسهِ، فلما لحِقَ ما هو مستقلٌّ بنفسهِ، صيَّره غيْرَ مستقلٍّ بنفسه، وصار المجموعُ يقتضي نَفْيَ الكلامِ إلى هذه الغايةِ فقط، وما عداها لا يدخلُ في اليمينِ البتَّة باللفظِ من غير نِيَّة.

المثالُ الرابع: قوله: واللهِ لا كلَّمْتُك إنْ جئتَني، أو أنتِ طالقٌ ثلاثاً إن دخَلْتِ الدارَ، لا يلزَمُه قبلَ دخولِ/ الدارِ طلاقٌ إجماعاً، بسبب أَنَّ قولَه: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، وإنْ كان كلاماً يستقلُّ بنفسهِ، لكنَّه لما لحِقَ به ما لا يستقلُّ بنفسهِ، صيَّره غيرَ مستقلٍّ بنفسه. ٥٣/أ

المثالُ الخامس: لو قال: اقتلوا المشركين في شهرِ رمضانَ، لاختصَّ قتلُهم برمضان، ولو لم يذكُرْه ويُقَيِّدْ به، لقُتِلوا في جميعِ السنة، غيرَ أنَّ المجرورَ لما لم يستقِلَّ بنفسه، صيَّرَ الأولَ غيرَ مُسْتقلٍّ بنفسه، وخَصَّصه.

المثالُ السادس: لو قال: اقتلوا المشركين أمامَ زيدٍ، لاختصَّ قتلُهم بتلك الجهةِ، ومن وُجِدَ في غيرِها لا يُقتلُ البتَّةَ، لمَّا لم يستقلَّ بنفسهِ، صَيَّرَ الأوَّلَ غيرَ مستقلٍّ بنفسه.

المثالُ السابع: لو قال: اقتلوا المشركين عُراةً، لاختصَّ قتلُهم بحالة العُرْيِ، ولو لم ينطق به، لقُتِلوا في جميعِ الأحوال، لكنَّه لما لم يكُن كلاماً مستقلاً بنفسهِ، صَيَّرَ الأوَّلَ غيرَ مُستقلٍّ بنفسه.

المثالُ الثامن: ليُقْتَل المُشركون وزيداً، أي: مع زيدٍ، فلا يُقْتلون إلّا إذا وُجِدوا معه، واللفظُ قبلَ ذلك كان يقتضي قتْلَهم مُطلقاً، لكنَّه لما لم يكُن كلاماً مستقلاً بنفسه، صيَّر الأولَ غيرَ مُستقلٍّ بنفسه.

المثالُ التاسع: اقتلوا المشركين إذهاباً لغيظكم، فلا يُقْتلون لغيرِ هذه العلَّة، ولا بدونِها، وكان قبل ذلك يُقتلون مُطلقاً، لكنه لما لم يستقلَّ بنفسهِ، صَيَّرَ الأولَ غيرَ مُستقلٍّ بنفسهِ.

المثال العاشر: اقتلوا المشركين طلوعَ الفجر، فيمتنعُ قتلُهم في غيرِ هذا الظرفِ، وكانوا يُقتلون قبلَ هذا القيدِ في جميعِ الظروف، لكنَّه لما لم يستقلَّ بنفسهِ، صيَّرَ الأولَ غيرَ مُسْتقلٍّ بنفسه، وكذلك البدلُ، والتمييزُ، فهذه اثنا عشر: الشرطُ، والغايةُ، والاستثناءُ، والصفةُ، وظروفُ الزمان، وظروفُ المكان، والمَجرورُ، والمفعولُ معه، والمفعولُ من أجله، والحالُ والبَدَلُ، والتمييز[1].

فإذا وضَحَتْ هذه القاعدةُ، فنقول: إذا قال: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، فإنَّ ثلاثاً تفسيرٌ لا يستقلُّ بنفسهِ، فيصيرُ الأولُ غيرَ مُسْتقلٍّ بنفسهِ، فلا يلزَمُ به شيءٌ، ولا تَبينُ قبلَ النُّطقِ بقوله: ثلاثاً. وقولهُ: أنتِ طالقٌ، أنتِ طالقٌ، أنتِ طالقٌ، الثاني مُسْتقلٌّ بنفسهِ، فلا يَكُرُّ علىالأولِ بالإيقافِ والإبطال، فتَبينُ بالأولِ قبل النُّطْقِ بالثاني، فلا يلزَمُ بالثاني شيءٌ، وهذا فرقٌ عظيمٌ، ومع هذا الفرق لا يثبتُ القياس، فظهرَ أنَّ هذه المسألةَ في غايةِ الإشكال في مذهبِ مالكٍ رحمه الله، وينبغي لو قضى بها قاضٍ لنُقِضَ قَضاؤه، /
ويمتنعُ التقليدُ فيها لوضوحِ بُطلانها. ٥٣/ب

المسألةُ الثانية: ما يُروى أن خطيباً قال عندَ رسولِ الله ﷺ: مَن يُطِع الله ورسولَه فقد رَشَد، ومن يَعْصِهما فقد غوى، فقال رسولُ الله ﷺ:

---

(١) علَّق ابنُ الشاط عليه بقوله: ما قاله في هذا الفرقِ صحيح، غَيْرَ أنَّه ذكر في مُثُلِ قاعدة ما لا يستقلُّ بنَفْسهِ من الكلام: أنَّ له عَشرةَ مُثُلٍ، فذكرها، لكنه زاد عند تعدادِها التَّمييزَ والبَدَل، ولم يذكُر مثاليْهما.

«بئسَ خطيبُ القومِ أنت»[1] استدَلَّ بهذا الحديثِ مَن يقول: «الواو» للترتيب[2]، ولا دليلَ فيه، لأنَّ رسولَ الله ﷺ أمرَه بأَن يُرَتِّبَ بالحقيقةِ الزمانية، وأنْ ينطقَ بلفظِ «الله» أوّلاً، ثم يذكُرَ الرسولَ عليه السلام ثانياً، فيحصلُ الترتيبُ بالتقديم الدالّ على الاهتمام والتعظيم[3]، وقد فات بسبب جَمْعِهما في الضميرِ، فلذلك ذمَّه لا لأنه لم ينطق بـ«الواو» فسقط الاستدلالُ بهذا الحديث.

المسألةُ الثالثة: قولهُ عزَّ مِنْ قائل: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:١٥٨] قال الصحابةُ رضي الله عنهم: «نبدأُ بما بدأ الله به»[4]، فاستدلَّ به من يقول: «الواو» للترتيب، ولا حُجَّة فيه، لأنَّ البَداءةَ صرَّحَتْ بالتقديمِ بالحقيقةِ الزمانية المُجْمَعِ عليها، فلِمَ قال هذا المستدلُّ بأنَّ البَداءَةَ مُضافةٌ لما ذكره من الواوَ؟

---

(١) أخرجه مسلم (٨٧٠) وأبو داود (١٠٩٩)، والنسائي ٦/ ٩٠، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ٤/ ٢٩٦ من حديثِ عدي بن حاتم، وصحَّحه ابن حبان (٢٧٩٨) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) انظر «مغني اللبيب»: ٤٦٤.

(٣) وبهذا قال القاضي عياض في «إكمال المعلم» ٣/ ٢٧٥: أنكر عليه السلامُ جَمْعَ اسمهِ مع اسمِ الله في كلمةٍ واحدةٍ وضميرٍ واحدٍ، لما فيه من التسوية، تعظيماً لله تعالى، وقد قال عليه السلام: «لا يقولنَّ أحدُكم: ما شاءَ الله وشاءَ فلان، ولكنْ ثم شاءَ فلان» أخرجه أبو داود (٤٩٨٠) والنسائي في «الكبرى» ٦/ ٢٤٥، وذلك لما في معنى «ثمَّ» من التراخي، بخلافِ «الواو» الذي يقتضي التسوية.

(٤) هذا ثابتٌ من قولِ رسولِ الله ﷺ كما في «صحيح مسلم» (١٢١٨) و«سنن أبي داود» (١٩٠٥)، وسنن ابن ماجه (٣٠٧٤) من حديث جابر بن عبد الله.

الفرقُ الثالثَ عَشَرَ

بين قاعدتي فرضِ الكافية وفَرْضِ العَيْنِ

وضابط كُلٍّ واحدٍ منهما، وتحقيقه بحيث لا يَلْتَبِسُ بغَيره[1]

فنقول: الأفعالُ قِسمان: منها ما تتكرَّرُ مصلحتهُ بتكرُّرِه، ومنها ما لا تتكرَّرُ مصلحتهُ بتكرُّرِه.

فالقسمُ الأوَّلُ: شرعَه صاحبُ الشَّرْعِ على الأعيانِ تكثيراً للمصلحة بتكرُّر ذلك الفعل كصلاةِ الظهر، فإنَّ مصلحتَها الخضوعُ لله تعالى، وتعظيمُه، ومناجاتُه، والتذلُّلُ له، والمثولُ بين يدَيْه، والتفهُّمُ لخطابهِ، والتأدُّبُ بآدابهِ، وهذه المصالحُ تتكرَّرُ كلَّما كُرِّرَت الصلاةُ.

والقسمُ الثاني: كإنقاذِ الغريقِ إذا شاله إنسان، فالنازلُ بعد ذلك إلى البحرِ لايُحَصِّلُ شيئاً من المصلحة، فجعله صاحبُ الشرعِ على الكفايةِ نَفْياً للعَبَثِ في الأفعال، وكذلك كُسْوةُ العُرْيانِ، وإطعامُ الجَوعانِ ونحوُهما، فهذا ضابطُ القاعدتَيْن، وبه تُعرفان، وأذْكُرُ أَربَعَ مسائلَ لتحقيقِ القاعدتين:

المسألةُ الأولى: أنَّ الكفايةَ والأعيانَ كما يُتَصَوَّران في الواجباتِ، يُتَصَوَّران في المندوباتِ، كالأذانِ، والإقامةِ، والتَّسليمِ، والتشميتِ، وما يُفْعَلُ بالأمواتِ من المندوبات، فهذه على الكفايةِ. والذي على الأعيانِ
٥٤/أ كالوِتْرِ، والفَجْرِ،/ وصيامِ الأيامِ الفاضلة، وصلاةِ العيدَيْن، والطوافِ في غير النُّسُكِ، والصدقات.

---

(١) لضَبْطِ معاقدِ هذا الفرق، انظر «شرح المحصول» ٣/ ١٥٠٠ للقرافي، «وشرح مختصر الروضة» ٢/ ٤٠٤ للطوفي، والبحر المحيط» ١/ ١٩٤ للبدر الزركشيِّ، و«القواعد والفوائد الأصولية»: ١٨٦ لابن اللحام الحنبلي.

المسألة الثانيةُ: يكفي في سقوطِ المأمورِ به على الكفاية ظنُّ الفعلِ لا وقوعُه تحقيقاً، فإذا غلبَ على ظنِّ هذه الطائفةِ: أنَّ تِلك فَعَلَتْ، سقطَ عن هذه، وإذا غلبَ على ظنِّ تلك أنَّ هذه فَعَلَتْ، سقط عن تلك، وإذا غلبَ على ظنِّ كلِّ واحدةٍ منهما فِعْلُ الأُخرى، سقط الفِعْلُ عنهما[1].

سؤال: إذا كان الوجوبُ مُتقرِّراً على جميعِ الطوائف، فكيف سقطَ عمَّن لم يفعَلْ بفِعْلِ غيره مع أنَّ فَرْضَ الكفايةِ يقَعُ في الفعلِ البدني؟ والقاعدةُ أنَّ الأفعالَ البدنيةَ لا يُجزىءُ فيها فِعلُ أحدٍ عن أحد، وههنا أجزأَ كصلاةِ الجِنازة والجهادِ مثلاً، وكيف سَوَّى الشرعُ بين مَنْ فَعل ومن لم يفعل؟

جوابه: أنَّ السقوطَ هنا ليس بنيابةِ الغيرِ كما ذكره السائلُ في القاعدة، بل من قاعدة أخرى، وهي سقوطُ الوجوبِ عن المكلَّفِ لعدم حكمةِ الوجوب، لا لأنَّ الغيرَ نابَ عن غيرِه، فإذا شال زيدٌ الغريقَ، سقطَ عن جميعِ الناسِ الوجوبُ، لأنَّه لو بقيَ لبقيَ لغيرِ فائدةٍ وحكمةٍ، لأنَّ الحكمةَ حِفْظُ حياةِ الغريق، وقد حَصَلَتْ، فلم تَبْقَ بعد ذلك حكمةٌ يثبت الوجوبُ لأجلِها، فهذا هو سببُ السقوطِ عن غيرِ الفاعل لا النيابةُ والتسويةُ، فسببُ السقوطِ عن الفاعلِ فِعْلُه، وعن غيرِ الفاعل المعنى المذكورُ وأما التسويةُ بين الفاعل وغير الفاعل، فما ذلك إلّا في معنى السقوطِ لا في الثواب، بل الفاعلُ يثابُ، وغيرُ الفاعلِ لا ثوابَ له على فِعلِ الغيرِ البتَّةَ. نعم إنْ كان نوى الفِعْلَ، فله ثوابُ نِيّتِه.

المسألةُ الثالثة: نقلَ صاحبُ «الطِّراز»[2]: أنَّ اللاحقَ بالمجاهدين،

---

(١) يعني أن العمل وقع بموجب الظنّ، وقد علّله الطوفي بقوله: لأنه كما صَلَح مُثْبِتاً للتكاليف، صلح مُسْقطاً لها. انظر «شرح مختصر الروضة» ٢/ ٤٠٩.

(٢) هو الفقيه سَند بن عِنان الأزْدي، تفقَّه بأبي بكرٍ الطرطوشيِّ، وألَّف كتاباً حسناً في شرح «المدوَّنة» هو «الطراز» في ثلاثين سِفراً ولم يُكمِله، مات بالإسكندرية سنة (٥٤١هـ)، له ترجمة في «الديباج المُذْهَب»: ١٢٦.

وقد كان سقط الفرضُ عنه، يقَعُ فِعْلُه فَرْضاً بعد ما لم يكُن واجباً عليه، وطردَ غيرُه هذه القاعدةَ في جميعِ فروضِ الكفايةِ كمَنْ يلحقُ بمُجَهِّزِ الأمواتِ من الأحياء، وبالساعين في تحصيلِ العلـم من الطلاب، فإن ذلك الطالبَ يقع فِعلُه واجباً، وعُلِّلَ ذلك بأنَّ مصلحةَ الوجوبِ لم تحصُلْ بعدُ، وما وقعَـتْ إلَّا بفعلِ الجميع، فوجبَ أن يكونَ فِعـلُ الجميعِ واجباً، لأنَّ الواجبَ يتبعُ المصالحَ، ويختلفُ ثوابُهم بحَسْبِ مساعيهم.

سؤال: هذه المسألةُ نقضٌ كبيرٌ على حَدِّ الواجبِ بأيِّ حَدٍّ حدَدْتُموه، فإنَّ هذا اللاحقَ بالمجاهدين أو غيرِهم، كان له التَّرْكُ إجماعاً من غيرِ ذمٍّ/ ولا لومٍ ولا استحقاقِ عِقاب، ومع ذلك فقد وصفتُم فِعله بالوجوبِ، ٥٤/ب
فقد اجتمع الوجوبُ، وعدمُ الذمِّ على تَرْكهِ، وذلك يُناقضُ حُدودَ الواجبِ كُلِّها، وهذا سؤالٌ صَعبٌ، فيلزَمُ إمَّا بُطلانُ تلك الحدودِ، أو بُطلانُ هذه القاعدة، والكلُّ صَعبٌ جداً.

والجوابُ عن هذا السؤالِ أنْ نقولَ: الوجوبُ في هذه الصُّوَرِ مشروطٌ بالاتصالِ والاجتماعِ مع الفاعِلين، فلا جَرَمَ إنْ تَركَ مع الاجتماعِ أثِمَ، والتَّرْكُ مع الاجتماعِ لا يُتَصوَّرُ إلّا إذا تركَ الجميعُ، والعقابُ حينئذٍ مُتحَقِّقٌ. والقاعدةُ: أَنَّ الوجوبَ المشروطَ بشرطٍ، ينتفي عند انتفاءِ ذلك الشرط، فإذا كان مُنفرداً عنهم، يكون شرطُ الوجوبِ مفقوداً، فيذهبُ الوجوب، ولا عجَبَ أن يكونَ الوجوبُ مشروطاً بشرطِ الاتصال، ومفقوداً عند الانفصالِ، كما تقولُ لزيدٍ: إن اتَّصلْتَ بعِصْمَةِ امرأتِك، وجبَتْ عليك النفقةُ، وإن انفصَلْتَ عنها، لا تجبُ النفقة، فإن عاوَدْتَها وجبَتْ، وإن فارقْتَها سقطَتْ كذلك أبداً ، كذلك ههنا؛ متى اجتمعَ مع القومِ الخارجين للجهادِ تقرَّر الوجوب، فإذا أراد أنْ يُفارقَهم، قلنا: لك ذلك، فإذا فارقَهم بطلَ الوجوبُ كذلك أبداً، فاندفع السؤالُ، فتأمَّلْ ذلك، فالسؤالُ جَيِّدٌ، والجوابُ جَيِّد.

المسألةُ الرابعة: مُقْتضى ما قرَّرْتُم من ضابطِ قاعدةِ فرضِ الكفاية، وقاعدةِ فرضِ الأعيان: أنْ لا تكونَ صلاةُ الجنازةِ فَرْضَ كِفايةٍ، وأنْ تُشْرَعَ إعادتُها كما قال الشافعيُّ رضي الله عنه، فإنَّ مصلحتَها المغفرةُ للميتِ، ولم تحصُلْ بالقطع.

والجوابُ: أنَّ مصلحةَ صلاةِ الجنازة: إمَّا المغفرةُ ظَنّاً، أو قَطعاً، والثاني باطلٌ لتعذُّرِه فتعيَّنَ الأولُ، وقد حصلَت المغفرةُ ظنّاً بالطائفةِ الأولى، فإنَّ الدعاءَ مَظِنَّةُ الإجابة، فاندرجَتْ صلاةُ الجنازةِ في فُروضِ الكفاية، وامتنعت الإعادةُ لحصولِ المصلحةِ التي هي مُعتمدُ الوجوبِ كما قاله مالك رحمه الله، ولم يَبْقَ إلّا مصلحةُ تكثيرِ الدعاءِ، وهي مصلحةٌ نَدْبيَّةٌ، غَيْرَ أنَّ الشافعيَّ رحمه الله يُساعِدُ على أنَّ صلاةَ الجنازة لا يُتنفَّلُ بها، ولا تقعُ إلّا واجبةً، ولا تقعُ مندوبةً أصلاً، فامتنعت الإعادةُ، وكانت هذه القاعدةُ ـ وهي تعذُّرُ الندبِ فيها ـ حُجَّةً عليه[1].

---

(١) جمهرة هذا الفرَقْ مستفادةٌ من كلام العزِّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ٧٠ لكن القرافيَّ لم يُشِرْ إلى ذلك. ولإمام الحرمين كلامٌ دقيق المنزع في مسألة فرض الكفايات في «غياث الأمم»: ٢٣٧، وانظر «الموافقات» ١/ ١٢٦ للشاطبي حيث أجاد في التأصيل للفروق المعتبرة بين فروض الأعيان وفروض الكفايات.

وقد علَّق ابن الشاط على الفرق الثالث عشر بقوله: ما قاله في هذا الفرقِ صحيحٌ، غَيْرَ قولهِ: يكفي في سقوطِ المأمورِ به على الكفاية ظنُّ الفعلِ، فإنه يحتملُ أن يقال: لا يكفي الظنُّ فإن قيل: يتعذَّرُ القطع، فالجوابُ: لا يتعذَّرُ القطعُ بالشروعِ في الفِعل، والتهيُّؤ، والاستعدادِ. أمَّا بتحصيلِ الغايةِ فيتعذَّرُ، فهٰهُنا يكفي الظنُّ لا في المقدِّمات والمبادىءِ، وغَيْرَ إطلاقهِ لفظَ السقوطِ عمَّن لم يفعلْ، فإن كان يريدُ أنَّ الوجوبَ توجَّه على الجميع، ثم سقطَ على البعض، فليس ذلك بصحيحٍ. وإن أراد بلَفظ السقوطِ أنه لم يجبْ عليه، وأطلقَ اللفظَ مجازاً، فهو صحيح.

الفرقُ الرابعَ عَشَرَ
بين قاعدتي المشقَّة المسقطةِ للعبادة والمشقَّة التي لا تُسْقِطها[1]

وتحريرُ الفرقِ بينهما أنَّ المشاقَّ قِسمان:

٥٥/أ **أحدُهما**: لا تنفكُّ عنه العبادةُ، كالوضوءِ، والغُسْلِ في/ البردِ، والصومِ في النهارِ الأطْولِ، والمخاطرةِ بالنفسِ في الجهادِ ونحوِ ذلك، فهذا القِسْمُ لا يُوجبُ تَخْفيفاً في العبادةِ، لأنه قُرِّرَ معها[2].

وثانيهما: المشاقُّ التي تنفكُّ العبادةُ عنها، وهي ثلاثةُ أنواعٍ:

نوعٌ في المَرْتبةِ العُليا، كالخوفِ على النفوسِ والأعضاءِ والمنافعِ، فيُوجبُ التخفيفَ، لأنَّ حِفْظَ هذه الأمورِ هو سببُ مصالح الدنيا والآخرة، فلو حَصَّلنا هذه العبادةَ بفواتِها، لذهَب أمثالُ هذه العبادة.

---

(١) هذا الفرق مستفادٌ أيضاً من كلام شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١٣/٢ حيث عقد فصلاً نفيساً في المشاقِّ الموجبة للتخفيفات الشرعية. ولمزيدٍ من إيضاح هذه المسألة، انظر «الموافقات» ٢٤٤/١ للشاطبي في كلامه على العزائم والرُّخص. و٩٤/٢ في كلامه على مقاصد الشريعة.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: التكليفُ بعَيْنِه مشقةٌ، لأنه منعَ الإنسانَ من الاسترسالِ مع دواعي نفسهِ، وهو أمرٌ نِسْبيٌّ، وبهذا الاعتبارِ سُمِّيَ تكليفاً، وهذا المعنى موجودٌ في جميعِ أحكامهِ حتى الإباحة، ثم يختصُّ غيرُها بمشاقَّ بَدَنيةٍ، وبعضُ تلك المشاقِّ هو أعظمُ المشاقِّ كما في الجهادِ الذي فيه بَذْلُ النفسِ، فبِحسبِ ذلك انقسمت المشاقُّ بالنسبةِ إلى التكليفِ قسمين: قسمٌ وقع التكليفُ بما يلزَمُه عادةً، أو في الغالبِ، أو في النادر، وقسمٌ لم يقَع التكليفُ بما يلزَمُه، فالقسم الأولُ لا يؤثِّرُ في العبادةِ لا بإسقاطٍ، ولا بتخفيفٍ، لأنَّ في ذلك نقضَ التكليف، والقسمُ الثاني يؤثِّر لأنه [لا] ينقضُ التكليف.

ونوعٌ في المرتبة الدنيا كأدنى وجعٍ في أُصبع، فتحصيلُ هذه العبادةِ أوْلى من دَرْءِ هذه المشقةِ لشرفِ العبادة، وخِسَّةِ هذه المشقة(١).

النوع الثالث: مشقَّةٌ بين هذين النوعين، فما قَرُبَ من العليا أوجبَ التخفيفَ، وما قَرُبَ من الدنيا لم يُوجِبْه، وما توسَّط يُخْتلفُ فيه لتجاذبِ الطرفين له، فعلى تحريرِ هاتينِ القاعدتين تتخرَّجُ الفتاوى في مشاقِّ العبادات(٢).

فائدة قال بعضُ العلماءِ(٣): تختلفُ المشاقُّ باختلافِ رُتَبِ العبادات، فما كان في نظرِ الشرعِ أهمَّ، يُشْتَرطُ في إسقاطهِ أشدُّ المشاقِّ، أو أعمُّها، فإنَّ العُمومَ بكَثْرتهِ يقومُ مَقامَ العِظَمِ كما يسقطُ التطهُّرُ من الخَبَثِ في الصلاةِ التي هي أفْضَلُ العباداتِ بسببِ التَّكرارِ كثَوْبِ المُرْضعِ، ودمِ البراغيث، وكما سقط الوضوءُ فيها بالتيمُّم لكثرةِ عَدَمِ الماء والحاجةِ إليه، أو العَجْزِ عن استعماله، وما لم تعظُمْ رُتَبتُه في نظرِ الشرعِ تؤثِّرُ فيه المشاقُّ الخفيفة(٤). وتحريرُ هاتَيْن القاعدتين يَطَّردُ في

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: هذا كلامٌ ليس بالمستقيم، فإنه بُنِيَ على التقسيم إلى ثلاثةِ أقسام، ثم أدَّاه كلامُه إلى خمسةِ أقسام: قِسمان أوَّلان، وقسمان لاحقان بهما، ثم قِسْمٌ هو الأخيرُ وهو المتوسِّطُ، ولا حاجةَ إلى هذا الكلام، وهو التقسيمُ الذي هو على هذا الوجه الذي لا يُفيد، وإنما الصوابُ أنه ثلاثةُ أقسام، أو ثلاثةُ أنواع: متَّفقٌ على اعتبارِه في الإسقاط، أو التخفيفِ، ومتَّفقٌ على عدمِ اعتباره، ومُخْتَلفٌ فيه.

(٣) هو شيخهُ العزُّ بن عبد السلام كما في «القواعد الكبرى» ٢/ ١٥، وكلامُ القرافيِّ كالاختصارِ له.

(٤) قوله: «قال بعضُ العلماء. . . إلى: المشاقِّ الخفيفة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يُجوِّدْ مَساقَ هذه الفائدة، فإنَّ الظاهرَ من كلامِ الفقهاء أنَّ بعضَهم يَعْتبرُ في =

الصلاة وغيرِها من العباداتِ وأبوابِ الفقه، فكَما وُجِدَت المشاقُّ في الوضوءِ ثلاثةَ أقسام: مُتَّفَقٌ على عدمِ اعتبارِه، ومتَّفَقٌ على اعتبارِه، ومُخْتلفٌ فيه، فكذلك تجِده في الصومِ، والحجِّ، والأمرِ بالمعروف والنهيِ عن المنكر، وتَوَقانِ الجائعِ للطعامِ عند حضورِ الصلاة، والتأذِّي بالرياحِ الباردة في الليلة الظَّلْماء، والمَشْي في الوَحَل، وغَضَبِ الحُكَّام وجُوعهم المانِعَيْن من استيفاءِ الفِكْرِ وغيرِ ذلك، وكذلك الغَرَرُ والجهالةُ في البيعِ ثلاثةُ أقسام، واعتَبِرْ ذلك في جميع أبواب الفقه[1].

سؤال[2]: ما ضابطُ المشقَّةِ المؤثِّرةِ في التخفيفِ مِن غيرِها؟ فإنَّا إذا سألنا الفُقهاءَ يقولون: ذلك يرجعُ إلى العُرْفِ، فيُحيلونَ على غيرِهم، ويقولون: لا نُحدِّدُ ذلك، ولم يَبْقَ بعد الفقهاءِ إلّا العوامُّ، وهُم لا يصحُّ تقليدُهم في الدِّين، ثم إنَّ/ الفقهاءَ من جُملةِ أهل العُرفِ، فلو كان في ٥٥/ب
العُرف شيءٌ، لوجدوه معلوماً لهم، أو معروفاً.

جوابُه: هذا السؤالُ له وَقْعٌ عند التحقيق ـ وإن كان سهلاً في بادي الرأي ـ وينبغي أنْ يكون الجوابُ عنه: أنَّ ما لم يَرِدْ فيه الشرعُ بتحديدٍ، يتعيَّنُ تقريبُه بقواعدِ الشرع، لأنَّ التقريبَ خيرٌ من التعطيلِ فيما اعتبره الشرع، فنقول: على الفقيه أن يفحصَ عن أدنى مشاقِّ تلك العبادةِ

= التخفيف من المشاقِّ التي لا يستلزمُها العباداتُ أشدَّها، وهو الظاهرُ من مذهبِ مالك، وبعضَهم يعتبرُ من تلك المشاقِّ أشدَّها وأخفَّها، وهذه الفائدة أدَّى محصولُها إلى أن ذلك العالم قال بالتفضيل وهو اعتبارُ الأشدِّ من المشاقِّ دُونَ الأخفِّ فيما عظُمَتْ رُتْبَتُه، واعتبارُ الأشدِّ والأخَفِّ فيما لم تعظُمْ رُتْبَتُه.

(١) قال ابنُ الشاط: ما قاله في ذلك صحيح.

(٢) السؤال وجوابُه مأخوذانِ من كلام العزِّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٠.

المعيَّنة، فيُحقِّقه بنصٍّ، أو إجماع، أو استدلال، ثم ما وردَ عليه بعد ذلك من المشاقِّ مِثْلَ تلك المشقَّةِ، أو أعلى منها جعله مُسْقِطاً، وإنْ كان أدنى منها لم يجعَلْه مُسْقِطاً، مِثالهُ: التأذِّي بالقَمْلِ في الحَجِّ مُبيحٌ للحَلْقِ بالحديثِ الوارد عن كَعب بن عُجْرَةَ[1]، فأَيُّ مَرضٍ آذى مِثْلَه، أو أعلى منه أباح، وإلّا فلا، والسفرُ مبيحٌ للفِطْرِ بالنصِّ، فيُعتَبرُ به غيرُه من المشاق[2].

سؤالٌ آخَرُ[3]: ما لا ضابطَ له، ولا تحديد وقع في الشرعِ على قِسمين:

قسمٌ اقتُصِرَ فيه على أقلِّ ما تصدُقُ عليه تلك الحقيقة، فمن باع عَبداً، واشترطَ أنَّه كاتِبٌ، يكفي في هذا الشرطِ مُسمَّى الكتابة، ولا يَحتاجُ إلى المهارةِ فيها في تحقيقِ هذا الشرط، وكذلك شروطُ السَّلَمِ في سائرِ الأوصافِ وأنواعِ الحِرَفِ يُقْتَصرُ على مُسمَّاها دون مرتبةٍ مُعيَّنة منها.

والقِسمُ الآخَرُ: ما وقع مُسقِطاً للعباداتِ لم يكتفِ الشرعُ في إسقاطِها بمُسمَّى تلك المشاقِّ، بل لكلِّ عبادةٍ مَرْتَبةٌ مُعيَّنةٌ من مشاقِّها المؤثِّرةِ في إسقاطها، فما الفَرقُ بين العباداتِ والمعاملات؟

جوابُه: العباداتُ مُشْتَملةٌ على مصالحِ العباد، ومواهبِ ذي الجَلال، وسعادةِ الأبد، فلا يليقُ تفويتُها بمسمَّى المشقَّةِ مع يَسارةِ احتِمالها،

---

(١) يعني قوله: وقف عليَّ رسولُ الله ﷺ بالحديبية، ورأسي يتهافَتُ قَمْلاً، فقال: «يؤذيكَ هوامُّك»؟ قلتُ: نعم، قال: «فاحلِقْ رأسَك» أخرجه البخاري (١٨١٥) واللفظ له، ومسلم (١٢٠١)، وأبو داود (١٨٥٦) والترمذي (٩٥٣) وغيرهم.

(٢) صحَّح ابنُ الشاط سُؤالَ القرافيِّ وجوابَه.

(٣) هذا السؤال وجوابُه مأخوذان أيضاً من كلام العزِّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٢١ وقد صحَّح ابن الشاط هذا السؤال وجوابَه.

ولذلك كان تركُ الترخُّصِ في كثيرٍ من العبادات أَوْلى، ولأنَّ تعاطي العبادةِ مع المشقَّةِ أبلَغُ في إظهارِ الطواعية، وأبلغُ في التقرُّب، ولذلك قال عليه السلام: «أفضَلُ العباداتِ أحمَزُها»[١]، أي: أشَقُّها، وقال: «أجرُكِ على قَدْرِ نَصَبِك»[٢]، وأمَّا المُعاملاتُ فتحصلُ مصالحُها التي بُذِلَت الأعواضُ فيها بمُسَمَّى حقائق الشرعِ، والشروطِ، بل التزامُ غيرِ ذلك يُؤدِّي إلى كَثرةِ الخِصام، ونَشْرِ الفَساد، وإظهارِ العِناد.

ويلحقُ بتحريرِ هاتَيْن القاعدتَيْن الفرقُ بين قاعدةِ الصغائرِ، وقاعدةِ الكبائر، والفرقُ بين قاعدةِ الكبائر، وقاعدةِ الكُفر، وما الفرقُ بين أعلى رُتَبِ الصغائر، وأدنى رُتَبِ الكبائر؟/ وما الفَرْقُ بين أعلى رُتَبِ الكبائر ٥٦/أ
وأَدْنى رُتَبِ الكفر؟ وهذه مواضعُ شاقَّةُ الضبطِ، عسيرةُ التحرير، وفيها غوامضُ صَعْبَةٌ على الفقيه والمُفتي عند حلولِ النوازلِ في الفَتاوى والأقضيةِ، واعتبارِ حالِ الشهودِ بالتجريح وعَدَمِهِ، وأنا أُلخِّصِ من ذلك ما تَيسَّر، وما لا أَعرفهُ، وعَجَزَتْ قُدْرتي عنه، فحَظِّي منه معرفةُ إشكالهِ، فإنَّ معرفةَ الإشكالِ عِلْمٌ في نفسه، وفَتْحٌ من الله تعالى، فأقول[٣]:

---

(١) ذكره أبو عُبيد في «غريب الحديث ٢/ ٣٠١ بإسنادٍ ضعيفٍ من حديث ابن جُرَيْج عمَّن حدَّثه عن ابن عباس. والحامزُ: الشديدُ القويُّ، ومنه قولُ الشمَّاخ بن ضرار الذبياني:

فلمَّا شراها فاضَت العينُ عَبْرَةً   وفي القلبِ حزَّازٌ من الوَجْدِ حامِزُ

(٢) هو جزءٌ من حديثِ اعتمارِ عائشة، أخرجه البخاري (١٧٨٧)، ومسلم (١٢١١)، وانظر «القواعد الكبرى» ١/ ٥٢ حيث تعرَّض لهذا المبحثِ أيضاً.

(٣) لمزيدٍ من إيضاحِ مسألة الصغائرُ والكبائر، انظر «رسائل ابن حزم» ٣/ ١٤٤، و«القواعد الكبرى» ١/ ٢٩ للعزِّ بن عبد السلام، و«الجواب الكافي»: ١٧٩، و«مدارج السالكين» ١/ ٣٢٧ كلاهما لابن القيِّم، و«الزواجر عن اقتراف الكبائر» ١/ ٥-١٢ لابن حجر الهيتمي.

إنَّ الكبيرةَ قد اختُلِفَ فيها: هل تختَصُّ ببعضِ الذنوبِ والمعاصي أَمْ لا؟ فقال إمامُ الحرمين وغيرُه: إنَّ كُلَّ معصيةٍ كبيرةٌ نَظَراً إلى من عُصِيَ بِها، وكأنَّهم كَرِهوا أنْ تُسمَّى معصيةُ الله تعالى صغيرةً إجلالاً له تعالى، وتعظيماً لحدوده، مع أنَّهم وافقوا في الجَرْحِ أنَّه لا يكونُ بمُطْلَقِ المَعصية، وأنَّ من الذنوب ما يكونُ قادحاً في العدالة، ومنها ما لا يكونُ قادحاً، هذا مُجْمَعٌ عليه، وإنَّما الخلافُ في التسميةِ والإطلاق(١). وقال جماعةٌ: بل الذنوبُ منقسمةٌ إلى صغائرَ وكبائِرَ، وهذا هو الأظهَرُ من جهةِ الكتابِ والسنَّةِ والقواعدِ.

أمَّا الكتابُ فقولهُ تعالى: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات:٧] فجعل الكُفرَ رُتبةً، والفُسوقَ يليه، والعِصيان يلي الفسوقَ، وهو الصغائرُ، فجَمَعت الآيةُ بين الكفرِ والكبائر والصغائر، وتُسمَّى بعضُ المعاصي فِسقاً دون البعض(٢).

---

(١) قولهُ: «ويلحق بتحريرِ هاتين القاعدتين... إلى قوله: التسمية والإطلاق» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس الخلافُ في ذلك في مجرَّدِ الإطلاق، فإنَّ المعنى عند من قال: كُلُّ ذَنْبٍ كبيرةٌ، إنَّما هو مخالفةُ الله، ومخالفةُ الله تعالى على الإطلاقِ أمرٌ كبيرٌ، وما أُراهُ يُخالفُ في ذلك أَحد والمعنى عِند مَن قال: إنَّ من الذنوبِ صغائرَ، ومنها كبائر، إنما هو منها ما الذمُّ عليه، والعقوبةُ به إنْ نفذَ على مُرتكبِهِ الوعيدُ أشَدُّ، ومنها ما الذمُّ عليه والعقوبةُ به إن نَفَذَ على مرتكبه الوعيدُ أخفُّ، وما أُراه يخالفُ في هذا أيضاً، فلا خلافَ إذاً، فإنَّ المعنيَيْن مُتغايران، وكلُّ واحدٍ منهما متَّفقٌ عليه، وإذا لم يكُن خلافٌ في المعنى، فلا يصحُّ أيضاً في اللفظ إلَّا على الوجهِ الذي أشار إليه من كراهيةِ تسميةِ معصيةِ الله تعالى صغيرةً إجلالاً له، وتعظيماً لحدوده، فيؤولُ الأمرُ إلى مَنْعِ ذلك الإطلاقِ عند بعضِهم إلا في محلٍّ تبيَّنَ تفاوتُ الذمِّ والعقابِ إن نَفَذَ الوعيد، وإلى تجويزِ ذلك الإطلاقِ مُطلقاً عند بعضهم.

(٢) انظر «تفسير ابن كثير» ٧/ ٣٧٢.

وأمَّا السنَّةُ، فقوله عليه السلام: «الكبائر سبع»[1] وعَدَّها إلى آخرِها، فخَصَّ الكبائرَ ببعضِ الذنوب[2].

وأمَّا القواعدُ، فلأنَّ ما عَظُمَتْ مَفْسَدتُه ينبغي أن يُسَمَّى كبيرةً تَخصيصاً له باسم يَخُصُّه، وعلى هذا القولِ: الكبيرةُ ما عظُمَتْ مفسدتُها، والصغيرةُ ما قَلَّتْ مَفْسَدتُها[3]، فيكون ضابطُ ما تُرَدُّ به الشهادةُ أنْ يُحْفَظَ ما ورد في السنَّةِ أنه كبيرةٌ، فيُلْحَقَ به ما في معناه، وما قَصَّر عنه في المَفْسَدَةِ لا يقدَحُ في الشهادة[4].

فوردَ في الحديثِ الصحيحِ في «مُسْلم» وغيرِهِ أنه عليه السلام قِيل له: ما أكبرُ الكبائرِ يا رسولَ الله؟ فقال عليه السلام: «أن تجعلَ الله نِدّاً وهو خلقَك». قلت: ثُمَّ أَيٌّ؟ قال: «أن تَقْتلَ ولدَك خَوْفَ أن يأكُلَ معك» قلتُ: ثُمَّ أيٌّ؟ قال: «أن تُزاني حليلةَ جارك»[5].

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ، الطبراني في «الأوسط» (٥٧٠٩) من حديثِ أبي سعيد الخُدري، وتمامُه: «الإشراكُ بالله، وقَتْلُ النفسِ التي حرَّم الله إلَّا بالحقِّ، وقَذْفُ المُحْصنة، والفِرارُ يومَ الزحفِ، وأَكْلُ الرِّبا، وأكل مالِ اليتيم، والرجوعُ إلى الأعرابية بعد الهجرة» وصحَّحه الغُماري لشواهده في «المداوي لعلل المناوي» ٥/ ١٠٦.

(٢) قولهُ: «قال جماعةٌ: بل الذنوب. . . إلى قوله: فخصَّ الكبائر ببعضِ الذنوب» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما أورده من الكتابِ والسنَّةِ ظواهر، ولعلَّ المرام القَطْعُ في المسألةِ إنْ كان المرادُ المعنى، وهو تفاوتُ الذمِّ والعقاب.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: القواعدُ المستفادة من الكتابِ والسنَّةِ تقتضي القَطْعَ بالتفاوتِ بين الذنوبِ في الذمِّ والعقاب إنْ نَفَذَ الوعيد.

(٤) صحَّح ابن الشاط هذا الضابطَ، ولكن ينبغي الإشارةُ إلى أنَّه مستفادٌ من كلام العزِّ ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ٢٩.

(٥) أخرجه البخاري (٤٤٧٧)، ومسلم (٨٦)، وتمام تخريجه في «صحيح ابن حبَّان» (٤٤١٥).

وفي حديثٍ آخَرَ: «اجتَنبوا السبعَ المُوبقاتِ». قيل: وما هُنَّ يا رسولَ الله؟ قال: «الشركُ بالله، والسِّحْرُ، وقتلُ النفسِ التي حرَّم الله إلَّا بالحقِّ، وأكلُ مالِ اليَتيم، والتولِّي يومَ الزَّحف، وقَذْفُ المُحْصناتِ الغافلاتِ المؤمنات، وأكلُ الرِّبا، وشَهادةُ الزُّور»[١]، وفي بعضِ الأحاديث: «وعقوق الوالدين»[٢]، وفي حديثٍ آخَرَ: «واستحلالُ بيتِ الله الحرام»[٣].

٥٦/ب وقال/ بعضُ العُلماء: كُلُّ ما نصَّ الله عليه، أو رسولهُ عليه السلام، وتوعَّد عليه، أو رتَّب عليه حدّاً، أو عُقوبةً، فهو كبيرةٌ ويلحَقُ به ما في معناه ممَّا ساواه في المَفسدة[٤]، وثبت في «الصحيح» أنه عليه السلام جعل القُبْلَةَ في الأجنبية صغيرة[٥]، فيلحَقُ بها ما في

---

(١) أخرجه البخاري (٢٧٦٦)، ومسلم (٨٩)، وصحَّحه ابن حبَّان (٥٥٦١) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود (٢٨٧٥).

(٣) انظر الرواية السابقة عند أبي داود (٢٨٧٥).

(٤) قوله: «فورد في الحديث الصحيح... إلى قوله: ساواه في المفسدة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: أما الحديثان، فليس فيهما حَصْرُ الكبائرِ فيما ذكر، بل وقعَ السؤالُ في الأول عن أكبرِ الكبائر، وأَمر في الثاني باجتنابِ السبعِ المُوبقات، وذكر من جُمْلتِها الشِّرْكَ الذي ذُكِرَ في الحديثِ الأول أنه أكبرُ الكبائر، فثبتَ أنَّ هذه كبائرُ لِذِكْرِها مع الشرك، وتشريكِها معه في كونها مُوْبقَةً. وأما قولُ بعضِ العُلماءِ، كلُّ ما نصَّ الله عليه، أو رسولُه ﷺ وتوعَّد عليه، أو رتَّبَ عليه حدّاً، أو عقوبةً، فهو كبيرةٌ، فهو رأيٌ رآه وأنه ليظهَرُ صوابه، ولكن لا يبعُدُ النزاعُ في بعضِ ذلك.

(٥) يعني ما ثبت عند البخاري (٤٦٨٧) من حديثِ ابن مسعودٍ، أنَّ رجلاً أصابَ من امرأةٍ قُبْلَةً، فأتى رسولَ الله، فذكر ذلك له، فأُنْزلت عليه ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكۡرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ﴾ [هود: ١١٤] قال=

معناها[1]، فتكونُ صغيرةً لا تقدَحُ في العدالة إلّا أنّ يُصِرَّ عليها، فإنَّه لا كبيرةَ مع استغفارٍ، ولا صغيرةَ مع إصرار.

سؤال: ما ضابطُ قاعدةِ الإصرارِ المُصَيِّرِ الصغيرةَ كبيرةً؟ وما عدَدُ التَّكرارِ المُحَصِّلِ لذلك؟ وكذلك ما ضابطُ قاعدةِ تناوُلِ المباحاتِ المُخِلَّةِ بالشهادةِ كالأَكْلِ في السوقِ وغيرِهِ؟

وجوابه: قال بعضُ العلماء[2]: يُنْظَرُ من ذلك إلى ما يحصلُ من ملابسةِ الكبيرةِ من عدم الوثوقِ بفاعلها، ثم يُنْظَرُ إلى الصغيرةِ، فمتى حصلَ من تكرارِها مع البقاءِ على عدمِ التوبة والندمِ، ما يوجبُ عدمَ الوثوقِ به في دينِهِ، وإقدامِهِ على الكذبِ في الشهادة، فاجعل ذلك قادِحاً، وما لا فلا[3]، وكذلك الأمورُ المباحةُ[4]، ومتى تكرَّرت الصغيرةُ

= الرجلُ: ألي هذه؟ قال: «لمن عمل بها من أُمَّتي»، وهو في «صحيح مسلم» (٢٧٦٣)، وأخرجه ابن ماجه (١٣٩٨)، والترمذي (٣١١٤) والنسائي في «السنن الكبرى» (١١١٨٣).

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا ثبت الحديث بذلك، فالوجه ما قال، فتكون صغيرةً لا تقدحُ في العَدْل إلَّا أن يُصِرَّ عليها، فإنَّه لا كبيرةَ مع استغفار، ولا صغيرةَ مع إصرار.

قلتُ: قد ثبت الحديث فلا وَجْه للتردّد، وبهذا وأمثاله يظهر لك قلَّة بضاعة ابن الشاط في علم الحديث.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٣٤.

(٣) صحَّح ابن الشاط هذا الضابط.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قولهُ هذا ظاهِرُه: أنَّ المُباحاتِ متى تكرَّرت أوجبَتْ عدمَ الوثوقِ ممن تكرَّرت منه.

قلت: وليس ذلك كذلك، ولكن من المُباحاتِ ما لا يُبيحُ الشرعُ فِعْلَه بمَحْضرِ الناسِ، ففِعْلُ هذا معصيةٌ لاحقةٌ بسائرِ المعاصي، ومنها ما لم تَجْرِ به عادةٌ مُشْعِرةٌ بخَللِ حَدَثٍ له في عقلهِ، وخَلَلُ العَقلِ لا يُؤْمَنُ معه قِلَّةُ الضبط، فليس قَدْحُ فِعْلِ=

مع تخلُّلِ التوبةِ والندمِ، أو من أنواعٍ مختلفةٍ مع عدَم اشتمالِ القلبِ على العزمِ على العودةِ لا يقدَحُ في الشهادة[1].

إذا تحرَّرَ بالتقريبِ الكبائرُ من الصغائرِ، وأنَّ ذلك يرجعُ إلى عِظَم المَفسدةِ، فنرجعُ إلى تحريرِ ما يُعْلَمُ به الكُفر من الكبائر، فنقولُ: أَصلُ الكُفْرِ اهتضامُ جانبِ الربوبية، ولكن ليس ذلك علىالإطلاق[2]، فقد يكونُ الاهتضامُ بالكبيرةِ، أو بالصغيرةِ، وليستا كفراً[3]، بل لا بُدَّ من الوصولِ إلى رُتْبةٍ خاصَّة من ذلك، وتحريرُها: أنَّ الكُفْرَ قسمان: متَّفقٌ عليه، ومُخْتلفٌ فيه: هل هو كفر أم لا؟ فالمتَّفقُ عليه، نَحْوُ الشِّرْكِ بالله، وجَحْدُ ما عُلِمَ من الدينِ بالضرورة كجَحْدِ وجوبِ الصلاةِ والصومِ ونحوِهما، والكفرُ الفِعْليُّ نحوُ إلقاءِ المُصْحفِ في القاذورات، وجَحْدِ

= هذه المباحاتِ في الشهادة من الوجه التي يقدَحُ فيها فِعْلُ المخالفات، فإنَّ فِعْل المخالفات قادحٌ في العدالة، وفِعْلُ هذه المباحاتِ قادحٌ في الضبط.

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: أما قولهُ: متى تكرَّرت الصغيرةُ مع تخلُّلِ التوبةِ والندم فصحيحٌ، وأما قولهُ: أو من أنواعٍ مختلفةٍ مع عَدَمِ اشتمالِ القلبِ على العزمِ على العودة، فليس بصحيحٍ، فإنَّ تكرُّرَ الصغائرِ ـ وإن اختلفت ـ يُوجِبُ عدمَ الوثوقِ بدينِ فاعلِها مِثْلَ ما يوجبُ تكرُّرها إذا اتَّفقت، مع أنَّ اشتراطَ عدمِ اشتمالِ القلب على العزمِ على العودةِ لا يصحُّ البتَّة، لأنَّ ذلك أمرٌ باطنٌ لا يُطَّلَعُ عليه، ولا يصحُّ التعبُّدُ في الأمورِ الظواهر بما في البواطن، والعدالةُ من ظواهرِ الأمور لا من بواطنها، وكذلك جميعُ الأحكامِ الدنيوية المُفْتَقَرِ فيها إلى الحكام.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس الكفرُ اهتضامَ جانبِ الربوبية، وما أرى أنَّ أحداً ممن يَدينُ بالربوبيةِ يهتضمُ جانبَها، وإن وُجِدَ مَن يهتضمُ جانبها فليس في الحقيقةِ ممَّن يدينُ بها، ولكنَّ أَصْلَ الكفرِ الجهلُ بالربوبية.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ليس ذلك بصحيحٍ، فإنَّ فاعلَ الكبيرةِ أو الصغيرة، لا يفعلُها اهتضاماً للربوبية ولا تهاوناً بها، وإنما يفعلُها جراءةً على مخالفةِ أمرِهِ، لاستيلاءِ الشهوةِ عليه.

البعثِ أو النبوات، أو وَصْفهِ تعالى بكونهِ لا يعلمُ، أو لا يُريد، أو ليسَ بحيٍّ ونحوه[١].

وأما المختلفُ فيه، فكالتجسيم، وأنَّ العبدَ يخلقُ أفعالَه، وأَنَّ إرادةَ الله تعالى ليست بواجبةِ النفوذ، وأنَّه تعالى في جِهة[٢]، وأنه ليس بمُنَزَّهٍ ونَحْوِ ذلك منِ اعتقاداتِ أربابِ الأهواء، فلمالكٍ، والشافعيِّ، وأبي حنيفةَ، والقاضي أبي بكر الباقلاني، والأشْعَرِيِّ فيهم قولان بالتكفيرِ وعَدَمهِ، وفي التكفيرِ بتَرْكِ الصلاةِ قولان: قال مالكٌ والشافعيُّ: ليس كُفْراً، وقال ابنُ حَنْبلٍ: كُفر[٣]، وقال القاضي أبو بكر: مَنْ كَفَّر جُمْلةَ الصحابةِ فهو كافرٌ، لأنَّ تكفيرَهم يلزَمُ منه إبطالُ الشريعةِ، لأنهم أصلُها، وعنهم أُخِذَتْ، وقال الشيخُ أبو الحسن الأَشْعريُّ: إرادةُ الكُفْرِ كُفْرٌ، وبناءُ كنيسةٍ يُكْفَرُ فيها بالله/ كُفْر، لأنه إرادةُ الكفرِ، ومَنْ قتل نبياً بقَصْدِ ٥٧/أ
إماتةِ شريعتهِ مع تصديقهِ له فهو كافرٌ، ولعلَّ غيرَ القاضي والأشعريِّ يوافقُهما في هذه الصورة[٤].

ومِن المُجْمَعِ عليه ـ فيما علمتَ ـ قضيةُ إبليس، وأَنَّه كَفَر بها، وليس الكفرُ بسبب تَرْكِ السجود ومخالفةِ الأمر، وإلّا كان يلزَمُ أنَّ كُلَّ عاصٍ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما ذكره من الأمورِ المتَّفق عليه أنَّها كُفرٌ، هو كما ذكر.

(٢) لفظُ «الجهة» لَفظٌ مُجْمَلٌ، فإذا اتَّضح المقصودُ به، صحَّ إطلاق الحكم على معتقدِه، لا سيَّما أنه من لوازم القولِ بالعُلوِّ لله تعالى، انظر «فتاوى العز بن عبدالسلام»: ٢٨٧، و«منهاج السنة» ٢/ ٥٥٨ لابن تيمية.

(٣) انظر بسط هذه المسألة بدلائلها، واحتجاجَ كلِّ فريقٍ لمذهبه في «الصلاة وحكم تاركها» ص: ١٩-٤٤، لابن القَيِّم.

(٤) قال ابن الشاط تعليقاً على هذه النُّقول: ذلك نَقْلٌ لا كلامَ فيه.

كافر، وليس الأمرُ كذلك، بل إنَّما كفر إبليسُ بنِسبة الله سبحانه وتعالى للتجويرِ، وأنَّه أَمَرَ بالسجودِ مَنْ هو أَوْلى أنْ يُسْجَدَ له، وأَنَّ ذلك ليس عَدْلًا لقوله: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢] فهذا منه إشارةٌ إلى التجوير والتسفيه، ومَنْ نسب الله تعالى لذلك كَفَر، فهذه الجَراءةُ على الله تعالى هي سببُ تكفيرِه(١)، ولا يُقالُ: إنَّما كفَر بسببِ الكِبْرِ على آدم لقوله: «أنا خيرٌ منه»، فإنه كان يلزَمُ منه أَنَّ كُلَّ مُتكبِّرٍ كافرٌ، وليس كذلك. نعم مَنْ تكبَّر على الله تعالى، وعن أن يكون مُطيعاً له في أوامرِه، فهو كافرٌ(٢)، وبالجُمْلةِ، فعلى الفقيه إن يَسْتَقْرِىءَ كُتُبَ الفقهاءِ في المسائلِ التي يُكَفَّرُ بها، المتفقِ عليها والمُخْتلفِ فيها، فإذا كَمَلَ استقراؤه(٣)، نظر إلى أقربِها إلى عدمِ التكفير بالنظر السديدِ إنْ كان مِن أهلِ النظرِ في هذه المسائل، فإنَّه ليس كلُّ الفقهاءِ له أهلِيَّةُ النظرِ في مسائل التكفير(٤)، فإذا صحَّ ذلك اعتَقَدَ حينئذٍ أنَّ تلك الرتبةَ أَدْنى رُتَبِ

---

(١) وهو قولُ القرطبيِّ في «الجامع لأحكام القرآن» ١/ ٢٩٦، ونزع الطبري في «التفسير» ١/ ٢٢٨ إلى أنَّ كُفر إبليس كان بسبب تعظُّمه وتكبُّره عن طاعةِ الله في السجودِ لآدم، من غيرِ نصٍّ على نِسبةِ الجَوْرِ إلى الله تعالى.

(٢) قولهُ: «ومن المُجْمعِ عليه... إلى قوله: فهو كافرٌ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ كُفْرَ إبلَيسَ إنما هو بنسبتِهِ إلى الله الجَوْرَ، وتكبُّرِه عليه لا بمُجَرَّدِ تَرْكِ ما أُمِرَ به من السجودِ لآدم عليه السلام، واعتقادِه كَوْنَه خيراً منه هو الذي تقتضيه القواعدُ المستفادةُ من الشرع، مع أنه يجوزُ عَقْلاً أن يكونَ كُفره بمُجرَّدِ مخالفته.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد: كَمَل استقراؤه لما بلغَه من ذلك، فلا اعتبارَ به، فإنه لعلَّه بقيَ ما لم يبلُغْه، ويكونُ فيما لم يبلُغْه رُتَبٌ من الكفر. وإن أراد كَمَلَ استقراؤه في نفسِ الأمرِ، أي: لم يَبْقَ له من الأقوال قولٌ إلا حفِظه ولا من جُملةِ وجوهِ التكفير شيءٌ إلا تضمَّنَتْه أقوالُ مَن حَفِظَ أقوالهم، فمِن أَينَ يعرفُ ذلك؟ وما الدليلُ الذي يدلُّ عليه؟

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: إن أرادَ بالفُقهاء مَن حَصَّلَ رُتبةَ الاجتهاد فكُلُّهم له =

التكفير، وأَنَّ ما دونها أعلى رُتبِ الكبائر، وكذلك إذا استقرأَ رُتَبَ الكبائرِ المتَّفقِ عليها، والمختلفِ فيها، فإذا كَمَلَ استقراؤه نظر إلى أقلِّها مفسدةً جعَلها أَدنى رُتبِ الكبائر، والتي دُونها هي أعلى رُتب الصغائر[(١)]، وأُكْمِلُ البحثَ في هذا الموطن بذكر مسألتين:

المسألةُ الأولى: اتَّفق الناسُ على أنَّ السجودَ للصنمِ على وجهِ التذلُّلِ والتعظيمِ له كُفْرٌ، ولو وقعَ مِثْلُ ذلك في حَقِّ الولدِ مع والدِه تعظيماً له وتذلُّلاً، أو في حَقِّ الأولياءِ والعُلماءِ، لم يكُنْ كُفراً والفرقُ عَسير[(٢)].

فإن قلتَ: السجودُ للوالدِ، والعالمِ يُقْصَدُ به التقرُّبُ إلى الله تعالى، فلذلك لم يكُنْ كفراً.

= أهليةُ النظر في مسائلِ التكفير، وفي غيرِها على أَصحِّ القولَيْن، وهو أنَّ الاجتهادَ لا يتبعَّضُ ولا تصحُّ له رُتبةٌ حتى يُحصِّلَ جميعَ العلوم المُشْتَرطةِ في الاجتهادِ على الكمال، وإن أراد مَنْ لم يُحصِّل رُتْبَةَ الاجتهادِ ممن يُطلقُ عليه اسمَ الفقيه بضَرْبٍ من التوسُّع، أو المَجازِ، فلا اعتبارَ بهم.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جميعُ ما قاله في ذلك إحالةٌ على مستحيلٍ عادةً، وهو كَمالُ استقراءِ أقوالِ جميع علماء الإسلام. ثم يُقالُ له: لا بُدَّ للعلماءِ الذين أشار إلى استقراء أقوالهم من العِلمِ بفارقٍ يُفَرِّقُ به كلُّ واحدٍ منهم بين أدنى رُتَبِ الكُفر، وأعلى رُتَب الكبائر، فما المانعُ لهذا المتعلِّم أن يتعلَّمه حتى لا يحتاجَ إلى استقراءِ أقوالهم؟ وبالجملةِ لم يأتِ في هذا الفصلِ إلا بإحالةٍ على جَهالة.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: أغفلَ الوصفَ المُفرِّقَ، فعَسُرَ عليه الفرقُ. والوصفُ المُفرِّقُ أنَّ سجودَ مَنْ سَجَدَ للأصنام لم يسجُدْ لها لمجرَّدِ التذلُّلِ والتعظيم، بل لذلك مع اعتقادِ أنها آلهةٌ، وأنها شركاءُ الله تعالى، ولو وقع مِثلُ ذلك مع الوالد، أو العالِم، أو الوليِّ، لكان ذلك كُفراً لا شكَّ فيه. وأما إذا وقع ذلك، أو ما في معناه مع الوالدِ لمجرَّدِ التذلُّلِ والتعظيمِ لا لاعتقادِ أنه إلهٌ وشريكٌ لله عز وجل، فلا يكون كُفْراً وإن كان ممنوعاً سَدّاً للذريعة.

قلتُ: وكذلك السجودُ للصنَّم، فقد كانوا يقولون: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣] فقد صَرَّحوا بقَصْدِ التقرُّبِ إلى الله تعالى بذلك السجود.

فإنْ قُلْتَ: الله تعالى أمر بتعظيمِ الآباء، والعلماءِ ولم يأمُرْ بتعظيمِ الأصنام، بل نهى عنه، فلذلك كان كفراً.

قلتُ: إنْ كان السجودانِ في هاتين المسألتين متساويَيْن في المفسدة، ٥٧/ب استحالَ في عادةِ الله أن يأمرُ بما هو كفر في بعضِ/ المواطن لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، أي: لا يَشْرَعُه ديناً، ومعناه: أنَّ الفعلَ المُشْتملَ على فسادِ الكُفر لا يُؤْذَنُ فيه، ولا يُشْرَعُ، فلا يقالُ: إنَّ الله تعالى شَرَع ذلك في حَقِّ الآباءِ والعلماءِ دون الأصنام، وحقيقةُ الكُفر في نفسهِ معلومةٌ قبل الشريعةِ، وليست مستفادةً من الشرعِ، ولا تبطلُ حقيقتُها بالشريعة، ولا تصيرُ غيرَ كُفرٍ، فحينئذٍ الفَرْقُ مُشْكِلٌ، وقد كان الشيخُ عز الدين بن عبد السلام يستشكلُ هذا المقام ويُعظمُ الإشكالَ فيه(١).

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: إغفالهُ ما نبَّهْتُ عليه أَوقَعَه في هذا الخَبال، وعَظَّمَ عنده وعند شيخه أمْرَ الإِشكال، وقد تبيَّن الحقُّ في ذلك على الكمال، والحمدُ لله الواقي من الضلال. انتهى كلامُ ابنِ الشاط.

وقد أجاب ابن حجر الهَيْتمي (٩٧٤هـ) في «الإعلام بقواطع الإسلام»: ٢٠ على هذا الاستشكال بأنَّ الوالد وردت الشريعةُ بتعظيمه، بل ورد شرعُ غيرنا بالسجودِ للوالد كما في قوله تعالى: ﴿وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًا﴾ [يوسف: ١٠٠]، بناءً على أنَّ المراد بالسجودِ ظاهرُه، وهو وضعُ الجَبْهةِ كما مشى عليه جَمْعٌ، وأجابوا بأنه كان شرعاً لمنْ قَبْلَنا، ومشى آخرون على أنَّ المرادَ به الانحناء، وعلى كلٍ فهذا الجنسُ قد ثبت للوالدِ ولو في زمنٍ من الأزمانِ، وشريعةٍ من الشرائع، فكان شُبْهةً دارئةً لكُفرِ فاعله، بخلافِ السجودِ لنحوِ الصنمِ أو الشمسِ، فإنَّه لم يَرِدْ هو ولا ما يشابهُه في=

المسألةُ الثانية: نِسبةُ الأفعالِ إلى الكواكب، فيها أقسام:

أحدُها: أن يُقال: إنَّها مُدَبِّرةُ العالم ومُوجِدةٌ لما فيه ولا شيءَ وراءها، ولا خفاءَ أنَّ هذا كفر[١].

وثانيها: أن يُقالَ: إنها فاعلةُ الآثارِ في هذا العالم، واللهُ سبحانه وتعالى هو المؤثِّرُ الأعظمُ معها، وتكونُ نسبتُها لأَفعالِها كنِسبة الحيوانِ إلى أفعالهِ على رأيِ المعتزلة، وقد قالت المعتزلةُ: إنَّ كلَّ حَيوانٍ يُوجِدُ أَفعالَه بقُدْرتهِ مستقلاً دون الله تعالى، وإنَّ قُدرةَ الله تعالى لا تتعلَّقُ بمَقْدوره[٢]، فالقائل بأنَّ الكواكب كذلك فهل لا نُكفِّرُه كَما أنَّا لا نكفِّرُ

= التعظيم في شريعةٍ من الشرائع، فلم يكن لفاعلِ ذلك شبهةٌ لا ضعيفةٌ ولا قويةٌ، فكان كافراً، ولا نَظَرَ لقَصْدِ التقرُّبِ فيما لم تَرِد الشريعةُ بتعظيمه بخلافِ من وردَتْ بتعظيمه، فاندفع الاستشكالُ، واتَّضح الجوابُ عنه كما لا يخفى.

(١) صحَّحه ابنُ الشاط، وبهذا قال ابن حزمٍ في «الفِصَل في المِلَل والأهواء والنِّحَل» ١٤٨/٥ وجعل القائلين بذلك كفَّاراً مشركين قد حلَّت دماؤهم وأموالُهم بإجماع الأُمَّة، وأنَّهم الذين عناهم رسولُ الله ﷺ بقوله في الحديث القدسي: «أصبَح من عبادي مؤمنٌ بي وكافرٌ. فأما مَنْ قال: مُطِرنا بفَضْلِ الله ورحمته، فذلك مؤمنٌ بي كافرٌ بالكوكب، وأمَّا مَنْ قال: مُطِرنا بنَوْءِ كذا وكذا، فذلك كافرٌ بي مؤمن بالكوكب» أخرجه البخاري (١٤٧) ومسلم (٧١) قال المازريُّ في «المُعْلم» ٢٠٠/١: هذا يُحملُ على أنَّ المرادَ به تكفيرُ من اعتقد أنَّ المطرَ من فِعْل الكوكب وخَلْقه دون أن يكونَ خَلْقاً لله سبحانه كما يقول بعضُ الفلاسِفة من أنَّ الله سبحانه لم يخلق إلَّا شيئاً واحداً، وهو العقلُ الأول عندهم، وكان عن العقلِ الأولِ غيرُه، وهكذا عن واحدٍ آخَرَ إلى أن كان عن كلِّ فَلَكٍ ما تحته حتى ينتهيَ الأمرُ إلى الأمطارِ وإلينا، في تخليطٍ طويلٍ.

(٢) انظر «شرح الأُصول الخمسة»: ٣٢٣ فما بعدها للقاضي عبد الجبار المعتزلي، وللردِّ على مذهب المعتزلة انظر «شرح العقيدة الطحاوية»: ٦٣٩ لابن أبي العزِّ الحنفي.

المعتزلةَ على الصحيحِ من مذاهب العلماء، وأنَّ أَهلَ القِبْلةِ لا يكفُرُ أحدٌ منهم؟ وهذا القولُ كان يختارُه الشيخُ عز الدين بن عبد السلام(١)، أَو نقولُ بالفَرْقِ(٢) بين الكواكبِ والحيوانات، فلا يكفُر مُعْتقِدُ أنَّ الإنسان وغيرَه من الحيوان يخلقُ أفعالَه، لأنَّ التذلُّلَ والعبوديةَ ظاهرةٌ عليه، فلا يحصُلُ من ذلك كبيرُ اهتضامٍ لجانبِ الربوبية، ويكفُرُ مُعْتقِدُ أنَّ الكواكبَ فَعَّالةٌ فِعلاً حقيقياً، لأنَّها في العالم العلوي، وأحوالَها غائبةٌ عن البشر، فربَّما أدى ذلك إلى اعتقادِ استقلالها، وفَتْحِ بابِ الكُفر المُجْمَعِ عليه والضلالِ، وهذا كان يقولُ بعضُ الفقهاءِ المُعاصرين للشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله تعالى(٣).

وثالثها: أن يقال: إنها فاعلةٌ فِعلاً عادياً، وأنَّ الله تعالى أجرى عادتَه أن يخلقَ عندها إذا تشكَّلت بشكلٍ مخصوصٍ في أفلاكِها وتكون في أحوالها، وربطَ الأسبابَ بها كحالِ الأدوية والأغذية في العالم السُّفْلي باعتبارِ الربطِ العاديِّ لا الفعلِ الحقيقي، وهذا القسمُ لم أرَ أحداً كَفَّر به، بل أثَّمَ وخَطَّأ فقط بناءً على أنَّ الاستقراءَ لم يدلَّ على ذلك، بل لو كان

(١) وهو قولُ ابن حزمٍ والمازريِّ كذلك.

(٢) في الأصل: الفرق، ولعلَّ الصواب ما أثبتناه.

(٣) قوله: «وثانيها أن يقال... إلى قوله: رحمه الله تعالى» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: الصحيحُ أنَّ منْ قال: للكواكبِ فِعْلٌ على الحقيقة، أنَّ قولَه ذلك خطأٌ، وكذلك قولُ من قال: إنَّ للإنسانِ أو غيرِه من الحيوانِ فِعْلاً على الحقيقة، ومَن اعتقدَ شيئاً من ذلك لم يعرفْ قطُّ فرقاً ما بين الرب والمربوبِ، والخالقِ والمخلوق، فإنَّ الله تعالى هو الخالقُ على الحقيقة لا خالقَ سواه، لكنَّه من نَسَبَ الفِعلَ الحقيقيَّ إلى الكواكبِ، فذلك كُفرٌ، ومَنْ نَسَبه إلى الإنسانِ، ففيه الخلافُ: هل هو كُفرٌ أو ضَلالة؟

وقوعُ ذلك معها أكثرياً غالباً كالأدويةِ أمكَنَ اعتقادُ ذلك وجوازهُ شَرعاً، لكن وجَدْنا العادةَ غيرَ منضبطةٍ في ذلك، ولا هي أكثريةٌ، فكان اعتقادُ ذلك خطأً/ كمن اعتقدَ أنَّ عَقَّاراً معيناً يُبْرِئهُ من الحُمَّى، ولم تدلَّ التجربةُ ٥٨/أ فيه على ذلك، فإنّ هذا الاعتقادَ يكونُ خطأً[١].

(١) علّق ابنُ الشاط على القسم الثالث بقوله: هذا القولُ وإن لم يكن كفراً ولا صواباً، فليس بخطإٍ فقط، بل خطأٌ لعدم تحقُّق الارتباطِ، وممنوعٌ لسدِّ الذريعةِ، والله أعلم.

الفرقُ الخامسُ عَشَرَ

بين قاعدةِ الأمرِ المُطلق، وقاعدةِ مُطْلَقِ الأَمر، وكذلك الحَرَجِ المطلقِ، ومُطْلَقِ الحرج، والعِلمِ المُطلق، ومُطْلق العلم، والبَيْعِ المطلق، ومُطْلَق البيع، وجميعِ هذه النظائر من هذه المادةِ، فالقاعدتان مفترقتان في جميع هذه النظائر

وتقريرُه أن نقول: إذا قلنا: البيعُ المُطْلَقُ، فقد أدخَلْنا الألفَ واللامَ على البيع، فحصل بسبب ذلك العمومُ الشاملُ لجميعِ أفرادِ البيع بحيثُ لم يَبْقَ بيعٌ إلّا دخلَ فيه، ثم وصفناه بعد ذلك بالإطلاقِ، بمعنى أنَّه لم يُقيَّدْ بقَيْدٍ يُوجبُ تَخْصيصَه، مِن شرطٍ، أو صِفَةٍ، أو غيرِ ذلك من اللواحقِ للعمومِ مما يوجب تخصيصَه، فيبقى على عمومِه، فيتَحَصَّل أنَّ البيعَ المُطلقَ لم يدخُلْه تخصيصٌ مع عُمومه في نَفْسِه[1].

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك مبنيٌّ على أنَّ الألفَ واللام الداخلتَيْن على أَسماءِ الأجناس تقتضي العمومَ الاستغراقيَّ، وفي ذلك خلافٌ، وكان حقُّه أن يُفَصِّلَ، فيقولَ: إذا قال القائلُ: الأَمرُ المطلقُ، فلا يخلُو أن يُريدَ بالألفِ واللام العهدَ في الجنس، أو يُريدَ بهما العمومَ والشُّمولَ، فإن أرادَ الأَولَ، فقوله: الأمرُ المطلقُ ومُطْلَقُ الأمر سواءٌ، وإن أرادَ الثاني على رأيِ مَنْ أثبتَه، فليسا سواءً، بل الأَمرُ المُطْلقُ للعمومِ، ومُطْلقُ الأمرِ ليس كذلك. ولقائلٍ أن يقول: كما يصحُّ أن تكونَ الألفُ واللامُ في الأمرِ الموصوفِ بالمطلقِ للعمومِ، كذلك يصحُّ أن يكونا في الأمرِ المضافِ إلى المُطْلقِ، فيؤولُ الأمرُ إلى أنه يسوغُ في الأمرِ المُطلقِ أن يكونَ للعمومِ، وأنْ لا يكونَ للعمومِ، ويسوغُ في مُطْلقِ الأمرِ أن يكون للعموم وأن لا يكون، ويقعُ الفرقُ بالقرائنِ المقالية أو الحالية.

أما إذا قُلْنا: مُطْلَقُ البيعِ، فقد أشَرْنا بقولِنا: «مطلق»، إلى القَدْرِ المُشْتَرَكِ بين جميعِ البِياعاتِ، وهو مُسمَّى البيعِ الذي يصدُقُ بفَرْدٍ من أفرادِه، ثمَّ أَضَفْنا هذا المُطلقُ المشارُ إليه إلى البيعِ ليتميَّزَ عن مُطلقِ الحَيَوان ومُطْلقِ الأمر، ومُطلقاتِ جميع الحقائقِ، فأَضَفْناه للتمييزِ فقط، وهو المُشْتَرَكُ خاصَّةً الذي يَصدُقُ بفردٍ واحدٍ من أفراد البيع[1]، فظهرَ الفرقُ بين البيع المُطْلق ومُطْلقِ البيع، وبه يصدُقُ قولُنا: إنَّ مُطْلَقَ البيعِ حلالٌ إجماعاً، والبَيْعَ المُطْلقَ لم يثبُتْ فيه الحِلُّ بالإجماع، بل بَعْضُ البِياعاتِ حرامٌ إجماعاً، ويصدُقُ أنَّ زَيْداً حصلَ له مُطلقُ المالِ ولو بفَلْسٍ، ولم يحصُلْ [له] المالُ المطلقُ، وهو جميعُ ما يُتَموَّلُ من الأموالِ التي لا نهايةَ لها، وكذلك مُطلقُ النعيمِ، والنعيمُ المطلق، فالأولُ حاصلٌ دون الثاني، ويُعلمُ بذلك الفرقُ في بقية النظائر[2].

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذكر أحدَ المَقْصِدَيْن هنا، وذكر في الأَولِ نَقيضَه لا نظيره، فاقتضى ذلك فَرْقاً بينهما، ولو ذكر في الأول والثاني النظيرين لم يَقْتَضِ ذلك فَرْقاً.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لمَّا ذكر النقيض مع نقيضه، استمرَّ له ذلك، ولو ذكر النظيرَ مع نظيرِه لكان المعنى واحداً، ولم يستمرَّ له التغايرُ في الأحكام.

الفرقُ السادسَ عَشَرَ
بين قاعـدةِ أدلَّةِ مشروعيـةِ
الأحكام وبين قاعدةِ أدِلَّة وقُوعِ الأحكام

فأدِلَّةُ مشروعيةِ الأحكام محصورةٌ شَرعاً تتوقَّفُ على الشارع، وهي نَحْوُ العشرين، وأدلَّةُ وقوعِ الأحكام، هي الأَدِلّةُ الدالّةُ على وقوعِ الأحكام، أي: وُقوعِ أسبابِها، وحصولِ شروطِها، وانتفاءِ موانعها.

فأدِلةُ مشروعيتِها: الكتابُ، والسُّنَّةُ، والقِياسُ، والإجماعُ، والبراءةُ الأصلية، وإجماعُ المدينة، وإجماعُ أهلِ الكوفة على رأي، والاستحسانُ، والاستصحابُ، والعِصْمَةُ، والأَخْذُ بالأَخفِّ، وفِعْلُ الصحابيِّ، وفِعْلُ أبي بكرٍ وعُمَر، وفِعْلُ الخلفاءِ الأربعةِ، وإجماعُهم، والإجماعُ السُّكوتيُّ، وإجماعٌ لا قائلَ بالفَرْقِ [فيه]، وقياسٌ لا فارِق، ونَحْوُ ذلك مما قُرِّرَ في /٥٨ أُصولِ الفقه/ وهي نحوُ العشرين يتوقَّفُ كلُّ واحدٍ منها على مُدْرَكٍ شَرْعيٍّ يدلُّ على أنَّ ذلك الدليلَ نصَبه صاحبُ الشرع لاستنباطِ الأحكام(١).

وأمَّا أدِلَّةُ وُقوعِها فهي غيرُ منحصرةٍ؛ فالزوالُ مثلاً دليلُ مشروعيتهِ سبباً ووجوبِ الظُّهْرِ عنده قولهُ تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، ودليلُ وقوعِ الزوالِ وحصولهِ في العالم الآلاتُ الدالَّةُ عليه، وغيرُ الآلات كالإسطرلاب، والميزان، ورُبعِ الدائرة، والشكازيةِ، والزَّرقاليةِ، والبنكامِ، والرخامةِ البسيطة، والعيدانِ المركوزة في

---

(١) واضحٌ أنَّ القرافيَّ قد استقصى جميع مدارك الفقهاءِ على اختلافِ مذاهبهم، وإلاّ فالأُصولُ المتَّفق عليها هي أقلُّ بكثيرٍ ممَّا ذكره.

الأرض، وجميعِ آلات الظلال، وجميعِ آلاتِ المياه وآلاتِ الظِّلال كالطنجهارةِ وغيرِها من آلاتِ الماء وآلاتِ الزمان[1]، وعَدَدَ تنفُّسِ الحيَوان إذا قُدِّرَ بقدرِ الساعات، وغيرِ ذلك من الموضوعاتِ والمخترعاتِ التي لا نهايةَ لها، وكذلك جميعُ الأسبابِ والشروط والموانع لا تتوقَّفُ على نَصْبٍ من جهَةِ الشرع، بل المتوقِّفُ هو سَبَبيَّةُ السببِ، وشَرْطيَّةُ الشرط، ومانِعيَّةُ المانع، أمَّا وقوعُ هذهِ الأمورِ فلا يتوقَّفُ على نَصْبٍ من جهة صاحبِ الشرع، ولا تنحصرُ تلك الأدِلَّةُ في عددٍ، ولا يُمْكِنُ القضاءُ عليها بالتناهي[2].

---

(١) للاطلاع على معاني هذه الآلات وآليّات عملها ومدى إسهام علماء الفلك المسلمين في تطويرها، انظر «تاريخ العلم عند العرب»: ١٤٨-١٥٥ للدكتور عبد الله العمري، و«تراث الإسلام» ٢/ ٢٠٥ تصنيف شاخت وبوزورث، ترجمة د. حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، و«حضارة العرب» لغوستاف لوبون، ترجمةعادل زعيتر، فصل «علم الفلك عند العرب»: ٤٥٦. ولمعرفة ما احتفَّ بهذا العلمِ من الأخطاءِ انظر «مفتاح دار السعادة» ٢/ ٢١٤-٢٢٣ لابن القيم.

(٢) صحَّح ابنُ الشاط كلامَ القرافيِّ في الفرق السادس عشر.

الفَرْقُ السابعَ عَشَرَ
بين قاعدةِ الأدِلَّةِ، وبين قاعدةِ الحِجاج

أمَّا الأدِلَّةُ فقد تقدَّمَتْ، وتقدَّمَ انقسامُها إلى أدِلَّةِ المشروعيةِ، وأدِلَّة الوقوع.

وأمَّا الحِجاجُ فهي ما يقضي به الحُكَّام ولذلك قال عليه السلام: «ولعلَّ بعضَكم أن يكونَ ألْحَنَ بحُجَّتهِ من بعضٍ فأقضي له على نَحْوِ ما أسمَع»[1] فالحِجاجُ تتوقَّفُ على نَصْبٍ من جهةِ صاحبِ الشرع، وهي: البَيِّنةُ، والإقرارُ، والشاهدُ واليَمينُ، والشاهدُ والنُّكولُ[2]، واليَمينُ والنُّكولُ، والمرأتانِ واليمينُ، والمَرأتان والنُّكـولُ، والمرأتانِ فيما يختصُّ بالنساء، وأربعُ نِسْوةٍ عند الشافعيِّ، وشهادةُ الصبيان ومُجَرَّدُ التحالفِ عند مالك، فيَقْتَسِمان بعد أَيْمانِهما عند تساويهما عند مالك، فذلك نَحْوُ عَشرةٍ من الحِجاج هي التي يقضي بها الحُكامُ، فالحِجاجُ أقلُّ من الأدلَّةِ الدالَّةِ على المشروعية، وأدِلَّةُ المشروعيةِ أقلُّ من أدلَّةِ الوقوع كما تقدَّم.

فائدة: هذه الثلاثةُ الأنواعِ موزَّعةٌ في الشريعةِ على ثلاثِ طوائفَ: فالأدِلَّةُ يعتمدُ عليها المجتهدون، والحِجاجُ يعتمدُ عليها الحُكَّامُ، والأسبابُ يعتمدُ عليها المكلَّفون، كالزوالِ ورُؤية الهلال ونحوِهما.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٩٦٧)، ومسلم (١٧١٣) من حديثِ أُمِّ سلمة رضي الله عنها.

(٢) وهـو امتناعُ من توجَّهت عليه اليمين من الحَلِفِ انظر «أدب القاضي» ١/ ٢٧٥ لابن القاصِّ الشافعيِّ، و«أدب القاضي»: ١٧٤ للخصاف بشرح الحسام الشهيد الحنفي.

الفرقُ الثامنَ عَشَرَ
بين قاعدةِ ما يُمكنُ أن يُنْوَى قُرْبةً، وقاعدةِ ما لا يُمكِنُ أن يُنْوى قُرْبةً

ما لا يُمْكِنُ/ أنْ يُنوىٰ قِسْمان: ٥٩/أ

أحدُهما: النظرُ الأولُ المُفْضي إلى العلمِ بثُبوتِ صانعِ العالَم، فإنَّ هذا النظرَ انعقدَ الإجماعُ على أنَّه لا يُمكنُ أن يُنْوىٰ التقرُّبُ به، فإنَّ قَصْدَ التقرُّبِ إلى الله تعالى بالفِعْلِ فَرْعُ اعتقادِ وجودِه، وهو قبلَ النظرِ الموصلِ لذلك لا يَعْلَمُ ذلك، فتعذَّرَ عليه القصدُ للتقرُّب، وهو كمَنْ ليس له شعورٌ بحُصولِ ضيفٍ، كيف يُتَصَوَّرُ منه القصدُ إلى إكرامه، فالنظرُ الأَوَّلُ يستحيلُ فيه قصدُ القُرْبة[1].

وثانيهما: فِعْلُ الغيرِ تمتنعُ النيَّةُ فيه، فإنَّ النيَّةَ مُخَصَّصةٌ للفعلِ ببعضِ جِهاته من الفَرْضِ والنَّفل وغيرِ ذلك من رُتَبِ العبادات، وذلك يتعذَّرُ على الإنسانِ في فِعْلِ غيرِهِ، بل إنما يتأتَّى ذلك منه في فِعْلِ نفسه[2]، وما عدا هذين القِسْمَيْن تُمْكِنُ نيته، ثم الذي تُمْكِنُ نِيَّتُه منه ما شُرِعَتْ فيه النيةُ، ومنه ما لم تُشْرَعْ فيه النيةُ، فانقسمَت الشريعةُ بعد ذلك إلى مطلوبٍ وغيرِ مطلوب، فغيرُ المطلوبِ لا يُنْوى من حيثُ هُو غيرُ مطلوبٍ، بل

---

(١) صحَّح ابن الشاط كلام القرافيِّ في هذا القِسم.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يخلُو أن يُريدَ أنَّ نيةَ فعلِ الغيرِ تمتنعُ عقلاً، أو عادةً، أو شرعاً. أمَّا عقلاً أو عادةً، فلا وَجْه للامتناعِ، وأما شَرْعاً، فالظاهرُ من جوازِ إحجاجِ الصبيِّ أنَّ الوليَّ يَنوي عنه، وكذلك في جوازِ ذبيحةِ الكتابيِّ نائباً عن المسلم.

يُقْصَدُ بالمُباح التقوِّي على مطلوبٍ كما يُقْصَدُ بالنومِ التقوِّي على قيامِ الليل، فمن هذا الوجه تُشْرَعُ نِيَّتُه لا مِن جهة أنَّه مباح(١).

والمطلوبُ في الشريعةِ قِسْمان: نواهٍ، وأوامرُ، فالنواهي لا يُحْتاجُ فيها إلى النيةِ شرعاً، بل يَخرجُ الإنسانُ من عُهْدةِ المنهيِّ عنه بمُجَرَّدِ تَرْكه، وإنْ لم يشعُرْ به، فَضْلاً عن القصدِ إليه. نعم إنْ نَوى بتَرْكِها وَجْه الله العظيم حَصَل له الثوابُ، وصارَ التركُ قُرْبةً.

أما الأوامرُ فقِسْمان أيضاً:

منها ما تكونُ صُوَرُ أفعالِها كافيةً في تحصيلِ مصالِحِها، فلا يُحتاجُ إلى النيّةِ، كدَفْعِ الدُّيون ورَدِّ الغُصوبِ، ونفقاتِ الزوجاتِ والأقاربِ، وعَلَفِ الدواب، ونحوِ ذلك، فهذا القِسْمُ مستغنٍ عن النيّةِ شَرْعاً، فمن دَفَعَ دَيْنَه غافِلاً عن قصدِ التقرُّبِ أجزأ عنه، ولا يفتقِرُ إلى إعادتهِ مرَّةً أخرى. نعم إن قصدَ في هذه الصُّوَرِ كُلِّها امتثالَ أمرِ الله تعالى حصلَ له الثوابُ وإلَّا فلا(٢).

القسمُ الثاني: ما لا تكونُ صورةُ فِعْلهِ كافيةً في تحصيلِ مصلحتهِ، فهذا القِسمُ هو المحتاجُ إلى النيةِ، كالعباداتِ، فإنَّ الصلاةَ شُرِعَتْ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح، وكذلك قوله: والمطلوبُ في الشريعة إلى قوله: وصار التَّرْكُ قُرْبَةً.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على القسم الأول من الأوامرِ بقوله: قوله في هذا القِسم: «فلا يُحتاجُ إلى النية» يعني أنه إذا عَرِيَ عن نيّةِ التقرُّبِ مع أنه نوى أداءَ دَيْنهِ كفاه ذلك في الخروجِ من عُهْدَةِ الأمر، ولم يتوجَّه عليه الطلبُ به بعدُ لا في الدنيا ولا في الآخرة، لكنه لا يُثابُ حتى ينويَ التقرُّبَ إلى الله تعالى بأداءِ دَيْنِهِ، وهذا الذي قاله عندي فيه نظرٌ، فإنه لا مانعَ من أن يُثابَ في هذهِ الصورةِ، ويكفيه من النيةِ كونُه قصَد أداءَ دَيْنهِ، والله تعالى أعلم. وما قاله في القِسمِ الثاني صحيح.

لتعظيمِ الربِّ تعالى وإجلالهِ، والتعظيمُ إنَّما يحصُلُ بالقَصْدِ؛ ألا ترى أنك لو صنعْتَ ضيافةً لإنسانٍ، فأكلَها غيرُه من غيرِ قَصْدِك، لكُنْتَ معظِّماً للأولِ دونَ الثاني بسببِ قَصْدِك، فما لا قَصْدَ فيه، لا تعظيمَ فيه، فيلزَمُ أنَّ العباداتِ كُلَّها/ يُشْتَرطُ فيها القَصْدُ، لأنَّها إنما شُرِعَتْ لتعظيمِ الله تعالى، فهذا ضابطُ ما يُمكنُ فيه النيةُ، وما لا يُمكنُ، وضابطُ ما يُحتاج إلى النية ممَّا يُمكن، وما [لا] يَحْتاجُ شرعاً، وهذه المباحثُ مُسْتَوْعَبَةٌ في كتابِ «الأُمنِيَّة في إدراك النية»[1]، ومبسوطةٌ أكثرَ من هذا، وهناكَ مسائلُ من هذا الباب كثيرةٌ، وها أنا أُذيِّلُ هذا الفرقَ بأربعِ مسائل: ٥٩/ب

المسألةُ الأولى: تقدَّمَ أنَّ الإنسانَ لا ينوي إلا فِعْلَ نفسهِ، وما هو مُكْتَسَبٌ له، وذلك يُشْكِلُ بأننا ننوي الفَرْضَ والنَّفْلَ مع أنَّ فَرضيَّةَ الظُّهْرِ مثلاً، ونَفْلِيَّةَ الضحى ليستا من فِعْلِنا، ولا من كَسْبِنا، بل حُكْمان شرعيان، والأحكامُ الشرعية صِفةُ الله تعالى وكلامُه، ليست مفوَّضةً للعبادِ، فكَيفَ صحَّتِ النيَّةُ في الأحكام؟

والجوابُ عنه: أنَّ النيَّةَ تتعلَّقُ بغير المُكْتسِبِ تَبَعاً للمُكْتَسِب، أمَّا استقلالاً فلا[2]، وبهذا نُجيبُ عن سؤالٍ صعبٍ، وهو: أنَّ الإمامَ ينوي

---

(١) «الأمنية في إدراك النية»: ٢٧.

(٢) قولهُ: «المسألة الأولى... إلى قوله: أمَّا استقلالاً فلا» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ماذا يريدُ بقوله: إنَّا ننوي الفَرْضَ والنَّفْلَ؟ أيُريدُ أنَّا نقصدُ جَعْلَ الفَرْضِ فَرْضاً، والنَّفْلَ نَفْلاً، أم يُريدُ أنَّا نقصدُ إيقاعَ الصلاةِ التي هي فرضٌ، أو الصلاةِ التي هي نَفْلٌ؟ فإنْ أرادَ الأوَّلَ، فذلك ليس لنا، ولا أُمِرنا بأن نَنْوِيه، ولا يصحُّ ذلك لا بحُكْم التَّبَعِ، ولا بغيرِ ذلك من الوجوه، وإن أرادَ أنَّا نقصدُ إيقاعَ الصلاةِ التي هي فرضٌ، أو نَفلٌ، فليس في هذا تُعَلَّقُ نيَّتُنا بالفَرْضِيَّةِ والنَّفْلية، وإنما تعلَّقت بالصلاةِ التي من صِفتِها الفَرْضيةُ أو النفلية، وذلك الذي هو من فِعلِنا وأُمِرْنا بأن نَنْوِيَه.

الإمامةَ في الجُمعةِ وغيرِها مع أنَّ فِعْل الإمامَ مساوٍ لفعلِ المُنفردِ، وإذا لم تكُن الإمامةُ فِعْلاً زائداً، فهذه نِيَّةٌ بلا مَنْوِيٍّ، فلا تُتَصَوَّرُ؟

والجوابُ عنه: أنَّ مُتعلِّقَ النيةِ كَوْنُه مقتدىً به، وهذا وإن لم يكُن من فِعله، لكنْ صَحَّت نِيَّتُه تَبَعاً لما هو من فِعله[1].

المسألةُ الثانية: كثيرٌ من الفقهاءِ يعتقدُ أنَّ الذي نَسيَ صلاةً من الخمس، وشَكَّ في عَيْنِها فإنه يُصَلِّي خمساً، فيقول: هذا متردِّدٌ في نِيَّتِهِ، ولا تصحُّ النيةُ في التردُّد، فتكون النيةُ هٰهُنا مستثناةً من القاعدة، وليس كما قالوا، بل الشكُّ نَصَبَه الشارعُ سَبَباً لإيجابِ خمسِ صلوات، فهو جازمٌ بوجوبِ الخَمْسِ عليه لوجودِ سَببِها الذي هو الشكُّ[2].

المسألةُ الثالثة: النيةُ لا تحتاجُ إلى نيةٍ، قال جماعةٌ من الفضلاء: لئلاَّ يلزمَ التسلسلُ، ولا حاجةَ إلى التعليلِ بالتسلسلِ، بل النيةُ من القاعدةِ المتقدمةِ وهي أنَّ صورتَها كافيةٌ في تحصيلِ مصلحتِها، لأنَّ مصلحتَها التميزُ، وهو حاصلٌ بها سواءٌ قُصِدَ ذلك أو لم يُقْصَدْ، فاستغنت عن النية[3].

المسألةُ الرابعة: قال بعضُ الفقهاءِ: إذا قصدَ الإنسانُ صلاةَ الظُّهْرِ مثلاً، فإذا قال في نفسه: نويتُ فَرْضَ صلاةِ الظهر مثلاً، خرجَتْ سُنَنُ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: أليس تَعْيينُه نَفْسَه للاقتداء به، وتقدُّمُه لذلك من فِعْلهِ؟ فذلك هو مُتعلِّقُ نِيَّتِه، وسَهُلَتْ الصعوبةُ، والحمدُ لله.

(٢) صحَّح ابن الشاط هذه المسألة الثانية.

(٣) علَّق ابن الشاط على المسألة الثالثةِ بقوله: لقائلٍ أن يقولَ: لا يلزَمُ التسلسلُ، لأنَّه إذا نوى إيقاع صلاة الظهر مثلاً لا بُدَّ له أنْ يَنْوِيَ امتثالَ أمرِ الله تعالى في إيقاع الصلاة منويةً، فإنَّ النيةَ في الصلاةِ مشروعةٌ شَرْعاً في صحَّتِها، ولم يُشْرَعْ له أنَ ينويَ نيةَ الامتثالِ حتى يلزَمَ التسلسلُ، وعلى ذلك لا يصحُّ قوله هو: إنَّ النية لا تحتاج إلى النية، والله أعلم.

صلاةِ الظهر عن أنْ تكون مَنْوِيَّةً، فلا يُثابُ عليها، وما قاله أحد، فيتعيَّنُ عليه حينئذٍ أن يقصِدَ لما في الظهر من فَرْضٍ فيَنْويه، وإلى ما فيه من سُنَّةٍ فينويه حتى يُبْرِيء ذِمَّتَه بالأول، ويُثاب بالثاني، ولم يقُلْ أحدٌ باشتراطِ نِيَّتَيْن، فما الجوابُ عنه؟

١/٦٠ والجوابُ: أن ينويَ/ فَرْضَ صلاةِ الظُّهْرِ، أو صلاةَ الظُّهْرِ، وتكفي هذه النيةُ المُجْمَلةُ في انسحابِها على فروضِ الصلاة وسُنَنِها، فإنَّ الشرعَ لم يشتَرِط التفصيلَ في النية، ولذلك إنَّه لا يلزَمُه أنْ ينويَ عددَ السجداتِ وغيرَها من أجزاءِ الصلاة، بل يكتفي بانسحابِ النية على ذلك على وَجْه الإجمال[1].

(١) صحَّح ابن الشاط كلام القرافي في المسألة الرابعة.

الفرقُ التاسعَ عَشَرَ
بين قاعدَتي ما تُشْرَعُ فيه البَسْمَلَةُ، وما لا تُشْرَعُ فيه البسملة

أفعالُ العبادِ ثلاثةُ أقسام: منها ما شُرِعَتْ فيه البَسْمَلَةُ، ومنها ما لا تُشْرَعُ فيه البَسْمَلة، ومنها ما تُكْرَهُ فيه.

فالأولُ: كالغُسْلِ، والوُضوءِ، والتَّيمُّمِ على الخلاف، وذَبْحِ النُّسُكِ، وقراءةِ القرآن، ومنه مباحاتٌ ليست بعباداتٍ كالأَكلِ، والشُّربِ، والجماع.

والثاني: كالصلواتِ، والأذانِ، والحجِّ، والعُمرة، والأَذكارِ، والدُّعاءِ.

والثالثُ: المُحرَّمات، لأنَّ الغرضَ من التسميةِ حصولُ البَركة في الفعل المُبَسْمَلِ عليه، والحرامُ لا يُرادُ كَثْرتُه، وكذلك المكروهُ، وهذه الأقسامُ تتحصَّلُ من تفاريعِ أبوابِ الفقه في المذهب.

فأما ضابطُ ما تُشْرَعُ فيه التسمية من القُرُباتِ وما لم تُشْرَعْ فيه، فقد وقع البحثُ فيه مع جماعةٍ من الفضلاء، وعَسُرَ تحريرُ ذلك وضَبْطُه، وأنَّ بعضَهم قد قال: إنّها لم تُشْرَعْ في الأَذكارِ وما ذُكِر معها، لأنها بَرَكَةٌ في نفسها، فورد عليه قراءةُ القرآن، فإنَّها من أعظمِ البرَكات مع أنها شُرِعَت فيه، فالقصدُ من هذا الفرقِ بيانُ عُسْرِه، والتنبيهُ على طلبِ البَحْثِ عن ذلك، فإنَّ الإنسانَ قد يعتقدُ أنَّ هذا لا إشكالَ فيه، فإذا نُبِّه على الإشكالِ استفادَه، وحَثَّه ذلك على طلبِ جوابِهِ، والله تعالى خَلَّاقٌ على الدوام يهَبُ فَضْلَه لمن يشاءُ في أيِّ وقتٍ شاء(١).

---

(١) صحَّح ابن الشاط كلام القرافي في الفرق التاسعَ عَشر.

الفرقُ العشرون

بين قاعدةِ الصوم وقاعدةِ غيرِه من الأعمال الصالحة

ورد في الحديثِ الصحيحِ عن رسول الله ﷺ أنه قال: «كُلُّ عَمَلِ ابنِ آدَم له، إلّا الصومَ فإنّه لي وأنا أجزي به»(١)، فخصَّصَه صاحبُ الشرع بهذه الإضافةِ الموجبةِ للتشريفِ له على غيره، مع أنَّ الفتاوى على أنَّ الصلاةَ أفضلُ منه، وذلك في الحديث أيضاً، قال عليه الصلاة والسلام: «أفضَلُ أَعمالِكم الصلاة»(٢). وعن عُمر بنِ الخطابِ رضي الله تعالى عنه أنَّه كتب إلى عُمَّالِهِ: «إنَّ أهمَّ أَمْرِكم عندي الصلاةُ»(٣) الأثرُ المشهور، ومع ذلك فلا بُدَّ لهذهِ الإضافةِ والتخصيصِ من فارقٍ أوجَبَ ذلك، وذكر العلماءُ رضي الله عنهم فيه فُروقاً.

---

(١) أخرجه البخاري (١٩٠٤)، ومسلم (١١٥١)، وصحَّحه ابن حبَّان (٣٤٢٢) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) لم أهتدِ إليه بهذا اللفظِ، وثبت عند مسلم (٨٥) (١٤٠) من حديث عبد الله بن مسعود، عن النبيِّ ﷺ قال: «أفْضَلُ الأعمال ـ أو العمل ـ الصلاةُ لوَقْتِها، وبرُّ الوالدين».

وأخرج الحاكم ١/ ١٣٠ وصحَّحه، ووافقه الذهبي والبيهقيُّ في «السنن الكبرى» ١/ ٨٢، وفي «الشُّعب» (٢٧١٣) من حديث ثوبان.. أن رسولَ الله ﷺ قال: «استقيموا ولن تُحصوا، واعلموا أنَ خَيْرَ دينكم الصلاة، ولا يحافظُ على الوضوءِ إلّا مؤمن».

وهو في «سنن ابن ماجه» (٢٧٨) لكن في إسناده ليث بن أبي سُلَيْم، صدوق اختلط جدّاً، فلم يتميز حديثُه فترك، ولكنَّه يتقوى بما قبله.

(٣) أخرجه مالك في «الموطّأ» ١/ ٣٩، وهو في مصنَّف عبد الرزاق (٢٠٤٢)، و«السنن الكبرى» ١/ ٤٥١ للبيهقي.

أحدُها: أنه أمرٌ خَفِيٌّ لا يُمكنُ أن يُطَّلَعَ عليه، فلذلك نبَّه على شَرفهِ
٦٠/ب بخلافِ الصلاة والجهادِ وغيرِها، وورد عليه/ الإيمانُ والإخلاصُ وأعمالُ القلب الحَسَنةُ، كُلُّها خَفِيَّةٌ مع أنَّ الحديثَ تناولها بعُمومه.

وثانيها: أنَّ جَوْفَ الإنسانِ يبقى خالياً، فيحصُلُ تشبُّهٌ بصفةِ الربوبية، فإنَّ الصَمَدَ هو الذي لا جَوْفَ له على أحدِ الأقوالِ فيه(١)، ويَرِدُ عليه الاشتغالُ بالعلومِ، فإنَّ العِلْمَ من أجلِّ صفاتِ الربوبية، فمَنْ حَصَّله فقد حَصَلَ له شَبَهٌ عظيمٌ، وكذلك الانتقامُ من المجرمين، والإحسانُ إلى المؤمنين، وتعظيمُ الأولياءِ والصالحين، كلُّ ذلك إذا صدرَ من العبد كان فيه التخلُّقْ بأخلاقِ ربِّ العالمين، ومع ذلك فهو مُفَضَّلٌ عليها بعمومِ الحديثِ المتقدِّم.

وثالثها: أنَّه اختُصَّ بتَرْكِ الإنسانِ لشهواتهِ وملاذِّه في فَرْجهِ وفَمِه، وذلك أَمرٌ عظيمٌ يُوجبُ الثناءَ والتشريفَ بالإضافةِ المذكورة، ويَرِدُ عليه أنَّ الجهادَ أعظمُ في ذلك، فإنَّ الإنسانَ فيه مُؤْثِرٌ بمُهْجَتِهِ وجميع جَسَدهِ، وحياتِه، فيذهبُ جميعُ الشهواتِ تَبَعاً لذهابِ الحياة، وكذلك الحجُّ يتركُ فيه العبدُ المَخيطَ، والطيبَ، والتنظيفَ، ويفارقُ الأوطانَ والأوطارَ والأهلَ والأولادَ والإخوانَ، ويرتكبُ الأخطارَ في الأسفارِ، ومع ذلك [فهو] بجميعِ ذلك مُفَضَّلٌ عليه بعمومِ الحديث.

ورابعُها: أَنَّ جميعَ العباداتِ وقعَ التقرُّبُ بها لغيرِ الله تعالى إلاّ الصومَ، فإنه لم يُتَقَرَّبْ به لغيرِ الله تعالى، فلذلك خُصِّصَ بالإضافةِ،

---

(١) انظر «تفسير ابن كثير» ٨/ ٥٢٨ حيث استوعبَ أقوالَ أهلِ العلم في معنى «الصمد»، ثم نقل عن الإمامُ الطبراني في كتاب «السنَّة» له قوله: وكلٌّ هذه صحيحةٌ، وهي صفاتُ ربِّنا عزَّ وجلَّ، وهو الذي يُصْمَدُ إليه في الحوائج، وهو الذي قد انتهى سُؤددهُ، وهو الصمدُ الذي لا جَوْفَ له، ولا يأكلُ ولا يشربُ، وهو الباقي بعد خَلْقهِ.

وورِدَ عليه أنَّ الصومَ أيضاً وقعَ التقرُّبُ به إلى الكواكب، فيما يتعاناه أربابُ الاستخدامات للكواكب.

وخامسها: أنَّ الصومَ يوجبُ تَصْفيةَ الفِكْرِ، وصفاءَ العقل، وضَعْفَ القوى الشهوانية بسبب الجوع وقلَّةِ الغذاء، ولذلك قال عليه السلام: «لا تدخلُ الحِكْمَةُ جَوْفاً مُلِىء طعاماً»[1]، وفي حديثٍ آخرَ: «البِطْنَةُ تَذْهَبُ بالفِطْنَة»[2]، ولا شَكَّ أنَّ صفاءَ العقلِ وضَعْفَ الشهوةِ البهيميةِ مما يوجبُ حُصولَ المعارفِ الربانية، والأحوالِ السَّنِيَّة، وهذه مَزِيَّةٌ عظيمةٌ تُوجبُ التشريفَ بالإضافةِ المخصوصة، ويَرِدُ عليه أنَّ الصلاةَ ومناجاةَ الربِّ سبحانه وتعالى، والمراقبةَ له في ذلك، والتزامَ الأدبِ معه، والخضوعَ لديه مما يوجبُ حصولَ المعارفِ والأحوالِ، والمواهبِ الربانية لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩] و﴿وَيَجۡعَل لَّكُمۡ نُورٗا تَمۡشُونَ بِهِۦ﴾ [الحديد: ٢٨]، إلى غيرِ ذلك من الآياتِ الدالَّةِ على أنَّ الأعمالَ الصالحةَ دالَّةٌ على سببِ المواهب والنورِ والهدايةِ وجزيلِ الفضائل، فينبغي أن يكونَ مترتِّباً على الصلاة أكثرَ إذا وقعَتْ من/ المكلَّفِ على وجهها، لقوله تعالى فيما حكاه نبيه ﷺ ٦١/أ
عنه: «مَنْ تقرَّبَ إليَّ شِبْراً تقرَّبْتُ إليه ذِراعاً، ومَنْ تقرَّب إليَّ ذِراعاً تقرَّبْتُ إليه باعاً، ومَنْ أتاني مَشْياً أتيته هَرْولة»[3] والمُصَلِّي يتقرَّبُ أكثرَ، فيكونُ فَضْلُ الله عليه أعظمَ.

---

(١) هذا من كلامِ الحسن البصري، ذكره بنحوه ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» ٢/ ٤٧١.

(٢) ذكره السخاوي في «المقاصد الحسنة»: ١٧٥ من كلام عمروبن العاص وغيره من الصحابة، أما أن يكون مرفوعاً، فلا.

(٣) هو جزءٌ من حديثِ أبي هريرة، أخرجه البخاري (٧٤٠٥)، ومسلم (٢٦٧٥).

وذُكِرَ مع هذه الوجوه وُجوهٌ أُخَرُ، كُلُّها ضعيفةٌ غيرُ سالمةٍ من النقضِ، ولم أرَ فيه فَرْقاً تَقَرُّ بهِ العينُ،ويسكنُ إليه القلب، غيرَ أني أوقَفْتُكَ على أكثرِ ما قيل فيه مما هو قويُّ المناسبة وما يرِدُ على ذلك، وأنتَ من وراءِ الفحصِ والبحثِ في ذلك[1].

(١) علَّق ابنُ الشاط على هذا الفرقِ بقوله: أحسَنُ ما قيل في ذلك عندي القولُ الذي افتتَح به، وهو أنه أَمرٌ خَفِيٌّ لا يُمكن الاطلاعُ عليه حقيقةً لغيرِ الله تعالى، وما أوردَ عليه من النقضِ بالإيمانِ وسائرِ أعمال القلوب، يُجابُ عنه بحَمْلِ الحديثِ على أنَّ المرادَ به الأعمالُ الظاهرةُ لا الباطنةُ، وأنَّ الصومَ اختُصَّ دونَها بهذه المزيَّةِ، ولا يَرِدُ عليه كونُ الصلاةِ أفضَلَ منه، لأنه لا تعارُضَ بين المَزِيَّةِ والأَفْضليةِ على ما قرَّرَ هو بعدَ هذا، والله أعلم.

الفرقُ الحادِي والعشرون
بين قاعدةِ الحَمْلِ على أولِ جُزئيات المعنى، وقاعدةِ الحَمْلِ على أولِ أجزائه، أو الكُلِّيَةِ على جُزْئيِّها، وهو العُمومُ على الخصوص

هذا المعنى قد التبس على جمع كثيرٍ من فقهاء المذهب وغيرهم، وهذا الموضعُ أَصْلُه إطلاقٌ وقع في أصول الفقه: أنَّ ترتيبَ الحُكْمِ على الاسمِ، هل يقتضي الاقتصارَ على أوَّلهِ أم لا؟ قولان، فلما وقع هذا الإطلاقُ للأصوليين عمل جماعةٌ من الفقهاء على تخريجِ الفروعِ عليه على خلاف ما تقتضيه هذه القاعدة، ولا بُدَّ من بيان قاعدتين:

القاعدة الأولى: تحقيقُ الجُزئيِّ ما هو؟ وله معنيان:

أحدُهما: كُلُّ شخصٍ من نوعٍ كزيدٍ وعمرٍو وغيرِهما من أفرادِ الإنسان، وكذلك كُلُّ شخصٍ من نوعٍ كالفرس المُعيَّنِ من نوع الفرسِ، والحجرِ المُعيَّنِ من نوعِ الحجارة، ونحو ذلك.

وثانيهما: ما اندرج تحتَ كُلِّيٍّ هو وغيرُه، وهذا أَعمُّ من الأولِ، فإنه يصدُقُ على الأشخاصِ كزيدٍ وعمرو، لاندراجِهما تحت مفهومِ الإنسان والحيوانِ وغيرِهما، ويَصْدُقُ أيضاً على الأنواعِ والأجناسِ التي ليست بأشخاصٍ، لاندراجِها تحت كُلِّيٍّ هي وغيرُها، فالإنسانُ مُنْدَرِجٌ تحت الحيوان مع الفرسِ، والحيوانُ مع النباتِ مُنْدَرِجٌ تحت النامي، والنامي والجَمادُ مُندرجان تحتَ الجسم، فهذان هما معنى الجزئي؟

القاعدة الثانية: بيانُ الجُزءِ، وهو الذي لا يُعْقَلُ إلّا بالقياسِ إلى كُلٍّ، فالكُلُّ مُقابلٌ للجزءِ، والكُلِّيُّ مقابلٌ للجزئي، فالخَمسةُ من العَشرةِ جزءٌ، والحيوانُ من الإنسان جزءٌ، والإنسانُ كلٌّ لتركُّبه من الحيوان والناطق(١).

وههنا قاعدةٌ: وهي أنَّ اللفظَ الدالَّ على الكلِّ دالٌّ على جزئهِ في الأمرِ وخبرِ الثبوت، بخلافِ النهي وخبرِ النفي(٢). فإذا أوجبَ الله تعالى ركعتَيْن، فقد أوجب ركعة(٣). وإذا قلنا: عِنْدَ زيدٍ نصابٌ، فعِنْدَه عشرةُ دنانير(٤). أما إذا نهى الله تعالى عن ثلاثِ ركعاتٍ في الصُّبحِ، فلا يلزَمُ منه النهيُ عن ركعتين(٥)، وإذا قلنا: ليسَ عنده نصابٌ، لا يلزَمُ أن لا يكونَ عنده عشرةُ/ دنانيرَ، بل تسعةَ عَشَرَ(٦)، والسرُّ في ذلك أنَّ النهيَ ٦١/ب يَعتمدُ إعدامَ الحقيقة، وعَدَمُ الحقيقةِ يصدقُ بعَدَمِ جزءٍ واحدٍ منها، ولا يتوقَّفُ عَدَمُها على عَدَمِ جميعِ أجزائها كما يُعْدَمُ النصابُ بدينار، فكذلك خبرُ النَّفْي(٧).

---

(١) صحَّح ابن الشاط كلام القرافي السابق إلى قوله: والناطق.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذه القاعدةِ غير صحيح، بل اللفظُ الدالُّ على الكُلِّ دالٌّ على جُزْئهِ مُطْلقاً.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد: فقد أوجبَ ركعةً منفردةً، فممنوع، وإن أراد: فقد أوجبَ ركعةً مقارِنةً لأُخرى، فمُسَلَّم.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد: فعنده عشرةُ دنانيرَ منفردة، فممنوع، وإنْ أراد: فعنده عشرةُ دنانيرَ مُقْتَرنة بأُخرى، فمُسَلَّم.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد: لا يلزَم النَّهيُ عن ركعتين مُسْتَقلَّتَيْن ليس معهما ثالثةٌ، فمُسَلَّمٌ، وإنْ أراد: لا يلزمُ النَّهْيُ عن ركعتَيْن مُتَّصِلتين بثالثةٍ، فممنوع.

(٦) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد: لا يلزَمُ أن لا تكونَ عنده عشرةُ دنانيرَ منفردة فمُسَلَّمٌ، وإن أَراد: لا يلزَمُ أنْ لا تكون عنده عَشرةُ دنانير مع عَشرةٍ أُخرى، فممنوع.

(٧) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: إذا عُدِمَ من النِّصابِ دينارٌ لم يَبْقَ نِصابٌ ولا جُزْءُ نصابٍ، فإنَّ الدينارَ لا يكونُ جُزْءَ نصابٍ إلّا مع تسعةَ عَشَرَ، ولا تكونُ التسعةَ عَشَرَ=

أمَّا ثبوتُ الحقيقةِ، فيتوقَّفُ على ثبوتِ جميعِ أجزائها، فلا يثبُتُ النصابُ إلّا بثُبوتِ جميعِ عشرين ديناراً، وكذلك الأمرُ بتحصيلِ المُركَّبِ يتوقَّفُ على تحصيلِ جميع الأجزاءِ، فلا تحصُلُ الركعتان حتى تتحصَّل كلُّ واحدةٍ منهما، فلذلك دلَّ الأمرُ وخبرُ الثبوتِ على ثبوتِ الجُزءِ دُونَ النهي، وخَبرِ النفي[1]. واللفظُ الدالُّ على الكُلِّيِّ لا يدلُّ على جزئيٍّ من جُزئيّاته مُطلقاً من غير تفصيل، بل إنما يُفْهَمُ الجُزئيُّ من أمرٍ آخَرَ غيرِ اللفظِ، فإذا قُلنا: في الدارِ جِسمٌ، لا يدلُّ على أنه حيوانٌ، وإذا قُلنا: فيها حيوانٌ، لا يدلُّ ذلك على أنه إنسان، وإذا قُلنا: فيها إنسانٌ، لا يدلُّ ذلك على أنه مُؤمِنٌ أو كافرٌ، وإذا قُلنا: فيها مؤمنٌ، لا يدلُّ ذلك على أنه زيد[2]. إذا تقرَّرت هذه القاعدةُ، ظهرَ أنَّ حَمْل اللفظِ على أَدنى مراتبِ جُزئيّاته لا تكونُ فيه مخالفةٌ للَفْظهِ لعَدمِ دلالتهِ على غيرِ هذا الجزئي[3]،

= جُزْءَ نِصابٍ إلّا مع دينارٍ، أما إذا انفردَ دينارٌ، فلا يُقالُ فيه: جزءُ نصابٍ إلا بضَرْبٍ من المجازِ والتوسُّعِ، وكذلك القولُ في التِّسعةَ عَشَرَ، لأنَّ الدينارَ والتِّسعةَ عَشَر اجتماعُ كُلٍّ واحدٍ منهما مع الآخر ممكنٌ، فإذا اجتمعا صارَ المجموعُ نِصاباً، فعندَ الاجتماعِ كُلُّ واحدٍ منهما جزءُ نِصابٍ حقيقةً، وعند الافتراقِ كُلُّ واحدٍ منهما جُزْءُ نِصابٍ مَجازاً، فاللازمُ حقيقةً خلافُ قوله، وهو أنه متى عُدِمَ جُزءٌ عُدِمَ جميعُ الأجزاء، أي: لم تتألَّفْ تلك الحقيقةُ ولم تكْمُلْ، فلم تتحقَّق، ولم يُوجدْ شيءٌ من أجزائِها، فالصحيحُ أنه متى انتَفتِ الحقيقةُ انتفى جميعُ أجزائها.

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد تبيَّن أنَّ النهيَ وخَبرَ النفي يستلزمان جميعَ أجزاءِ المنهيِّ، والمنفيِّ عنه، كما يَسْتلزِمُ الأمرُ وخبرُ الثبوتِ جميعَ أجزاءِ المأمورِ به والمُثْبَتِ، وتبيَّن أنَّ التسعةَ عَشَرَ الموجودةَ دونَ الدينارِ ليست جزءاً ولا أجزاءَ النصابِ حقيقةً، بل بنوعٍ من المجاز.

(٢) قوله: «واللفظُ الدالُّ... إلى قوله: أنه زيد» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: مرادُهُ جزءُ شيءٍ مُعَيَّنٍ، وذلك صحيح.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: بل فيه مخالفةٌ للَفْظِهِ. وقولُه: «لعَدم دلالتهِ على غيرهذا الجزئي» لا يُفيدُه مقصودُه، وكما لا يدلُّ على غيرِ هذا الجزئيِّ لا يدلُّ عليه أيضاً.

أما إذا حَمَلْنا اللفظَ على أقَلِّ الأجزاءِ، فقد خالفنا اللفظَ، فإنه يدلُّ على الجزءِ الآخَرِ وما أتَيْنا به، ومخالفةُ لفظِ صاحبِ الشرعِ لا تجوزُ بخلافِ الأول، فإذا قال الله تعالى: صوموا رمضان، فمن عَمَدَ إلى الاقتصارِ على أقلِّ أجزائه، فقد خالفَ لفظَ صاحبِ الشرع[1] بخلافِ ما إذا قال الله تعالى: أعتقوا رقبة، فعَمَدْنا إلى رَقبةٍ تساوي عشرةً، وتركنا الرَّقَبةَ التي تساوي ألفاً، لا نكون مخالفين للفظِ صاحبِ الشرع[2]، وبهذا يظهَرُ بُطلانُ قولِ مَنْ يُخَرِّجُ الخلافَ في غَسْلِ الذكرِ من المَذْيِ، هل يُقْتَصَرُ فيه على الحَشَفةِ أم لا بُدَّ من جملته على هذه القاعدةِ، لأنَّ هذا اقتصارٌ على جزءٍ لا جزئي، فهو كالاقتصارِ على يومٍ من رمضان فلا يصحُّ.

وكذلك تخريجُ الخلافِ في التيمُّم: هل هو إلى الكُوعَيْن، أو إلى المِرْفَقَيْن، أو إلى الإبطَيْن على هذه القاعدةِ لا يصحُّ أيضاً، فإنَّ الكُوعَ جُزءُ اليدِ لا جُزْئيٌّ منها، فكان كالاقتصارِ على يومٍ من رمضان، وكُلُّ ما هو من هذا القبيلِ من التخريج ليس بصحيح. فتأمَّله، فهو كثيرٌ في مذهبِ مالكٍ وغيرِه، وكذلك حَمْلُ اللفظِ العامِّ على بعض أفرادِهِ تَرْكٌ لظاهرِ العموم من غيرِ دليلٍ، وهو باطلٌ إجماعاً، فيُجْتَنَبُ في هذا البابِ حَمْلُ الكُلِّ على بعضِ أجزائه، وحَمْلُ الكُليَّةِ على بعضِ جزئياتها، وهو

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيح.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قولهُ في المثالِ الذي أورده صحيحٌ، لكنَّه ليس مِثالاً لما قصَد، فإنه قصَد تمثيلَ الكُلِّيِّ، وليس الرقبةُ المُنكَّرةُ من الكُلِّي، بل من المُطلق، فلا يحصلُ مقصودُه من ذلك بمثالهِ الذي مَثَّل، إلَّا أنْ يُريدَ بالكُليِّ المُطْلَقَ، فيكونُ بذلك مخالفاً لأهلِ الأصول في اصطلاحِهم.

حملُ/ العامِّ على بعضِ الخُصوصيات، فهذه كُلُّها تخريجاتٌ باطلة[١]، ٦٢/أ
بل التخريجُ الصحيحُ في فروعٍ:

منها فَرْعُ الحضانةِ، هل تستحقُّه الأمُّ إلى الإثِّغارِ[٢]، أو إلى البلوغ؟ قولان، يناسبُ تخريجُهما على القاعدةِ، بسببِ أنَّ قولَه عليه السلام: «أنْتِ أحقُّ به ما لم تنكحي»[٣]، كما جاء في الحديثِ المشهورِ يَقْتضي ثُبوتَ الأَحَقِّيَّةِ لها، أمَّا غايةٌ مُعَيَّنةٌ فلم يذكُرْها صاحبُ الشرعِ غَيْر غاية تتعلَّقُ بها هي وبحالها، وهي عدَمُ الزواج، أمَّا غايةٌ تتعلَّقُ بحالهِ هو فلمْ يذكُرْها صاحبُ الشرعِ، بل الأَحَقِّيَّةُ فقط، وهي تصدقُ بطريقَيْن، فأَدناهما الإثِّغارُ وأعلاهما البلوغُ، فإذا حَمَلْنا الحضانةَ على الإثِّغارِ لا نكون مُخالفين لمُقْتضى لفظِ الأَحَقِّيَّةِ باعتبارِ حاله، فقد وَفَّيْنا بالقاعدةِ مع عَدَمِ مخالفة اللفظ.

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: مضمونُ قولهِ: الفَرْقُ بين الكُلِّ ـ فلا يُحْمَلُ اللفظُ الدالُّ عليه على جُزْئهِ ـ وبينَ الكُلِّيِّ، فيُحْمَلُ اللفظُ الدالُّ عليه على جُزْئِيِّه. فأما قولهُ: إنَّه لا يُحْمَلُ لفظُ الكُلِّ على جُزْئه، فهو الصحيحُ وأما قولهُ: إنَّ الكُلِّيَّ يُحمَلُ على جُزْئِيِّه، فليس بصحيحٍ، فإنَّ القائِلَ إذا قال: الرجلُ خيرٌ من المرأةِ، يُريدُ أنَّ هذا الجنسَ على الجملةِ خيرٌ من هذا الجنسِ على الجملةِ، لا أنَّ كُلَّ واحدٍ واحدٍ من جزئياتِ هذا الجنس خيرٌ من كلِّ واحدٍ واحدٍ من جزئيات هذا الجنس، ومَنْ حَمَلَ الكُلِّيَّ على جُزْئِيِّه في هذا المثال، فقد أخطأ، كمَنْ حَمَلَ الكُلِّيَّ على جُزْئهِ، وإنما حمل شهابَ الدين على تسويغِ ذلك في الكُلِّيِّ دون الكُلِّ اعتقادُه أنَّ المُطْلَقَ هو الكُلِّيُّ، وليس كذلك، بل المُطْلَقُ جُزئيٌّ مُبْهَمٌ غيرُ مُعَيَّنٍ، فلذلك جاز فيه الحَمْلُ على أيِّ جُزئيٍّ كان، وما قاله مِن أنَّه يجبُ اجتنابُ حَمْلِ الكُلِّيةِ على بعضِ جزئياتها صحيحٌ، ومرادُه إذا لم يكن مُخصَّصاً.

(٢) الإثِّغارُ: نباتُ الأسنان بعد سُقوطها.

(٣) أخرجه أحمد ١١/٣١١، وعبد الرزاق في «المصنَّف» (١٢٦٤٧)، وأبو داود (٢٢٧٦) وإسناده حسن، وانظر تمام تخريجه والاحتجاج له في التعليق على «المسند».

فإنْ قُلْتَ: فقد خُولفَت الغايةُ المَقولةُ بالنسبةِ إلى حالِها هي، وهي عَدَمُ الزواج.

قلتُ: مُسَلَمٌ، لكنَّ هذه الغايةَ هي إشارةٌ إلى المانع، وأن زواجَها مانعٌ من ترتيبِ الحُكْمِ على سَبَبِهِ، والمانعُ وعَدَمُه لا مَدْخَلَ لهما في ترتيبِ الأحكامِ، بل في عَدَم ترتُّبها، كما تقدَّم أنَّ المؤثِّرَ في المانعِ إنما هو وجودُه في العَدَم، لا عَدَمُه في الوجود، والتخريجُ إنَّما وقعَ فيما اقتضاه اللفظُ من موجَبِ الحكم، وسببهِ، وما يترتَّبُ عليه الثبوت(١).

ومنها: التفرقةُ بين الأَمَةِ وولدِها؛ اختلف العلماءُ فيه أيضاً: هل يُمْنَعُ ذلك إلى البلوغِ أو الإثغارِ؟ وهو المشهورُ في هذا دُونَ الأَولِ، وتخريجُه على القاعدةِ مُتَيسِّرٌ أيضاً حَسَنٌ بسبب أنَّ قوله عليه السلام: «لا تُوَلَّهُ والدةٌ على ولدها»(٢) عامٌّ في الوالدات والمولودين من جهةِ أنَّ «والدة» نكرةٌ في سياقِ النَّفْيِ فتَعُمُّ، «وولدُها» اسمُ جنسٍ أُضيفَ فيَعُمُّ، وعامٌّ في الزمانِ أيضاً من جهةِ أنَّ «لا» لنفيِ الاستقبالِ على جهة العمومِ ومنه ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [الأعلى:١٣] فإنَّ ذلك يعمُّ الأزمنةَ المُسْتقبلةَ،

---

(١) قولهُ: «بل التخريج... إلى قوله: يترتَّبُ عليه الثبوت» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في المسألةِ صحيحٌ غَيْرَ قولهِ: فإذا حَمَلْنا الحضانةَ على الإثغارِ لا نكونُ مخالفين لمُقتضى لفظِ الأحقِّيةِ باعتبارِ حاله فقد وَفَّيْنا بالقاعدة مع عدم مخالفةِ اللفظ، فإنه ليس من القاعدة التي أشار إليها وهي حَمْلُ الكُلِّيِّ على جُزْئيِّه، بل هو من قاعدةِ المطلق.

(٢) أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» ٨/ ٥، وضعَّفه الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» ٣/ ١٥، وأخرجه ابن عدي في «الكامل» ١/ ٢٩٦ بلفظِ: «لا يُولَّهَنَّ ولدٌ على والدةٍ» وفي إسناده إسماعيل بن عياش ضعيف في غير الشاميين، والحجَّاجُ بن أرطاة مدلِّس ولم يُصرِّح هنا بالتحديثِ، فالإسنادُ ضعيف، وانظر «نيل الأوطار» ٣/ ٥٤٥-٥٤٦.

غَيْرَ أنَّه مُطلقٌ في الأحوالِ، [لأنَّ القاعدةَ أنَّ العامَّ في الأشخاصِ مُطْلقٌ في الأحوال،][(١)] وإذا كان مُطلقاً في الأحوالِ فهو يتناولُ أمراً كُلّياً يَصْدُقُ في رتبةٍ دنيا وهي الإثِّغارُ، ورُتْبةٍ عُليا وهي البلوغُ، [فإذا] خُرِّجَ الخلافُ على القاعدةِ من هذا الوجه، استقامَ، لأنه حَمْلُ اللفظِ على أدنى مراتبِ جُزئياته، ولا يخالفُ اللفظَ الدالَّ على الكُليِّ.

وأما عمومُ «لا» فهو راجع إلينا [كأنه قال][(٢)]: حُكْمُ الله تعالى عليكم ذلك في جميعِ الأزمنةِ المُستقبلةِ من زمنِ هذا الخطاب، وليس عمومُه بالنسبة إلى الأُمّهات والأولاد، فلم تكن فيه معارضةٌ لعدمِ العمومِ في الوالدات فتأمَّلْ ذلك[(٣)].

ومنها: قولهُ تعالى: ﴿ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ [النساء:٦]، اختلف العلماء هل مَحْمَلهُ على/ أَدنى مراتبِ الرُّشْدِ، وهو ٦٢/ب
الرُّشْدُ في المالِ خاصَّةً، قاله مالك رحمه الله أو على أعلى مراتبِ الرُّشْدِ، وهو الرُّشْدُ في المالِ والدينِ قاله الشافعي[(٤)]؟ مع أنَّ الرُّشْدَ ذُكِرَ

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرك من المطبوع.

(٢) زيادة من المطبوع يستقيم بها السياق.

(٣) قولهُ: «ومنها التفرقةُ. . . إلى قوله: فتأمَّل ذلك» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذه المسألةِ صحيحٌ، غَيْرَ قوله: فهو يتناولُ أمراً كُلِّياً، فإنَّه ليس بكُلِّيٍّ، كيف وقد نَصَّ هو على أنه مُطْلَقٌ، وهو قوله: فإذا خُرِّجَ الخلافُ على القاعدةِ من هذا الوجهِ، استقام، لأنَّه حَمْلٌ للَّفْظِ على أدنى مراتبِ جُزْئياتِهِ، ولا يخالفُ اللفظَ الدالَّ على الكُلِّيِّ المحمولِ على جُزْئيِّه، بل هو من المُطلقِ، ولو كان من الكُليِّ لم يصحّ حَمْلُه على جُزئيِّه كما سبق.

(٤) قال ابنُ العربيِّ في «أحكام القرآن» ١/ ٣٢٢: عَوَّل الشافعيُّ على أنَّه لا يُوثَقُ على دينهِ، فكيف يؤتَمَنُ على مالهِ، كما أنَّ الفاسقَ لمَّا لم يُوثَقْ على صدقِ مقالته لم تَجُزْ شهادته. قُلْنا ـ والكلام لابن العربي ـ: العِيانُ يردُّ هذا؛ فإنَّا نشاهدُ المتهتِّكَ في المعاصي حافظاً لماله، فإنَّ غرضَ الحِفْظَين مختلف؛ أمَّا غرضُ الدين فخوف=

بصِيغةِ التنكيرِ الدالِّ على المعنى الأعمِّ الذي لا يدلُّ على جزئيٍّ خاصٍّ، فليس في حَمْلهِ على أدنى الرُّتَبِ مخالفةٌ البتَّةَ، ولا مِن وَجْهٍ مُحْتَمَلٍ بخلافِ المثالَيْن الأوَّلَيْن فيهما تلك المخالفات التي احتيجَ للعُذْرِ عنها[1].

ومنها: مسألةُ الحرامِ إذا قال: أنت عليَّ حرامٌ، فهل يُحْمَلُ على الثلاثِ أو الواحدةِ؟ خلافٌ يَصحُّ تخريجُه على هذه القاعدةِ، لأنَّ قولَه: «حرامٌ»، مُطلقٌ دالٌّ على مُطلقِ التحريمِ الدائرِ بين الرُّتَبِ المختلفةِ، فأَمْكَنَ حَمْلُه على أعلاها، أو على أَدناها، ويلحقُ بمسألةِ الحرامِ ما معها في مذهبِ مالكٍ من الألفاظ نَحْوُ: البتَّة، والبائنُ، وحَبْلُك على غارِبك، هل يُحْمَلُ على أعلى الرُّتَبِ وهو الثلاثُ، أم لا[2]؟

ومنها: مسألةُ التيمُّم في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا﴾ [النساء: ٤٢] فقوله: «صعيداً» مدلولهُ أَمرٌ كُلِّيٌّ يُمْكنُ حَمْلهُ على أدنى المراتبِ، وهو

= الله سبحانه، وأمَّا غرضُ الدنيا فخوفُ فوات الحوائج والمقاصدِ وحرمانِ اللذاتِ التي تُنالُ به، ويخالفُ هذا الفاسقَ، فإنَّ قبولَ الشهادةِ مَرْتَبة، والفاسقُ محطوطِ المنزلةِ شَرْعاً.

(١) علَّق ابنُ الشاط على هـذه المسألةِ بقوله: قولـهُ: «مع أنَّ الرُّشْدَ ذُكِـرَ بصيغةِ التنكيرِ الدالِّ على المعنى الأعمِّ» ليس بصحيحٍ، بل صيغةُ التنكيرِ دالّةٌ على المعنى المُطلقِ، والمُطلقُ ليس هو المعنى الأعمَّ، بل هو المعنى الأخصُّ المُبْهَمُ غيرُ المعيَّن.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على المسألة الرابعة بقوله: قولهُ: «لأنَّ قوله: حرامٌ، مُطْلقٌ دالٌّ على مُطلقِ التحريمِ الدائرِ بين الرُّتَبِ المُخْتلفةِ، فأَمْكَنَ حَمْلُه على أعلاها، أو على أدناها» صحيحٌ، وكذلك شأنُ المطلقاتِ وليست من القاعدةِ التي أراد، لكنْ هنا أَمرٌ آخَرُ هو سببُ الخلافِ، وهو العُرْفُ في لفظهِ: «حرام»، هل هو الثلاثُ أو الواحدة؟

مطلقُ ما يُسمَّى صعيداً، تُراباً كان أو غَيْرَه من جنسِ الأرض، وهو مذهبُ مالكٍ رضي الله عنه، أو أعلى مراتب الصعيدِ وهو الترابُ، وهو مذهبُ الشافعيِّ رضي الله عنه، فهذه المسألةُ أيضاً حَسَنَةُ التخريجِ على هذه القاعدةِ من غير مُعارضٍ من جهةِ اللَّفْظِ ولا المعنى[١].

ومنها قولهُ عليه السلام: «إذا سمِعْتُم المؤذِّنَ يُؤذِّنُ، فقولوا مِثْلَ ما يقول»[٢]، والمِثْليَّةُ في لسانِ العرب تصدقُ بين الشيئين بأيِّ وصفٍ كان من غيرِ شُمولٍ؛ فإذا قُلْتَ: زيدٌ مِثْلُ الأسدِ، كفى في ذلك الشجاعةُ دونَ بقيَّةِ الأوصاف، وكذلك: زيدٌ مِثْلُ عمرٍو، ويصدُق ذلك حقيقةً بمشاركتِهما في صفةٍ واحدةٍ، فالمِثْلُ المذكورُ في الأَذان إنْ حُمِلَ على أَعلى المراتبِ، قال مِثْلَ ما يقولُ في آخرِ الأذان، أو على أدنى الرُّتَبِ، ففي التشهُّدِ خاصَّة، وهو مشهورُ مذهبِ مالكٍ[٣]، فهذه سِتُّ مسائلَ تُنبهُك

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: جَرى أيضاً على مُعتادِه وفاسدِ اعتقادِه في أنَّ المُطْلَقَ هو الكُليُّ، وقد تبيَّنَ أنه ليس كذلك.
واحتجَّ ابن كثيرٍ لمذهب الشافعية بما أخرجه مسلم (٥٢٢) من حديث حذيفةَ بن اليمان قال: قال رسولُ الله ﷺ: «فُضِّلْنا على الناسِ بثلاثٍ: جُعِلَتْ صفوفُنا كصفوفِ الملائكة، وجُعِلَت لنا الأرضُ كلُّها مسجداً، وجُعِلَتْ تُرْبَتُها طهوراً إذا لم نجدِ الماء» قال ابنُ كثير: فخصَّص الطهوريةَ بالترابِ في مقام الامتنان، فلو كان غيره يقوم مقامَه لذكَرهُ معه. انظر «تفسير القرآن العظيم» ٢/ ٣١٨. وللاطلاع على مأخذِ المالكية، انظر «أحكام القرآن» ١/ ٤٤٨ لابن العربي.
(٢) أخرجه البخاري (٦١١)، ومسلم (٣٨٣)، وصحَّحه ابن حبَّان (١٦٨٦) وفيه تمامُ تخريجه.
(٣) علق ابنُ الشاط على هذه المسألةِ بقوله: المِثْليَّةُ تقتضي في لسانِ العرب الشمولَ في جميعِ الصفاتِ إلا ما خَصَّه العُرْفُ كقولِهم: زيدٌ مِثْلُ الأسدِ، وما أشبَهه، وما أرى مالكاً رحمه الله فَرَّعَ على تلك القاعدةِ، وإنما رأى أنَّ «حيَّ على الصلاة» «حيَّ على الفلاح» ليس من الذكرِ، وإنَّما هو تحريضٌ واستدعاءٌ، والمعهودُ في =

على صحَّةِ التخريجِ على هذه القاعدةِ، والمسائلُ السابقةُ تُنبهُك على التخريجِ الفاسدِ عليها، لأنَّ الأُوَّلَ من باب الأجزاءِ، وهذه من باب الجزئياتِ، فقد ظهر لك الفرقُ بينهما، والصحيحُ من الفاسد(١).

تنبيه: ليس الخلافُ في هذه القاعدةِ مُطلقاً في جميعِ فروعها، بل فروعُها ثلاثةُ أقسام:

قسمٌ أجْمَعَ الناسُ فيه على الحَمْلِ على أعلى الرُّتَب، وهو ما وردَ من الأوامرِ بالتوحيدِ والإخلاصِ، وسَلْبِ النقائص، وما يُنْسَبُ إلى الربِّ تعالى من التعظيمِ والإجلالِ في ذاته وصفاتهِ العُليا، فهذا القسمُ الأَمرُ فيه مُتَعلِّقٌ بأَقصى غاياتهِ المُمكنةِ للعبدِ، فقد قال عليه السلام: «لا أُحصي ثناءً عليك أنْتَ كما أثنَيْتَ على نفسك»(٢). ٦٣/أ

وقِسمٌ أجْمَعَ الناسُ فيه على الحَمْلِ على أَدنى الرُّتَبِ وهو الأقاريرُ، فإذا قال: له عِندي دنانيرُ، حُمِل على أقـلِّ الجَمعِ، [وهو] ثلاثةٌ، وهو أَدنى رُتَبِها مع صِدْقِها في الآلاف، لكَوْنِ الأَصْلِ براءةُ الذمَّةِ، فيُقْبلُ تفسيرُه بأقلِّ الرُّتَب، وليس الأصلُ إهمالَ جانبِ الربوبية، بل تعظيمَها والمبالغةَ في إجلال الله تعالى لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] وقال مع ذلك في الآية الأخرى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١]، وذلك يقتضي أنَّ جميعَ الغاياتِ التي وصلوا

= الشرع إنّما هو استحبابُ ما هو ذِكْرٌ، فقَيَّد مُطْلَقَ الحديثِ بالمعنى، وأخذَ غيرُ مالكٍ بظاهرِ اللفظ والله أعلم.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّنَ الصحيحُ من الفاسدِ، والحمدُ لله تعالى.

(٢) هو جزءٌ من حديثٍ أخرجه أحمد ٢/١٤٧، وأبو داود (١٤٢٧)، والنسائي ٣/٢٤٨، وأبو يعلى (٢٧٥)، وحسَّنه الترمذي (٣٥٦٦) وانظر تمامَ تخريجه في التعليق على «المسند».

إليها دُونَ ما ينبغي له تعالى من التعظيمِ والإجلالِ، فهذا هو الفرقُ بين القسمين.

القسمُ الثالث: مُخْتلفٌ فيه، وهو ما تقدَّمَ من المسائلِ، فهذا تلخيصُ هذه القاعدةِ على وَجْهٍ لا يلتبسُ بعد ذلك إنْ شاء الله تعالى[1].

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد صرَّح في أثناءِ كلامهِ بسبب تخصيص ما يتعلَّق بجانب الربوبية بأعلى الرُّتَب، وبسبب تَخصيص الأقاريرِ بأدنى الرُّتَب، وما سوى ذلك إنَّما الخلافُ فيه لأسبابٍ تخصُّ مواقع الخلافِ، والله أعلم.

الفرقُ الثاني والعشرون

بين قاعدةِ حقوقِ الله تعالى وقاعدةِ حقوق الآدميين(١)

فحقُّ الله: أَمرُه ونَهْيُه(٢). وحَقُّ العَبْدِ: مصالحُه(٣). والتكاليفُ على ثلاثةِ أقسام:

حقُّ الله تعالى فقط، كالإيمانِ، وتحريمِ الكفر(٤).

وحقُّ العبادِ فقط، كالدُّيون، والأثمان(٥).

وقسمٌ اختُلِفَ فيه، هل يغلبُ فيه حقُّ الله، أو حقُّ العبد كحد القذف؟ ونعني بحقِّ العبدِ المَحْضِ أنَّه لو أسقَطه لسقَط، وإلّا فما مِن حَقٍّ

---

(١) هذا الفرقُ مستفادٌ من كلام الإمام الفقيه العزِّ بن عبد السلام في كتابه «القواعد الكبرى» ١/ ٢١٩ حيث تكلَّم عن قاعدةٍ في بيانِ الحقوقِ الخالصة والمركَّبة من خلال الإطار العام الذي مشى عليه في كتابه الفريدِ هذا وهو جلبُ المصالحِ ودرءُ المفاسد.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: بل حقُّ الله تعالى مُتَعَلَّقُ أمرِه ونَهْيِهِ وهو عبادتُه، قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقال رسولُ الله ﷺ: «حقُّ الله تعالى على العبادِ أن يعبدوه ولا يُشْرِكوا به شيئاً».

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: إنْ أرادَ حَقَّه على الله تعالى، فإنَّما ذلك ملزومُ عبادتهِ إياه، وهو أنْ يُدْخِلَه الجنَّةَ، ويُخَلِّصَه من النار، وإن أرادَ حَقَّه على الجُمْلةِ، أي: الأمرُ الذي يستقيمُ به في أُولاه وأُخْراه، فمصالحهُ.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّ حقَّ الله تعالى على العبدِ عبادتُه إيَّاه، فإنْ أرادَ ذلك فصحيحٌ، وإلّا فلا.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: تمثيلُه هذا يُشْعرُ بأنه يُريدُ حقوقَهم، بَعْضَهم على بعضٍ. وقوله قبل: حقُّه مصالحه يُشْعرُ بأنه يُريدُ حقوقَهم على الجُمْلةِ.

للعبدِ إلّا وفيه حَقٌّ لله تعالى، وهو أَمرُه بإيصالِ ذلك الحقِّ إلى مُسْتَحِقِّهِ، فيُوْجَدُ حَقُّ اللهِ تعالى دونَ حَقِّ العبدِ، ولا يُوْجَدُ حقُّ العبدِ إلَّا وفيه حق الله تعالى، وإنَّما يُعْرَفُ ذلك بصحَّةِ الإسقاطِ، فكلُّ ما للعبدِ إسقاطُه فهو الذي نعني به حَقَّ العبدِ، وكلُّ ما ليس له إسقاطُه فهو الذي نعني بأنَّه حقُّ الله تعالى(١).

وقد يُوْجَدُ حقُّ الله تعالى ـ وهو ما ليس للعبدِ إسقاطُه ـ ويكون معه حقُّ العبدِ كتحريمهِ تعالى لعقودِ الرِّبا والغَرَرِ والجهالاتِ، فإنَّ الله تعالى إنَّما حَرَّمها صَوْناً لمالِ العبد عليه، وصَوْناً له عن الضَّياع بعُقودِ الغَرَر والجَهْل، فلا يُحَصِّلُ المعقودَ عليه، أو يُحَصِّلُ دُنيا ونَزْراً حقيراً، فيضيعُ المالُ، فحَجَرَ الربُّ تعالى برَحْمتهِ على عبدِه في تضييعِ مالهِ الذي هو عَوْنُه على أمرِ دُنياه وآخرتهِ، ولو رَضِيَ العبدُ بإسقاطِ حَقِّه في ذلك، لم يُؤَثِّرْ رضاه، وكذلك حَجْرُ الربِّ تعالى على العبدِ في إلقاءِ مالهِ في البحرِ، وتضييعهِ من غيرِ مصلحة، ولو رضِيَ العبدُ بذلك، لم يُعْتَبَرْ رِضاه(٢).

وكذلك تحريمُه تعالى المُسْكراتِ صوناً لمَصْلحةِ عَقْلِ العبد عليه، وحَرَّم السرقة صَوْناً لماله، والزِّنى صَوْنا لنسبه، والقَذْفَ صَوْناً لعَرضهِ،/ ٦٣/ب والقَتْلَ والجَرْح صَوْناً لمُهْجَتهِ وأَعضائهِ ومنافعِها عليه، ولو رَضِيَ العبدُ

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: بعدَ أن قرَّر قَبْلُ أنَّ حقَّ العبدِ مصالحهُ على الإطلاقِ، قَصَرَ كلامَه على بعضِ ما يتناولهُ ذلك الإطلاقُ من التفاصيلِ، وهو حقُّ بعضِ العبادِ على بعضٍ، وتَرَكَ الكلامَ على غيرِ ذلك من مصالحِ العبادِ، فلم يكن كلامُه مُنْتَظماً كما يجب.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح.

بإسقاطِ حَقِّه من ذلك، لم يُعْتَبَرْ رِضاه، ولم يَنْفُذْ إسقاطهُ[1]، فهذه كُلُّها وما يلحَقُ بها مِن نظائرِها ممَّا هو مُشْتَمِلٌ علىمصالحِ العبدِ حَقُّ الله تعالى، لأنها لا تسقطُ بالإسقاطِ، وهي مُشْتَملةٌ على حقوقِ العباد لما فيها من مصالحِهم ودَرْءِ مفاسدِهم، وأكثَرُ الشريعةِ من هذا النوع، كالرِّضا بولاية الفَسَقَةِ وشَهادةِ الأراذل ونحوِها، فتأمَّلْ ذلك بما ذكَرْتُه لك من النظائر، تجِدْه، فحَجَرَ الربُّ تعالى على العبدِ في هذهِ المواطنِ لُطْفاً به ورحمةً له، سبحانه وتعالى[2].

تنبيه: ما تقدَّمَ مِنْ أنَّ حقَّ الله تعالى أَمرُه ونَهْيُه مُشْكِلٌ بما في الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ أنَّه قال: «حَقُّ الله تعالى على العبادِ أنْ يَعبدوه ولا يُشْرِكوا به شيئاً»[3] فيقتضي أنَّ حقَّ الله تعالى على العبادِ نَفْسُ الفِعلِ لا الأَمْرُ به، وهو خلافُ ما نَقلْتُه قبلَ هذا، والظاهرُ أنَّ الحديثَ مُؤوَّلٌ، وأنَّه من بابِ إطلاقِ الأَمرِ على مُتَعلَّقِه، فأطلق الحقَّ على مُتَعلَّقِهِ، الذي هو الفِعلُ بالجملةِ، فظاهرُه معارِضٌ لما حرَّره العلماءُ من حَقِّ الله تعالى، ولا يُفْهَمُ من قولِنا: الصلاةُ حَقُّ الله تعالى إلَّا أمرُه بها، إذ لو فَرَضْنا أنَّه غيرُ مأمورٍ بها، لم يصدقْ أنَّها حقُّ الله تعالى، فنَجْزِمُ بأنَّ الحقَّ هو نفسُ الأمرِ لا الفِعْلُ، وما وقع من ذلك يُتَأَوَّلُ[4].

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: أمَّا في القَتْلِ والجَرْحِ، فرضاه مُعْتَبرٌ، وإسقاطُه نافِذ.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد سبق أنَّ من تلك الأمورِ التي ذكر ما يسقطُ بالإسقاطِ، وهو القَتْلُ والجَرْح.

(٣) أخرجه البخاري (٧٣٧٣)، ومسلم (٣٠)، وصحَّحه ابن حبَّان (٣٦٢) وفيه تمامُ تخريجه.

(٤) علَّق ابنُ الشاط على هذا التنبيه بقوله: جميعُ ما قاله هنا غيرُ صحيحٍ، وهو نقيضُ الحقِّ وخلافُ الصواب، بل الحقُّ والصوابُ ما اقتضاه ظاهرُ الحديثِ مِن أنَّ الحقَّ هو عينُ العبادةِ لا الأمرُ المتعلِّقُ بها. ومن أعجبِ الأمورِ قولهُ: فظاهره معارِضٌ =

الفرقُ الثالثُ والعشرون
بين قاعدةِ الواجبِ للآدميين على الآدميِّين وبينَ قاعدة الواجبِ للوالدَيْن خاصَّة

وهذا الموضعُ مُشْكِلٌ بسببِ أنَّ كُلَّ ما وجَبَ للأجانبِ وجبَ للوالدَيْن، وقد يجبُ للوالدَيْن ما لا يجبُ للأجانبِ، فما ضابطُ ذلك الحقِّ الواجبِ للوالدين الذي امتازوا به عن الأجانب؟ هذا هو موضِعُ الإشكالِ[١]، وأنا أُقَرِّبُ ذلك وأُلَخِّصُه بذكْرِ مسائلَ وفتاوى منقولةٍ عن العلماء تختصُّ بالوالدين، فيظهَرُ بعد ذلك تقريبُ هذا الموضع إن شاءَ الله تعالى، وذلك بثمانِ مسائل:

المسألةُ الأولى: قيل لمالك في «مُخْتصر الجامع»[٢]: يا أبا عبد الله، لي والدةٌ، وأُخْتٌ، وزَوْجةٌ، فكُلَّما رأتْ لي شيئاً قالتْ: أعطِ هذا

= لما حرَّرهُ العلماءُ من حَقِّ الله تعالى، وكيفَ يُحرِّرُ العلماءُ ما يخالفُ قولَ الصادقِ المصدَّقِ؟ ويا ليت شعري، مَنْ هؤلاءِ العلماءُ؟ وكيف يصحُّ القولُ بأنَّ حقَّ الله تعالى هو أمرُه ونَهْيُه، والحقُّ معناه اللازمُ له على عبادِه، واللازمُ على العبادِ لا بُدَّ أن يكونَ مُكْتَسَباً لهم؟ وكيف يصحُّ أنْ يتعلَّقَ الكَسْبُ بأمرِه، وهو كلامُه، وهو صِفتُه القديمةُ؟ وهذا كلُّه كلامُ مَنْ ليس من التحصيلِ بسبيلٍ، والحمدُ لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتديَ لولا أنْ هدانا الله.

(١) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٣١ حيث ذكر الإمامُ ابن عبد السلام أنَّه لم يقِفْ في عقوقِ الوالدَيْن ولا فيما يختصَّان به من الحقوقِ على ضابطٍ يعتمدُ عليه، فإنَّ ما يحرمُ في حقِّ الأجانب فهو حرامٌ في حَقِّهما، وما يجبُ للأجانبِ فهو واجبٌ لهما.

(٢) هو كتابُ «الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ» لأبي محمد بن أبي زيدٍ القَيْرواني، وهو مطبوعٌ، وانظر الخبر فيه ص: ١٩٩-٢٠٠، وقد اختصر القرافي الخبرَ قليلاً.

لأُختِكَ، فإنْ مَنَعْتُها ذلك سَبَّتْني ودَعَتْ عليَّ، قال له مالك: ما أَرى أن تُغايظَها، وتَخَلَّصْ منها بما قَدرْتَ عليه، وتخَلَّص من سَخَطِها بما قَدرْتَ عليه.

المسألةُ الثانية: وقال مالكٌ «فيه»[1] لرجلٍ قال له: والدي في بلد السودان كتَب إليَّ أنْ أَقْدَمَ عليه، وأُمّي مَنَعَتْني من ذلك، فقال له مالك: أَطِعْ أباك ولا تَعْص أُمَّك.

ورُوِيَ أنَّ اللَّيْثَ أَمَره بطاعةِ الأُمِّ لأن لها ثُلُثي البِرِّ[2]، كما حكى الباجيُّ[3]: أنَّ امرأةً كانَ لها حقٌّ على زوجِها، فأَفْتى بعضُ الفقهاء ابنَها بأنْ يتوكَّل لها على أبيه، فكان يُحاكمُه ويُخاصمُه/ في المجالس، تغليباً لِجانبِ الأُم، ومَنَعَه بعضُهم من ذلك، قال: لأنه عُقوقٌ للأبِ، والحديثُ إنَّما دَلَّ على أنَّ بِرَّه أقلُّ من بِرِّ الأُمِّ، لا أَنَّ الأبَ يُعَقُّ[4]. ٦٤/أ

(١) أي في الكتاب «الجامع»: ٢٠٠.

(٢) ذكره ابن أبي زيد في كتاب «الجامع»: ٢٠٠، والليث هو ابن سعد، فقيه الديار المصرية، ومن كان في مِسلاخِ مالك في العلم والفقه والسَّداد وربما أرْبى عليه كما ذهب إليه الشافعيُّ، مات سنة (١٧٥هـ)، له ترجمة في «وفيات الأعيان» ٤/ ١٢٧، و«سير أعلام النبلاء» ٨/ ١٣٦.

(٣) أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، شيخ المالكية في زمانه، وصاحب التواليف النافعة «كالمنتقى»، «وإحكام الفصول»، و«التعديل والتجريح» وغيرها، مات سنة (٤٧٤هـ)، له ترجمة في «وفيات الأعيان» ٢/ ٤٠٨، و«سير أعلام النبلاء» ١٨/ ٥٣٥.

(٤) الحديثُ المذكور هو حديثُ أبي هريرةَ قال: جاءَ رجلٌ إلى النبيِّ ﷺ، فقال: يا رسولَ الله، مَن أحقُّ الناسِ بحُسْنِ الصحبة؟ قال: «أُمُّك»، قال: ثم مَنْ؟ قال: «أُمُّك»، قال: ثم مَن؟ قال: «أبوك». أخرجه مسلم (٢٥٤٨)، وابن ماجه (٣٦٥٨)، وغيرهما، وصحَّحه ابن حبَّان (٤٣٣) وقال: فيَرَون أنَّ للأُمِّ ثُلُثي البِرِّ.

المسألة الثالثة: قال في «المَوَّازية»[1]: إذا مَنَعه أبواه من الحجِّ، لا يَحُجُّ إلَّا بإذْنِهِما إلَّا الفريضةَ، فنصَّ على وجوبِ طاعتِهِما في النافِلة، وقال في «المجموعة»[2]: يستأذنهما في حَجَّةِ الفريضةِ العامَ والعامَيْن، وقال الأصحابُ: لا يعصيهما في الخروجِ للغَزوِ إلّا أنْ يتعيَّنَ بمُفاجأةِ العدوِّ، أو بِنَذْرِه، فيتأخَّر في النَّذْرِ السنةَ والسنتين، فإنْ أذِنا له وإلَّا خرج[3].

المسألةُ الرابعة: قال الغَزاليُّ في «الإِحياء»[4]: أكثَرُ العلماءِ على أنَّ طاعةَ الوالدَيْن واجبةٌ في الشُّبُهاتِ دُونَ الحرام، فإنْ كرِها انفرادَه عنهما في الطعامِ وجبَتْ عليه موافقتُهما، ويأكلُ معهما، لأنَّ تَرْكَ الشُّبهةِ مندوبٌ، وتَرْكُ طاعتِهما حرامٌ، والحرامُ مقدَّمٌ على المندوب. ولا يسافرُ في مُباحٍ، ولا نافلة إلّا بإذْنِهما، ولا يُبادِرُ لحَجِّ الإسلام إلا بإذنِهما، ولا يخرجُ لطلبِ العِلْم إلَّا بإذْنِهما، إلَّا علمٌ هو فَرْضٌ عليه مُتَعَيِّنٌ، ولم يكُنْ في بلدِه مَنْ يُعلِّمُه، لأنه لا طاعةَ لمخلوقٍ في معصية الخالق. وروىٰ

---

(١) نسبة إلى ابن الموّاز، محمد بن إبراهيم بن زياد الإسكندراني، كان راسخاً في الفقهِ والفُتْيا في مذهب مالك، وعلى كلامِه يُعوِّلُ أهلُ مصر، وقد أثنى القاضي عياض على كتابه هذا، وأنَّه أجلُّ كتابٍ ألَّفه قدماءُ المالكيين، وأصحُّه مسائل، وأبْسَطُه كلاماً وأوعبُه. مات ابن الموَّاز سنة (٢٦٩هـ) وقيل غير ذلك، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٤/ ١٦٧، و«سير أعلام النبلاء» ١٣/ ٥.

(٢) من تصنيف الإمام محمد بن إبراهيم بن عبدوس، كان حافظاً لمذهب مالك، إماماً فقيهاً، غزير الاستنباط، جَيِّدَ القريحة، وكان نظيراً لابن الموَّاز، مع صلاحٍ وورعٍ وثخانةِ دين، مات سنة (٢٦٠هـ)، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٤/ ٢٢٢، و«سير أعلام النبلاء» ١٣/ ٦٣.

(٣) انظر «الآداب الشرعية» ١/ ٤٦٠ لابن مُفلح الحنبلي، حيث عقد فصلاً نافعاً في ضوابط طاعة الوالدَيْن، وشحنه بالنقولِ الحسنةِ عن غيرِ واحدٍ من أهل العلم.

(٤) «إحياء علوم الدين» ٢/ ٢٣٨ وقد تصرَّف القرافي بعبارة الغزالي.

«البخاري»[1]: قال الحَسَنُ: إذا منَعَتْه أُمُّه عن صلاةِ العشاء في الجماعةِ شَفَقَةً عليه، فَلْيَعْصِها. قال الشيخ أبو الوليد[2] الطَّرطوشيُّ في كتاب «بِرِّ الوالدين»: لا طاعةَ لهما في تَرْكِ سُنَّةٍ راتبةٍ كحضورِ الجَماعات، وتَرْكِ ركعتَي الفجرِ، والوِتْر، ونَحْوِ ذلك إذا سألاه تَرْكَ ذلك على الدوام، بخلافِ ما لو دَعَياه لأولِ وقتِ الصلاة، وجبَتْ طاعتهُما، وإن فاتته فضيلة أوَّلِ الوَقْتِ[3].

(١) «صحيح البخاري» باب وجوب صلاة الجماعة، قبل الحديث (٦٤٤).
قال ابن رجب الحنبلي في «فتح الباري» ٥/ ٤٤٦: مقصودُ البخاريِّ بهذا الباب: أنَّ الجماعةَ واجبةٌ للصلاة، ومَنْ تركها لغير عُذْرٍ وصلَّى منفرداً، فقد ترك واجباً، وهذا قولُ كثيرٍ من السلفِ، منهم: الحسنُ، وما حكاه البخاريُّ عنه يدلُّ على ذلك.
وقد رُوِي عن الحسن التصريحُ بتعليلِ ذلك بأن الجماعةَ فريضةٌ، فروى إبراهيم الحربيُّ في كتابِ «البرِّ»: حدثنا عبيد الله بن عمر ـ هو القواريري ـ حدثنا مُعْتَمر، حدثنا هشام، قال: سُئِل الحسن عن الرجل تأمرُه أُمُّه أن يُفْطِر تطوُّعاً؟ قال: يُفْطِر، ولا قضاءَ عليه. قلتُ: تنهاه أن يُصَلِّي العشاءَ في جماعةٍ؟ قال: ليس لها ذلك؛ هذه فريضة. انتهى كلام ابن رجب.

(٢) كذا قال الإمام القرافي، وسُينبِّه ابن الشاط على وجه الصواب، وأنَّ كُنْيَته أبو بكر. وهو الإمام الفقيه الزاهد محمد بن الوليد بن خلف الفِهْري الأندلسي الطرطوشي، تفقه بالإمام الباجيِّ وبأبي بكرٍ الشاشي، وكان إماماً عالماً عاملاً أقام بالإسكندرية ينشر علوم السنَّةِ حين كانت تحت حكم بني عُبَيْد المارقين، فأحيا الله به تلك الديار، وقد صنَّف في علومٍ نافعة منها: «الدعاء المأثور وآدابه» و«الحوادث والبِدَع» و«سراج الملوك»، وله تعليقة كبيرة في الخلاف، وكتاب «برُّ الوالدين» ذكره ابن فرحون في ترجمته من «الديباج المذهب»: ٢٧٦، مات سنة (٥٢٠هـ)، له ترجمة في «الصلة» ٣/ ٨٣٨ لابن بشكوال، و«سير أعلام النبلاء» ١٩/ ٤٩٠.

(٣) علَّق ابن الشاط على كلام القرافيِّ من بدايةِ الفرق إلى هنا بقوله: أكثَرُ ذلك نَقلٌ لا كلامَ فيه، وما فيه من كلامه فهو صحيحٌ غَيْرَ قوله: قال الشيخ أبو الوليد الطرطوشي، فإن كُنيَتَه ليست أبا الوليد، وإنَّما كُنْيَتُه أبو بكرٍ.

المسألةُ الخامسةُ: في «صحيح مسلم»[1]: قال النبيُّ ﷺ: «نادَتْ امرأةٌ ابنَها وهو في صَوْمَعتهِ [يُصلِّي]، قالت: يا جُرَيْجُ، فقال: اللهمَّ أُمِّي وصَلاتي. قال: فقالت: يا جُرَيْجُ، قال: اللهمَّ أُمِّي وصلاتي، فقالت: اللهمَّ لا يموتُ حتى ينظُرَ في وجوهِ المَيامِيس، وكانت تأتي إلى صومعتهِ راعيةٌ تَرْعى الغنمَ، فولدَتْ، فقيلَ لها: ممَّن هذا الولدُ؟ فقالت: من جُرَيْج، نزلَ من صومعتهِ فواقَعَني»، وساق الحديثَ، وهذا الحديثُ يدلُّ على وجوبِ طاعةِ الأمِّ في قَطْعِ النافلةِ، ويلزَمُ من ذلك أنْ لا تكونَ واجبةً بالشروع، أو يُقال: ما وجبَ بالشروعِ يُقْطَعُ للأبَوَيْن بخلافِ الواجب بالأصالةِ، مع أَنَّ في الاستدلالِ بالحديثِ نَظَراً، وهو أنَّه ليس فيه إلَّا أنَّ الله استجابَ دعاءَها فيه، واستجابةُ الدعاءِ لا يتعيَّنُ أَنه لوجوبِ حَقِّ الداعي، وأنَّه مظلومٌ، وقد ثبَتَ في كتابِ «المُنْجِياتِ والمُوْبِقاتِ في فِقْه الأَدعية»[2]: أنَّ دُعاءَ الظالمِ قد يُستجابُ في المظلوم،/ ويجعلُ الله ٦٤/ب
تعالى دُعاءه سبباً لضَررٍ يحصلُ للمظلومِ لأَجْلِ ذنبٍ تقدَّم من المظلومِ[3]، وعصيانهِ لله تعالى بغيرِ طريقِ هذا الداعي، كما أنَّ ظُلْمَ هذا الظالمِ ابتداءً يكون بسببِ ذنوبٍ تقدَّمَتْ للمظلوم، ويكون الظالمُ سَبَبَ وصولِ العُقوبةِ إليه، فكذلك يَجعَلُ الله تعالى دعاءه سببَ نِقْمَةٍ، كما جعلَ يدَه ولسانه سَبَبَ نِقْمةٍ، والكُلُّ بذنوبٍ سالفةٍ للمظلوم، فلا يُسْتبعدُ استجابةُ دعاءِ الظالمِ في المظلوم، وإنَّما كان يمتنعُ ذلك أن لو كان دعاؤه إنما يُستجابُ بسببِ حقِّ الظالم، والظالمُ ليس له حقٌّ، فلا يُستجابُ، وليس كذلك بل

---

(١) برقم (٢٥٥٠)، وأخرجه البخاري (١٢٠٦) وصحَّحه ابن حبان (٦٤٨٩) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) هو للإمام القرافيّ، ولعلَّه مما لم يطبع من مصنَّفاته.

(٣) وفي «فتح الباري» ٩/ ٣٢٠ لابن رجب: قال بعضُ السلف، يُستجابُ دعاؤها وإنْ كانت ظالمةً. فلم يُقَيِّده بذنوبٍ سالفةٍ كما مشى عليه القرافي.

يُستجابُ بسببِ حقوقٍ لغيره لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠]، وبهذا التقرير يظهَرُ ضعفُ الاستدلالِ بهذا الحديث، فإنه ليس فيه إلّا استجابةُ الدعاء.

ومما يدلُّ على تقديمِ طاعتِهما على المندوبات، ما في «مسلم»(١) أنَّ رجلاً قال: يا رسول الله، أُبايعُك على الهجرةِ والجهاد، قال: «هل من والدَيْك أحدٌ حيٌّ؟» قال: نعم كِلاهما، قال: «فتبتغي الأجْرَ من الله تعالى؟» قال: نعم، قال: «فارجعْ إلى والدَيْك فأحسِن صُحْبَتَهما» فجعل عليه السلام الكَوْنَ مع الأبوَيْن أفضَلَ من الكَوْنِ معه، وجعل خِدمتَهما أفضلَ من الجهادِ مع رسولِ الله ﷺ، لا سيَّما في أول الإسلام(٢)، ومع أنَّه لم يقُلْ في الحديثِ: إنهما منعاه، بل هما موجودان فقط، فأمَره عليه السلام بالأفضلِ في حَقِّه، فإذا أَمَرَهُ تعيَّنَ الكَوْنُ معهما، وفَرْضُ الجهادِ فَرْضُ كفايةٍ يحمِلُه الحاضرون عند النبيِّ ﷺ عنه، ويَندرجُ في هذا المَسْلكِ غَسْلُ الموتى ومُواراتهم، وجميعُ فروضِ الكفاية إذا وُجِدَ مَنْ يقومُ بها.

وهذا الحديثُ أَعظمُ دليلٍ وأبلغُه في أمرِ الوالدين، فإنَّه عليه الصلاةُ والسلام رتَّبَ هذا الحُكْمَ على مُجَرَّدِ وَصْفِ الأبوَّةِ مع قَطْعِ النظرِ عن أمرِهما وعصيانِهما وحاجتِهما للولد وغيرِ ذلك من الأمور المُوجبةِ لبِرِّهما، بل مجرَّدُ وصفِ الأُبوَّةِ مُقَدَّمٌ على ما تقدَّم ذِكْرُه، وإذا نصَّ عليه السلام على تقديمِ صُحْبتِهما على صُحْبتهِ عليه السلام، فما بقيَ بعدَ هذه

---

(١) «صحيح مسلم» (٢٥٤٩)، وأخرجه البخاري (٣٠٠٤)، وصحَّحه ابن حبَّان (٣١٨) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) هذا غَيْرُ مُسَلَّم، فقد ذكر القاضي عياض في «إكمال المُعْلِم» ٨/٧: أنَّ هذا الحديث يحتملُ أن يكونَ بعد الفتح وسقوطِ فرضِ الهجرةِ والجهادِ، وظهورِ الدين، أو كان ذلك من الأعرابِ، وغيرُه كانت تجبُ عليه الهجرةُ، فرجَح بِرُّ والدَيْه وعظيمُ حَقِّهما، وكثرةُ الأجْرِ على برِّهما، وأنَّ ذلك أفضَلُ من الجهاد.

الغايةِ غاية، وإذا قَدَّم خِدمتَهما على فِعْل فروض الكفاية، فعلى النَّفْلِ بطريقِ الأَوْلى، بل على المندوبات المتأكِّدة. وقد رُوِيَ في بعض الأحاديث، أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «لو كان جُريجٌ فقيهاً لعلمَ أنَّ إجابةَ أُمِّه أفضَلُ من صلاته»[١]، لأنه في ذلك الوقتِ كان الكلامُ الذي يُحتاجُ إليه في الصلاةِ مُباحاً، كما كان في أَوَّلِ شَرْعِنا[٢]./ وعلى هذا التقدير يندفعُ ٦٥/أ
الإشكالُ، ويكون جُرَيْجٌ عصى بتَرْكِ طاعتِها في أمرٍ مُباحٍ، أو مندوبٍ إليه، وهو الصَّمْتُ حينئذٍ[٣].

فوائدُ في الحديث المتقدِّم:

المياميسُ: الزواني جَمْعُ زانيةٍ، ووَجْهُ المناسبةِ أنَّه لما مَنَعَ أُمَّه من النظرِ إلى وَجْهه مُحتَجّاً بالصلاةِ، دعَتْ عليه بأنْ ينظُرَ إلى وجوهِ الزواني عقوبةً على الامتناعِ من النظرِ إلى وجهها.

---

(١) أخرجه البيهقيُّ في «شعب الإيمان» ٦/ ١٩٥ برقم (٧٨٨٠)، وذكره الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ٣/ ٩٤ من رواية الحسن بن سفيان، من طريق الليث بن سعد، عن يزيد بن حوشب الفِهْريِّ، عن أبيه يرفعه إلى رسول الله ﷺ، وضعَّفه الحافظ لجهالةِ يزيد بن حوشب.

(٢) ودليلُه حديثُ زيد بن أرقم قال: إنْ كُنَّا لنتكلمُ في الصلاةِ، على عهدِ النبيِّ ﷺ، يكَلِّمُ أحدُنا صاحبَه بحاجته، حتى نزلت ﴿حَـٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٣٨] فأُمِرْنا بالسكون. أخرجه البخاري (١٢٠٠)، ومسلم (٥٣٩) وغيرُهما، وفي البابِ من حديثِ ابن مسعودٍ عند البخاري ومسلم وغيرِهما.

(٣) علَّق ابنُ الشاط على المسألة الخامسةِ بقوله: جميعُ ما قاله في ذلك مِن نَقْلٍ وغيره صحيحٌ، غَيْرَ قَوْلِهِ: «وإذا قَدَّمَ خدمتَها على فُروضِ الكفاياتِ، فعلى النَّفْلِ بطريقِ الأَوْلى»؛ فإنه لقائلٍ أن يقول: ليس ذلك في النَّفْلِ أَوْلى، لأنَّ تَرْكَه فَرْضَ الكفايةِ مع قيامِ غيرِه به لا تفوتُ به مصلحةٌ، وتَرْكُ النفلِ تفوتُ به مصلحةُ ذلك النفل، ويمكنُ الجوابُ بأنَّ مصلحةَ النفلِ إنما هي مجرَّدُ الثواب، وكذلك مصلحةُ فَرْضِ الكفايةِ في حَقِّ مَنْ هو زائدٌ في العدد على من يحصلُ به المقصودُ من ذلك الفَرْضِ، لكنَّ ثوابَ فَرْضِ الكفايةِ أعظَمُ، فتتحقَّقُ الأولويةُ.

ويدلُّ الحديثُ أَيضاً على مَنْعِ السفرِ المُباحِ إلَّا بإذنِهما فإنَّ غَيْبَةَ الوجهِ فيه أَعظمُ.

ويدلُّ أيضاً على وجوبِ طاعتِهما في النوافل.

ويدلُّ أيضاً على أنَّ العقوقَ يُؤاخَذُ به الإنسان ـ وإن عَظُمَ قَدْرُه في الزهدِ والعبادة ـ لأنَّ جُرَيْجاً كان من أَعبدِ بني إسرائيل، وخُرِقَتْ له العاداتُ وظهَرتْ له الكراماتُ، فما الظَنُّ بغيرِه إذا عقَّ أبويه؟

ويدلُّ على تحريمِ أصْلِ العقوق قولهُ تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء:٢٣]، وإذا حَرُمَ هذا القولُ، حَرُمَ ما فَوْقه بطريقِ الأَوْلى، ويدلُّ على مخالفتِها في الواجبات قولهُ تعالى: ﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَآ﴾ [العنكبوت:]، وفي الآية فائدتان:

الفائدةُ الأولى: أنَّ الأبوَيْن يجبُ برُّهما، ويَحْرُمُ عُقوقُهما، وإن كانا كافِرَيْن، فإنه لا يَأْمُر بالشركِ إلَّا كافر، ومع ذلك فقد صَرَّحت الآيةُ بوجوبِ بِرِّهما.

الفائدةُ الثانية: أَنَّ مخالفتَهما واجبةٌ في أَمرهما بالمعاصي، ويؤكِّد ذلك قولهُ عليه السلام: «لا طاعة لمخلوقٍ في معصيةِ الخالق»[1].

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ البغوي في «شرح السنة» ١٠/ ٤٤ وفي إسناده شهر بن حَوْشَب، صدوق كثير الإرسال والأوهام. ولكنه يتقوَّى بما ثبت عند أَحمد بإسنادٍ صحيح ٣٤/ ٢٥١ من حديث عمران بن الحصين والحكم بن عمرو الغِفاري بلفظِ «لا طاعة لمخلوقٍ في معصيةِ الله» وحسَّنه الحافظ ابن حجر في «مختصر زوائد البزَّار» ١/ ٦٨٢، وصحَّحه الغُماري في «فتح الوهَّاب بتخريج أحاديث الشِّهاب» ٢/ ٩٧.

وأصلُ الحديثِ ثابت في الصحيح بلفظ «لا طاعةَ في معصية الله» من حديث علي ابن أبي طالب، أخرجه البخاري (٧٥٢٧) ومسلم (١٨٤٠) واللفظ له، وصحَّحه =

المسألةُ السادسة: قال [أبوالوليد][1] الطَّرْطوشيُّ رضي الله عنه: أما مخالفتُهما في طلبِ العلم، فإن كان في بلدِه يجد مُدارسةَ المسائل والتفقُّهَ على طريقةِ التقليد، وحِفْظِ نصوصِ العلماء، فأَراد أنْ يَظْعَنَ إلى بلدٍ آخرَ، فيتَفقَّه فيه على مِثْلِ طريقتهِ، لم يَجُزْ إلَّا بإذنِهما، لأنَّ خُروجَه إذاية لهما بغير فائدة، وإن أراد الخُروجَ للتفقُّهِ في الكتابِ، والسنَّة، ومعرفةِ الإجماع ومواضعِ الخلاف، ومراتبِ القياس، فإن وَجَدَ في بلده ذلك، لم يخرُج إلَّا بإذنهما، وإلّا خرجَ ولا طاعةَ لهما في مَنْعِه، لأنَّ تحصيلَ درجةِ المُجْتَهدين فَرْضٌ على الكِفاية، قال سُحنون: مَنْ كان أهلاً للإمامةِ وتقليدِ العلوم، ففَرْضٌ عليه أن يَطلُبَها، لقولهِ تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ومَنْ لا يعرفُ المعروفَ كيفَ يأمرُ به؟ أو لا يعرف المُنْكَرَ كيف يَنْهى عنه؟

قلتُ: قد تقدَّم أنَّ مخالفتَهما في الجهادِ الذي هو فَرْضُ كفايةٍ، لا تجوزُ كما تقدَّم في الذي رَدَّه عليه السلامُ لأبوَيْه عن الهجرةِ/ والجهادِ معه، لأنَّ الحاضرَ يقومُ مَقامَه، وهذه الفَتْوى تقتضي أنَّه تجوزُ مخالفتُهما في فُروضِ الكفاية، فبينهما تعارض. ٦٥/ب

والجوابُ عنه أنْ نقول: العِلْمُ وضَبْطُ الشريعة، وإن كان فَرْضَ كفايةٍ، غَيْرَ أنَّه يتعيَّنُ له طائفةٌ من الناس، وهي مَنْ جادَ حفظُهم، ورَقَّ فَهْمُهم، وحَسُنَتْ سِيرتُهم، وطابت سَريرتُهم، فهؤلاء هم الذين يتعيَّنُ عليهم الاشتغالُ بالعلم، فإنَّ عديمَ الحِفْظِ أو قليلةَ، أو سَيِّءَ الفَهْمِ لا يصلُحُ لضبطِ الشريعةِ المُحمَّدية، وكذلك مَنْ ساءت سيرتُه لا يحصلُ به الوثوقُ للعامة، فلا تحصلُ به مصلحةُ التقليد، فتضيعُ أَحوالُ الناس، وإذا

= ابن حبَّان (٤٥٦٨) بلفظ «لا طاعةَ لبشرٍ في معصية الله جلَّ وعلا»، وانظر تمامَ تخريجه في كلام الغُماري.

(١) كذا في الأصل، وصوابه أبو بكر كما سبق التنبيه عليه.

كانت هذه الطائفةُ متعيِّنةً بهذه الصفات، تعيَّنَتْ بصفاتِها، وصار طلبُ العِلْمِ عليها فَرْضَ عَيْنٍ، فلعلَّ هذا هو معنى كلامِ سُحنونٍ، وأبي الوليد. والجهادُ يصلُحُ له عمومُ الناسِ، فأَمْرُه سَهْلٌ، وليس الرَّمْيُ بالحَجَرِ والضَّرْبُ بالسيفِ كضَبْطِ العُلوم، فكلُّ بليدٍ أو ذكيٍّ يصلُحُ للأولِ، ولا يصلحُ للثاني إلَّا من تقدَّم ذِكْرُه، فافهم ذلك[1].

المسألة السابعة: قال أبو الوليد: إن أرادَ سَفراً للتجارةِ يرجو به ما يحصلُ له في الإقامةِ، فلا يخرجُ إلَّا بإِذْنِهما، وإنْ رجا أكثرَ من ذلك، وهو في كَفافٍ، وإنَّما يطلبُ ذلك تكاثُراً، فهذا لو أَذِنا له، لنهَيْناه، لأنه غَرضٌ فاسِدٌ، وإنْ كان المقصودُ منه دَفْعَ حاجاتِ نَفْسهِ أو أهلهِ بحيثُ لو تركَه تأذَّى بتَرْكهِ، كان له مخالفتُهما لقوله عليه السلام: «لا ضَرَرَ ولا ضرار»[2]، وكما نَمنعُه من أذيَّتِهما نَمْنعُهما من أذيَّتهِ، فإنه لو كان معه طعامٌ إنْ لم يأكُلْه هلَك، وإن لم يأكُلاه هَلكا، قُدِّمَتْ ضَرورتُه عليهما.

قال: فإنْ قُلْتُ: قد قال مالكٌ: إذا احتلم الغلامُ ذهب حيث شاءَ، وليس لأبوَيْه مَنْعُه؟ قال: قلتُ: هذا في الحَضانةِ، لأنه قبلَ البُلوغِ كان

(١) صحَّح ابن الشاط كلام القرافي في هذه المسألة، ونبَّه على وجه الصواب في كُنية الطرطوشي، وقد تقدَّم بيانه.

(٢) هذا حديثٌ حسن بطُرقه وشواهده، أخرجه مالك مرسلاً في «الموطأ» ٢/ ٥٧١ من حديث عمرو بن يحيى، عن أبيه، عن النبيِّ ﷺ، فأسقط ذِكْرَ أبي سعيد الخدري، وقد وصله الدارقطني ٣/ ٧٧، والحاكم ٢/ ٢٥٧، والبيهقي ٦/ ٦٩ من حديثِ أبي سعيد رضي الله عنه، وهو مرويٌّ عن طائفةٍ من الصحابة منهم: عبادةُ بن الصامت، وابن عباس، وأبو هريرة، وغيرهم، وقد تتبَّع الغُماري طرق هذا الحديث في تخريج أحاديث «بداية المجتهد» ٨/ ١٠، وحسَّن بعضَ أسانيده، وصحَّح حديث جابر بن عبد الله الذي يرويه الطبراني في «الأوسط» (٥٩٣١) ولفظه: «لا ضرر ولا ضِرار في الإسلام»، وانظر «جامع العلوم والحكم» ٢/ ٢٠٧ لابن رجب الحنبلي حيث أجاد الكلامَ على هذا الحديث رواية ودراية.

تصرُّفه بإذْنِ كافله، فإذا بلغ ذَهب حَجْرُ الحضانةِ وتجدَّدَ حَقُّ[1] البرِّ. ويؤكِّدُ ذلك قولُ مالكٍ في الذي دعاه أَبوه من السودان، ومنعَتْه أُمُّه، فمنعه مالكٌ من الخروجِ بغَيْرِ إذنِ الأُمِّ، وقال له: أَطِعْ أباك ولا تَعْصِ أُمكَ، فهو بعد البلوغ يَمشي في البلد حيث شاءَ دون السفرِ إلَّا أن يكونَ في موضعِ رِيبةٍ، وهما يتأذَّيان به، فيمنعانهِ مُطلقاً[2].

سؤال: قولهُ تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٢]، والنِّكاحُ مُباحٌ، وقد نُهِيَ الأَبُ عن مَنْعِ ابنتِه منه، فلا تجبُ طاعتُه في تَرْكِ المُباح، ولا في تَرْكِ المندوبِ بطريقِ الأَوْلى؟

٦٦/أ **جوابه:** أَنَّ البنتَ لها حَقٌّ في الإعفافِ/ والتصوُّنِ، ودَفْعِ ضَرر مُدافعةِ الشَّهوة، وسَدِّ ذرائعِ الشيطان عنها بالتزويج، فإذا كان ذلك حقاً لها، وأداءُ الحقوقِ واجبٌ على الآباءِ للأبناء، ولا يلزَمُ من وجوبِ الحقِّ عليهم للأبناءِ جوازُ أذيَّةِ الآباءِ باستيفاءِ ذلك الحقِّ، ألَّا تَرى أنَّ مالكاً في «المدوَّنة»[3] منعَ من تحليفِ الأبِ في حَقٍّ له، وقال: إنْ حَلَّفَه كان جَرْحَةً في حقِّ الولد، فالآيةُ ما دلَّت إلَّا على الوجوبِ على الآباءِ، لا على إباحةِ إذايتِهم بالمخالفة[4].

المسألةُ الثامنة: في بيانِ الواجبِ من صِلةِ الرحم.

قال الشيخ أبو الوليد[5] الطَّرطوشي رحمه الله: قال بعضُ العلماء: إنما تجبُ صِلَةُ الرَّحِم إذا كان هناك مَحْرَمِيَّة، وهما كُلُّ شخصَيْن لو كان

---

(١) وفي المطبوع: حَجْرُ.

(٢) علَّق ابن الشاط على المسألةِ السابعةِ بقوله: جميعُ ما قال في ذلك صحيحٌ غَيْرَ قوله: قال أبو الوليد، فإنه أبو بكرٍ.

(٣) «المدوَّنة» ٥/ ٢٠٥-٢٠٦.

(٤) للوقوفِ على مذاهبِ الفقهاء في هذه المسألة، انظر «أحكام القرآن» ١/ ٣٩٩ للإمام الجصَّاص.

(٥) كذا في الأصل، وصوابُه أبو بكر كما سبق التنبيه عليه.

أَحدُهما ذكراً والآخَرُ أنثى، لم يتناكحا، كالآباءِ والأُمَّهات، والإِخْوةِ والأخواتِ، والأجدادِ والجدَّات، وإن عَلَوْا، والأولادِ وأولادِهم وإن سَفُلوا، والأعمام والعَمَّاتِ، والأَخوالِ والخالات، فأمَّا أولادُ هؤلاءِ، فليست الصلةُ بينهم واجبة لجوازِ المُناكحةِ بينهم. ويدلُّ على صحَّةِ هذا القولِ تحريمُ الجَمْعِ بين الأختين، والمرأةِ وعَمَّتِها وخالتِها، لما فيه من قطيعةِ الرَّحِم، وتَرْكُ الحرامِ واجبٌ، وبِرُّهما وتَرْكُ أذِيَّتِهما واجبةٌ، ويجوزُ الجَمْعُ بين بِنْتي العمِّ، وبنتي الخالِ، وإن كُنَّ يتغايَرْنَ ويتقاطَعْنَ، وما ذاك إلّا أنَّ صلَةَ الرحِم بينهما ليست بواجبةٍ، وقد لاحظ أبو حنيفةَ رحمه الله هذا المعنى فقال: يحرمُ التراجعُ في الهِبَةِ بين كلِّ ذي رَحِمٍ مَحْرَم[1].

سؤال: ما معنى قولهِ ﷺ: «صِلَةُ الرَّحِمِ تزيدُ في العمر»[2]؟

---

(١) فسَّره الإمام القاريُّ في «فتح باب العناية» ٢/ ٤١٦ بقوله: لأن المقصودَ منها مع القريبِ المَحْرَمِ صِلَةُ الرحم وقد حصل، وفي الرجوعِ قَطْعُها فلا يرجعُ، واحتجَّ الحنفية لمذهبهم بما أخرجه الحاكم في «المستدرك» ٢/ ٥٢، والدارقطني في «السنن» ٢/ ٤٤ وغيرهما من حديث الحسن البصري عن سَمُرَة بن جُندب عن النبيِّ ﷺ قال: «إذا كانت الهبةُ لذي رحمٍ مَحْرَمٍ لم يُرْجَعْ فيها» ونقل الزيلعي في «نصب الراية» ٤/ ١٢٧ عن ابن عبد الهادي الحنبلي قوله: ورواة هذا الحديث كلُّهم ثقات، ولكنه حديثٌ منكر، وهو مِن أنكرِ ما رُوِيَ عن الحسن عن سَمُرة. ولم أجِده في المطبوع من كتاب «التنقيح» ٣/ ١٠٠ لابن عبد الهادي، ونقل الشوكاني تضعيفه عن الحافظ ابن حجر كما في «نَيْل الأوطار» ٤/ ٢٦.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ ابن شاهين في «الترغيب في فضائل الأعمال» (٣٨٥)، والقُضاعي في «مسند الشهاب» ١/ ٩٣، وفي إسناده أحمد بن نصر بن حمَّاد استنكر الذهبيُّ بعضَ حديثه في «ميزان الاعتدال» ١/ ١٦١، لكن الحديث له شواهدَ يتقوَّى بها ويصحُّ، وبذلك جزم الغُماري في «المداوي لعلل المناوي» ٤/ ٣١٩-٣٢٠، وصحَّحه الألباني في «صحيح الجامع الصغير» (٣٧٦٦).

وقوْله عليه السلام: «مَنْ سَرَّهُ السَّعَةُ في الرِّزْقِ، والنَّساءُ في الأجل، فليَصِلْ رَحِمَه»[1] مع أنَّ المُقَدَّراتِ لا تزيدُ ولا تَنْقُصُ؟ وقد قَدَّر الله تعالى جميعَ المُمْكِنات؛ ما وُجِدَ منها، وما لم يُوْجَدْ في الأزلِ، فتعلَّقَتْ إرادتُه القديمةُ الأزليَّةُ بوجودِ كُلِّ مُمْكنٍ أَرادَ وُجودَه، وبعَدمِ كلِّ مُمْكنٍ أرادَ بقاءَه على العَدَمِ الأصليِّ، أو أرادَ عَدَمَه بعد وُجوده، فجميعُ الجائزاتِ وُجوداً أو عَدَماً قد نفذَتْ فيها مشيئتُه سبحانه وتعالى، فكيف بقِيت الزيادةُ بعد ذلك بتيسيرِ سَببٍ من الأسباب؟

جوابُه: مِنَ العلماءِ مَنْ يقول: إنَّما ذلك بزيادةِ البركةِ فيما قُدِّرَ في الأزلِ من الرزقِ والأَجَلِ، وأما نَفْسُ الأَجلِ والرزقِ المُقَدَّرَيْن، فلا يقبلانِ الزيادة.

قلتُ: وهذا الجوابُ عندي ضعيفٌ بسببِ أنَّ البركةَ أيضاً من جُملةِ المُقَدَّرات، فإن كان القَدرُ مانعاً من الزيادة، فليَمْنَع من البركةِ/ في العُمرِ ٦٦/ب والرزقِ، كما منعَ من الزيادةِ فيهما، بل هذا الجوابُ يلزَمُ منه مفسدتان:

إحداهما: إيهامُ أنَّ البركةَ خرجَت عن القَدَر، فإنَّ المُجيبَ قد صرَّح بأنَّ تَعلُّقَ القَدَرِ مانع، فحيثُ لا مَنْعَ لا قَدَر، وهذا رديءٌ جداً.

وثانيتُهما: أنَّه يُقِلُّ الرَّغْبَةَ في صِلَةِ الرَّحِمِ بالنسبةِ لظاهر اللفظ؛ فإنا إذا قلنا لزيد: إنْ وصَلْتَ رَحِمَك، زادكَ الله تعالى في عُمُرِك عشرين

---

(١) أصلُ الحديثِ ثابتٌ في «الصحيحين» أخرجه البخاري (٢٠٦٧) ومسلم (٢٥٥٧) من حديثِ أنسٍ قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «مَنْ سَرَّه أن يُبْسَط له في رِزْقه، أو يُنْسأَ له في أثره، فليَصِلْ رحِمه».

ولفظُ المصنِّف أخرجه بنحوه عبد الرزاق في «المصنَّف» (٢٠٤٠٣) ومن طريقه البيهقي في «شعب الإيمان» ٦/ ٢١٩، وفي سنده انقطاع، فإنَ أبا إسحاق السَّبيعيَّ الهَمْدانيَّ يرفعه إلى رسولِ الله ﷺ من غيرِ واسطة.

سنةً، فإنه يجدُ من الوقعِ لذلك ما لا يجدُه من قولنا: إنَّه لا يزيدُك الله تعالى بذلك يوماً واحداً، بل يباركُ لك في عُمُرِك فقط، فيختلُّ المعنى الذي قصدَه رسولُ الله ﷺ، من المبالغةِ في الحَثِّ على صِلَةِ الرَّحِم والترغيبِ فيها، بل الحقُّ أنَّ الله تعالى قَدَّر له ستين سنةً مرتَّبةً على الأسبابِ العادية، من الغذاءِ والتنفُّسِ في الهواء، ورتَّب له عشرين سنةً أخرى مرتَّبةً على هذه الأسباب، وصِلَةِ الرحم. وإذا جعلها الله تعالى سَبباً أمكَنَ أنْ يقال: إنها تزيدُ في العُمر حقيقةً كما نقول: الإيمانُ يُدْخلُ الجنَّة، والكُفْرُ يُدْخِلُ النارَ، بالوضعِ الشرعيِّ لا بالاقتضاءِ العقلي، ومتى عَلِمَ المُكلَّفُ أنَّ الله تعالى نَصَبَ صِلَةَ الرحِم سَبباً لزيادة السِّنين في العُمُرِ، بادرَ إلى ذلك كما يُبادرُ لاستعمالِ الغذاءِ، وتناولِ الدواءِ، والإيمانِ رَغْبةً في الجنان، ونَفَر من الكُفرِ رَهْبةً من النيران، وبقيَ الحديثُ على ظاهرِهِ من غير تأويل يُخِلُّ بالحديثِ على ما تقدَّم، وكذلك القولُ في الرزقِ حَرْفاً بحرفٍ(1).

---

(1) كان الإمام الطحاوي قد استشكل هذا الحديث، وأنه ممَّا يتعارضُ مع ما ثبت من أنَّ الله تعالى إذا أراد أن يخلق نَسَمةً أمر المَلَك بأربع كلماتٍ، رِزْقِها وأجلها وعملِها وشقيّ أو سعيد، ثم حاول حلَّ الإشكال بقوله في «شرح مشكل الآثار» ٨/ ٨٢: إنَّ هذا ممَّا لا اختلاف فيه، إذ كان قد يحتمل أن يكونَ الله عزَّ وجلَّ إذا أراد أن يخلق النَّسَمَةَ جَعَل أجَلَها إنْ بَرَّت كذا، وإنْ لم تبرَّ كذا لما هو دون ذلك، وإن كان منها الدعاءُ رُدَّ عنها كذا، وإن لم يكن منها الدعاءُ نزل بها كذا، وإن عمِلت كذا حُرِمَتْ كذا، وإن لم تَعْمَلْه رُزِقَت كذا، ويكون ذلك مما يثبت في الصحيفة التي لا يُزادُ على ما فيها ولا ينقصُ منه. انتهى كلامُه. وعلى هذا المعنى وعلى معنى البركة دار كلام القاضي عياض في «إكمال المُعْلم» ٨/ ٢١، والنووي في «شرح صحيح مسلم» ٨/ ٣٥٧، لكنَّه تعقَّب ما ذهب إليه القاضي عياض من أن هناك وجهاً ثالثاً في تفسير الحديث وهو أن المراد به بقاءُ ذِكرِه الجميلِ بَعْدَه، فكأنه لم يَمُتْ، قال النووي: وهو ضعيفٌ أو باطل.

وكذلك نقولُ: الدعاءُ يزيدُ في العُمرِ والرزقِ، ويدفَعُ الأَمراضَ، ويؤخِّرُ الآجال، وغير ذلك مِمَّا شُرِعَ فيه الدعاءُ، فهو من القَدَرِ، ولا يُخِلُّ بشيءٍ من القَدَرِ، بل ما رتَّبَ الله سبحانه مقدوراً إلَّا على سببٍ عادي، ولو شاءَ لَما ربطه به[(١)].

ومن هذا البابِ الجوابُ عن سُؤالٍ صَعْبٍ ورَدَ في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُ﴾ [الأعراف: ١٨٨] فقال بعضُ الفُضلاءِ: هنا سؤالٌ وهو أنَّه عليه السلام إذا عَلِمَ الغيبَ ـ والذي في الغيبِ هو الذي قَدَّره الله تعالى له من الخيرِ ـ فكيف يستكثِرُ من الخيرِ على تقديرِ الاطِّلاعِ على الغيب؟ بل لو قُدِّرَ الاطِّلاعُ على الغيبِ، لبقيَ على ما هو فيه من الخير.

---

(١) قد فَصَّل الإمامُ الخطابيُّ هذه الجُمْلةَ المُجْملةَ في فاتحة كتابه النافع «شأن الدعاء»: ٦-١٢، وربما كان مناسباً الاجتزاءُ بنُبَذٍ صالحةٍ منه في هذا المقام، حيث قال: اختلفت مذاهب الناسِ في الدعاءِ، فقال قومٌ: لا معنى للدعاءِ، ولا طائلَ له لأنَّ الأقدارَ سابقةٌ، والأقضيةَ مَقْضِيَّةٌ، والدعاءُ لا يزيدَ فيها، وتَرْكُه لا يَنْقُصُ شيئاً منها، ولا فائدةَ في الدعاءِ والمسألة، وقد قال ﷺ: «قَدَّر الله المقادير قبل أن يخلق الخَلْقَ بكذا وكذا عاماً» [أخرجه مسلم (٢٦٥٣) والترمذي (٢١٥٦)].

وقالت طائفةٌ أُخرى: الدعاءُ واجبٌ. وهو يدفَعُ البلاءَ، ويردُّ القضاءَ، واحتجُّوا بما رُوِيَ عن النبيِّ ﷺ أنه «لا يردُّ القضاء إلَّا الدعاءُ» [أخرجه الترمذي (٢١٣٩) وابن ماجه (٤٠٢٢) وغيرهما، وصحَّحه الحاكم ١/ ٤٩٣ ووافقه الذهبي].

وقال آخرون: الدعاءُ واجبٌ، إلَّا أنَّه لا يُستجابُ منه إلّا ما وافق القضاءُ، وهذا المذهبُ هو الصحيحُ، وهو قولُ أهل السنَّةِ والجماعة، وفيه الجمعُ بين الأخبارِ المروية على اختلافِها، والتوفيقُ بينها... في كلامٍ طويلٍ نفيسٍ على المعهودِ من منهجِ هذا الإمام الجليل.

والجوابُ عنه: أنَّ الله تعالى قَدَّر الخيرَ والشرَّ في الدنيا والآخرة، وجعل لكُلِّ مقدورٍ سبباً يترتَّبُ عليه، ويرتبطُ به ومن جُملةِ الأسبابِ،
٦٧/أ الأسبابُ التي جَرَت عادةُ الله تعالى بها العلومُ والجَهالات،/ فالجَهْلُ سَببٌ عظيمٌ في العالم لمفاسدَ من أُمورِ الدنيا والآخرة، وفواتِ المصالحِ، والعِلْمُ سببٌ عظيمٌ لتحصيلِ مصالح ودَرْءِ مفاسدَ في الدنيا والآخرة، فالمَلِكُ الذي دُفِعَ له السَّمُّ فأكله، فمات منه كَيْداً من أعدائه، إنَّما قَدَّرَ الله تعالى أنْ يموتَ بالسَّمِّ مع جَهْله بتناوُله، أما لو عَلِمَه لم يتناولْه. وكذلك أنَّ الله تعالى إذا كان قد قَدَّرَ نجاتَه منه قَدَّر اطلاعَه عليه، فيَسْلَم، ويكونَ سَبَبُ سلامتهِ عِلْمَه به، فالمُقَدَّرُ على تقدير الجَهْلِ نحنُ نمنَعُ أنَّه مُقَدَّرٌ على تقدير العلم، بل المُقَدَّرُ على تقديرِ العلم ضِدُّه، فالرزقُ الحقيرُ إنما قَدَّره الله تعالى لأهلِهِ على تقديرِ جَهْلِهم بالكنوز وعَمَلِ الكيمياء[1]، وغَيْرِ ذلك من أَسبابِ الرزق، أما مع العلم بهذه الأسبابِ العظيمةِ المُوجبةِ في مَجْرى العادةِ سَعَةَ الأرزاقِ، فلا نُسَلِّمُ أنَّ الله تعالى قَدَّرَ ضِيقَ الرزقِ على هذا التقديرِ، كما نقولُ: ما قدَّر الله تعالى دخولَ المؤمنين الجنةَ إلَّا على تقديرِ الإيمان، أمَّا مع عَدَمهِ، فلا نُسَلِّم أنَّ الله تعالى قَدَّرَ لهم الجنَّة، وما قَدَّر للكُفَّارِ النارَ، إلّا على تقديرِ جَهْلِهم بالله تعالى، أمَّا على تقديرِ عِلْمِهم به تعالى، فلا نُسَلِّمُ أنَّه قَدَّرَ لهم النار، وعلى هذه الطريقةِ يتَّضحُ لك أنَّ رسولَ الله ﷺ لو اطَّلع على الغيبِ وذهبَتْ عنه جهالاتٌ كثيرة، كَثُرَ عندَه من الخيرِ ما لم يكُنْ عندَه الآن، وما مسَّه السوءُ، ولقد نجزمُ أنَّ المِحْنةَ في أُحدٍ، وقَتْلَ حمزةَ وغيره إنَّما

---

(١) انظر «المقدّمة»: ٥٥٧ لابن خلدون حيث تكلَّم عن علم الكيمياء كما تبلور عند القدماء، وأنَّه علمٌ ينظرُ في المادةِ التي يتمُّ بها كَوْنُ الذهب والفِضَّةِ بالصناعةِ، ويشرح العملَ الذي يوصلُ إلى ذلك.

قدَّرها الله تعالى بسببِ عَدَمِ العلمِ بأمورٍ وعواقبها في ذلك اليوم، ولو قُدِّرَ حصولُ العلمِ بعواقبِ ذلك اليوم، لكان الأَمرُ على خلافِ ذلك، وبالجُمْلةِ فقد كَثَّرْتُ لك النظائرَ لتستيقظَ لهذه القاعدة، وسِرِّ القضاءِ والقَدَرِ. فيندفعُ السؤال، وهو موضعٌ حَسَنٌ[١].

فائدة: أطلقَ جماعةٌ من العُلماءِ القولَ بأنَّ للأمِّ ثُلُثي البرِّ لقول النبيِّ عليه السلام لمَّا قال له رجلٌ: يا رسولَ الله، مَنْ أحقُّ الناسِ بحُسن صَحابتي قال: «أُمُّك» قال: ثمَّ مَنْ؟ قال: «أُمُّك»، قال: ثُمَّ مَنْ؟ قال: «أُمُّك»، قال: ثُمَّ مَنْ؟ قال: «أَبوك»[٢]، ورُويَ ذلك مَرَّتَيْنِ، ورُوِيَ ثلاثاً، فعلى روايةِ مَرَّتين، قالوا: يكون لها ثُلُثا البِرِّ، وعلى روايةِ الثلاث يكونُ لها ثلاثةُ أرباعِ البِرِّ، لأنَّ الأبَ جاء في المرَّةِ الرابعة، وهذا يُعْتَقَدُ أنَّه سَهْلٌ، وليس بالسهلِ؛ وذلك أنَّ قولَ السائلِ: أيُّ الناسِ أحقُّ؟ إنما سأل عن أعلى الرُّتَبِ، فلما أُجيبَ عنها، عَرَفَ الرُّتبةَ العالية، فأخذ يسألُ عن الرُّتبةِ التي تليها بصيغةِ «ثُمَّ» التي للتراخي الدالَّةِ على تراخي رُتْبةِ الفريقِ الثاني عن الفريق الأول في البِرِّ، فقال له صاحبُ الشَّرْعِ: «أُمُّك»، فلا يكون هذا الجوابُ مطابقاً حتى تكونَ هذه المرتبةُ الثانيةُ/ أَخْفَضَ رُتْبةً ٦٧/ب من الأولى، وكذلك الأجوبةُ التي بعدَها بتلك الرُّتَبِ المُجابِ بها، وكما وجب نُقصانُ الرتبةِ الثّانيةِ عن الأولى، وجبَ أيضاً نُقصانُ الرتبةِ الثّالثةِ

---

(١) علَّق ابن الشاط على كلام القرافي من أول المسألة الثامنةِ إلى هنا بقوله: ما قاله في ذلك كلِّه من الأجوبة وغيرِها صحيحٌ، غَيْرَ قوله: «وعلى هذه الطريقةِ يتَّضحُ لك أنَّ رسول الله ﷺ لو اطَّلع على الغيبِ لذهبَتْ عنه جهالاتٌ كثيرة»، فإنَّ هذا اللفظَ مُسْتنكرٌ مُسْتَقْبَحٌ يجبُ تجنُّبُ مِثْلِهِ، ويمتنعُ إطلاقُه في جانبِ النبيِّ ﷺ، وفي جانبِ سائرِ الرسل والأنبياء ﷺ وعليهم أجمعين.

(٢) سبق تخريج الحديث.

عن الثّانية عملاً بـ«ثم» الدّالَّةِ على التراخي والنُّقصان، ثُمَّ رُتْبَةُ الأبِ تكونُ أخْفَضَ الرُّتَبِ وأقَلَّها، وعلى هذا التقديرِ لا تكونُ رُتْبةُ الأَبِ مُشْتَمِلَةً على ثُلُثِ البِرِّ، إذ لو اشتَمَلَت لكانت الرُّتَبُ مُسْتَوية، وقد تَقَرَّرَ أَنَّها مُخْتلفةٌ، وأَنَّ الأخيرةَ أَقَلُّ مما هو أقلُّ، وأنَّه يجبُ نُقصانُ كُلِّ رُتبةٍ فضلاً عَمَّا قبلها، فَيتعيَّنُ نُقصانُ الرتبةِ الأخيرة بمقاديرَ عديدةٍ عن الرُّتبةِ الأولى بعَدَدِ تعدُّدِ الأسئلة والأجوبة، فيكونُ نصيبُ الأَبِ أقلَّ من الثُّلُثِ بمِقْدارَيْن على إحدى الروايتين، وثلاثِ مقاديرَ على روايةِ الثلاث، فيكونُ نصيبُ الأبِ أقلَّ من الثُّلُثِ وأقَلَّ من الرُّبُع قطعاً، فيبطلُ القولُ بأنَّه ثُلُثُ البِرِّ على إحدى الروايتين، ورُبُعُه على الروايةِ الأُخرى، بل أقلُّ بكثير، وكما وجبَ نُقصانُ الأب عن الرُّبُع أو الثُّلُثِ، وجبَ أيضاً أن لا يُقالَ: للأُمِّ ثُلُثا البِرِّ، أو ثلاثةُ أرباعهِ، لأنَّ الأَنْصباءَ المضمومةَ إليها مختلفةُ المقادير كما تَقَدَّم، وإنما يلزَمُ ما قالوا أنْ لو كانت المقاديرُ مستويةً.

فإن قُلْتُ: فهل يتعيَّنُ ذلك بعد تسليم بُطلانِ المقدارِ المذكور.

قلت: ذلك عَسيرٌ عَليَّ، وإنَّما الذي تَيَسَّر لي إيرادُ السؤال، أمَّا تحريرُ المقدارِ، فلا أعلَمُ إلَّا أنَّ «ثُمَّ» اقتضَت أصْلَ النقصانِ مع زيادةٍ في النقصان، يحصلُ بها التراخي بـ«ثم». أمَّا ما مِقدارُ ذلك الذي به حصل فلا يتعيَّنُ لي، بل جَزَمْتُ بالتفاوُتِ فقط، فإن تيسَّرَ الضَّبْطُ في ذلك فاضبطه.

فإنْ قُلْتَ: «ثمَّ» حَرْفُ عطفٍ تقتضي معطوفاً عليه، وليس معنا قَبْلَها أو بعدَها إلَّا الأُمُّ، فيلزَمُ أنْ تكونَ معطوفةً على نفسِها في الرُّتَبِ الأولى، والثانية، والقاعدةُ العربيةُ أنَّ الشيءَ لا يُعْطَفُ على نفسه.

قلتُ: هو أيضاً سُؤال مُشْكِلٌ يحتاجُ إلى نظرٍ وتحريرٍ على القواعدِ العربية، والمقاصدِ الشرعية، ثم إنَّ السائلَ إنَّما سألَ عن غيرِ الأُمِّ،

والتراخي عنها في الرتبة، فكيف أُجيبَ بالأُمِّ؟ وكيف يُقالُ: إنَّ التراخي عن الأُمِّ في البرِّ هو للأُمِّ حتى يحصل الجواب به؟ وهذا أيضاً إشكالٌ آخر.

والجوابُ أنْ نقول: هذا عَطفٌ وكلامٌ محمولٌ على المعنى، كأنَّ السائلَ لما قِيلَ له: أَحقُّ الناس وأولاهم أُمّك، قال: فلِمَنْ أتوجَّهُ بالبِرِّ بعد ذلك، وأَشْتغِلُ به؟ قِيل له أيضاً: توجَّه أيضاً/ لأُمِّك، فقُوبلَ ما فَهِمَ ٦٨/أ منه من الإعراضِ عن الأمِّ، بالأَمْرِ بالملازمةِ إظهاراً لتأكيدِ حَقِّها، فقال: إذا توجَّهْتُ أيضاً إليها وفرَغْتُ، فلِمَنْ أتوجَّه بعد ذلك أيضاً؟ فقيل له: أُمُّك، فقُوبل أيضاً ما فُهِمَ عنه من الإعراضُ عن الأم[1] بالأمرِ بالبِرِّ والملازمة، إظهاراً لتأكُّدِ حَقِّها، فصارتِ الأُمُّ معطوفةً على نفسِها بنسْبتين مُخْتلفتَيْن إلى رُتْبتين مُتباينتين، فهي بقَيْدِ الرتبةِ الدنيا معطوفةٌ على نفسها بقَيْدِ الرُّتبةِ العليا، والشيءُ الواحدُ إذا أُخِذَ مع وصفَيْن مختلفين، صار شَيئين[2] مختلفين، كما تقول: زيدٌ ابنٌ، وأخٌ، وفقيهٌ وتاجرٌ وغيرُ ذلك، والموصوفُ بهذه الصفات واحدٌ، غَيْرَ أنَّه لما أُخِذَ مع المختلفات صار مختلفاً، فهذا السِّرُّ هو المُحْسِّنُ للعَطْفِ، وإعادةِ الأُمِّ في الرُّتَب، وهذا الحديثُ كما تَرى فيه ما فيه من الفِكْرِ[3] والإشكالِ مع أنَّه في بادىء الرأي في غايةِ الظهور، وكم [مِن] شيءٍ يكون ظاهراً في بادىء الرأي، فإذا حُرِّك[4] خرج منه غرائب.

---

(١) في الأصل: الأَمر.

(٢) في الأصل: صار في اثنين.

(٣) في المطبوع: القلق.

(٤) في المطبوع: اختبِر.

فصل: إذا تقرَّرَت هذه المسائلُ، وهذه المباحثُ، ظهر لك الفرقُ بين قاعدةِ الواجبِ للأجانبِ، والواجبِ للوالدين، فإنَّ كُلَّ ما يجبُ للأجانبِ يجبُ للوالدين، وضابطُ ما يختصُّ به الوالدان دُونَ الأجانبِ، هو اجتنابُ مُطْلَقِ الأذى كيف كان، إذا لم يكُنْ فيه ضَرَرٌ على الابنِ، ووجوبُ طاعتِهما في تَرْكِ النوافلِ، وتعجيلِ الفُروض المُوسَّعة، وتَرْكِ فُروضِ الكفاية، إذا كان ثَمَّ مَنْ يقومُ بها، وما عدا ذلك لا تجبُ طاعتُهم فيه، وإنْ نُدِبَ إلى طاعتِهم وبِرِّهم مُطلقاً، وكذلك الأجانبُ يُنْدَبُ بِرُّهم، غير أنَّ النَّدْبَ في الأبوين أقوى في غير القُرَبِ والنوافل، ولا نَدْبَ في طاعةِ الأجانب في تَرْكِ النوافل، بل الكراهةُ من غير تحريم، وأما ما يجبُ لذوي الأرحام من غيرِ الأبوَيْن، فلم أظفَرْ فيه بتفصيلٍ كما وجَدْتُ تلك المسائلَ في الأبوين، بل أَصلُ الوجوبِ من حيث الجُمْلةُ، فهذا هو الذي قَدَرْتُ عليه في هذا الفرق، وقد رأيتُ جَمْعاً عظيماً على طولِ الأيام يعسُرُ عليهم تحريرُ ذلك.

الفرق الرابع والعشرون
بين قاعدةِ ما تُؤثِّرُ فيه الجهالات والغَرَرُ
وقاعـدةِ ما لا يؤثِّر فيـه ذلك من التصرفات

وردَت الأحاديثُ الصحيحةُ في نَهْيِهِ عليه السلام عن بَيْعِ الغَرَرِ، وعن بَيْعِ المَجْهولِ[1]، واختلف العلماءُ بعد ذلك، فمِنهم مَنْ عَمَّمه في

---

(١) حديثُ النهي عن بَيْعِ الغَرَرِ أخرجه أحمد ١٢/ ٣٧٣، ومسلم (١٥١٣)، وأبو داود (٣٣٧٦)، والترمذي (١٢٣٠)، والنسائي ٧/ ٢٦٢، وابن حبَّان (٤٩٥١) وغيرهم من حديثِ أبي هريرة رضوان الله عليه، وانظر تمام تخريجه في «المسند».
وقد ضبط الإمام النووي رحمه الله هذا البابَ ضَبْطاً حسناً محرَّراً وجيزاً، فقال في «شرح صحيح مسلم» ٥/ ٤١٦: وأمَّا النَّهْيُ عن بَيْعِ الغَرَرِ، فهو أصلٌ عظيمٌ من أُصولِ كتابِ البيوع، ويدخلُ فيه مسائلُ كثيرةٌ غيرُ منحصرةٍ، كبَيْعِ الآبقِ والمعدومِ والمجهولِ، وما لا يُقْدَرُ على تسليمه، وما لم يتمَّ مِلْكُ البائع عليه، وبَيْعِ السمكِ في الماءِ الكثير، واللبنِ في الضَّرْع، وبَيْع الحَملِ في البطنِ، وبَيْع بعضِ الصُّبْرَةِ مُبْهماً، وبيع ثَوْبٍ من أثوابٍ، وشاةٍ من شياهٍ، ونظائر ذلك، وكلُّ هذا بَيْعُه باطلٌ، لأنه غَرَرٌ من غيرِ حاجةٍ. وقد يحتملُ بعضُ الغَرَرِ بَيْعاً إذا دعَتْ إليه حاجةٌ كالجَهْلِ بأساسِ الدارِ، وكما إذا باع الشاة الحاملَ، والتي في ضَرْعِها لبَنٌ، فإنَّه يصحُّ البيعُ، لأنَّ الأساسَ تابعٌ للظاهرِ من الدارِ، ولأن الحاجةَ تدعو إليه فإنَّه لا يمكنُ رؤيتُه، وكذا القولُ في حَمْلِ الشاة ولبنها. وكذلك أجمع المسلمون على جوازِ أشياءَ فيها غَرَرٌ حقيرٌ، منها: أنَّهم أجمعوا على صحَّةِ بَيْعِ الجُبَّةِ المَحْشُوَّةِ، وإنْ لم يُرَ حَشْوُها، وأجمعوا على جوازِ إجارةِ الدارِ والدابة ونحوِ ذلك شَهْراً، مع أن الشَّهْر قد يكون ثلاثين يوماً، وقد يكون تسعاً وعشرين. انتهى كلامه، ولمزيدِ من إيضاح هذا المبحث، انظر «القواعد النورانية الفقهية»: ٨١ فما بعدها لشيخ الإسلام ابن تيمية حيث أوفى على الغاية في ضَبْطِ المنتشرِ من فقه هذا الباب.

التصرُّفات، ـ وهو الشافعيُّ ـ رضي الله عنه ـ، فمنع من الجهالةِ في الهِبَةِ، والصَّدقةِ، والإبراءِ، والخُلْعِ، والصُّلْحِ وغيرِ ذلك، ومنهم مَنْ ٦٨/ب فَصَل، وهو ـ مالكٌ ـ رحمه الله ـ بين[1]/ قاعدةِ ما يُجْتَنَبُ فيه الغَرَرُ والجَهالَةُ، وهو بابُ المُماكَساتِ، والتصرُّفاتِ المُوجبةِ لتنميةِ الأموال وما يُقْصَدُ به تحصيلُها، وقاعدةِ ما لا يُجْتنبُ فيه الغَرَرُ والجَهالةُ، وهو ما لا يُقْصَدُ لذلك، وانقسمَت التصرُّفاتُ عنده ثلاثةَ أقسام: طرفانِ وواسطةٌ، فالطرفانِ: أَحدُهما معاوَضة صِرْفةٌ فيُجْتَنَبُ فيه ذلك إلَّا ما دَعَت الضرورةُ إليه عادةً، كما تقدَّم أنَّ الجهالاتِ ثلاثةُ أقسامٍ، فكذلك الغَرَرُ والمشقَّة.

وثانيهما: ما هو إحسانٌ صِرْفٌ لا يُقْصَدُ به تَنْميةُ المالِ، كالصَّدَقةِ، والهِبَة، والإبراءِ، فإنَّ هذه التصرُّفاتِ لا يُقْصَدُ بها تنميةُ المال، بل إن فاتَتْ على مَنْ أُحْسِنَ إليه بها لا ضَرَرَ عليه، فإنه لم يَبْذُلْ شيئاً بخلافِ القسم الأول، إذا فات بالغَرَرِ والجهالة ضاعَ المالُ المبذولُ في مقابلتهِ، فاقتضَت حكمةُ الشرعِ مَنْعَ الجهالةِ فيه، أما الإحسانُ الصِّرْفُ فلا ضَرَرَ فيه، فاقتضتْ حكمةُ الشرع وحَثُّه على الإحسانِ التوسِعَةَ فيه بكلِّ طريقٍ بالمعلومِ والمجهول، فإن ذلك أَيْسَرُ لكَثْرةِ وُقوعه قطعاً، وفي المَنْعِ من ذلك وسيلةٌ إلى تقليله، فإذا وَهَبَ له عَبْدَه الآبِقَ، جاز أنْ يَجِدَه فيحصلَ له ما يَنْتفعُ به، ولا ضَرَرَ عليه إنْ لم يَجِدْه، لأنه لم يبذُلْ شيئاً، وهذا فِقْهٌ جميل. ثم إنَّ الأحاديثَ لم يَرِدْ فيها ما يَعُمُّ هذه الأقسامَ، حتى نقولَ: يلزَمُ منه مخالفةُ نُصوصِ صاحبِ الشرع، بل إنَّما وردَتْ في البيعِ ونحوه.

وأما الواسطةُ بين الطرفين، فهو النِّكاحُ، فهو من جهة أن المالَ فيه ليس مقصوداً، وإنَّما مَقْصِدُه المودَّةُ والأُلْفَةُ والسكونُ، يقتضي أنْ يجوزَ

---

(١) في الأصل: فقال، وصوابُه من المطبوع.

فيه الجهالةُ والغَرَرُ مُطْلقاً، ومن جهةِ أنَّ صاحبَ الشرعِ اشترطَ فيه المالَ بقوله تعالى: ﴿أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُم﴾ [النساء: ٢٤]، يقتضي امتناعَ الجَهالةِ والغَرَرِ فيه، فلوجودِ الشَّبَهَيْن توسَّط مالك، فجوَّز فيه الغَرَرَ القليلَ دونَ الكثير، نَحْوُ عَبْدٍ من غيرِ تعيينٍ، وشورة[١] بيتٍ، ولا يجوزُ على العبدِ الآبِقِ والبعيرِ الشارد، لأنَّ الأَولَ يُرْجَعُ فيه إلى الوسطِ المُتعارف، والثاني ليس له ضابط، فامتنع، وأَلْحَقَ الخُلْعَ بأحد الطرفَيْن الأَوَّلَيْن الذي يجوزُ فيه الغَرَرُ مُطلقاً، لأنَّ العِصْمَةَ وإطلاقَها ليس من بابِ ما يُقْصَدُ للمعاوضة، بل شأنُ الطلاقِ أنْ يكونَ بغيرِ شيءٍ، فهو كالهِبَةِ، فهذا هو الفَرْقُ بين القاعدتَين والضابطُ للبابَيْن، والفِقهُ مع مالكٍ رحمه الله فيه[٢].

(١) في القاموس المحيط: ٥٤٠: الشُّورَةُ بالضمِّ: الناقةُ السمينة. وفي اللسان ٤/٤٣٦: الشُّوارُ: متاعُ البيت. ولعلَّ المعنى الأول هو المراد.

(٢) علَّق ابن الشاط على هذا الفرقِ بقوله: ما قاله في هذا الفَرْقِ صحيحٌ ظاهر.

الفرقُ الخامس والعشرون
بين قاعـدةِ ثُبوتِ الحُكْمِ فـي المُشْتَرك، وبين قاعدةِ النَّهْيِ عن المُشْتَرك

٦٩/أ / هذا الفرق جليلٌ عظيمٌ، دقيقُ النظرِ، خطيرُ النفعِ، لا يُحَقِّقُه إلَّا فُحولُ الفقهاءِ، فاستَقْبِله بعَقْلٍ سليمٍ، وفِكْرٍ مُستقيم، وذلك أَنَّ الأَمْرَ المُشْتَرَكَ هو الحقيقةُ الكُلِّيَّةُ الموجودةُ في أفرادٍ عديدةٍ كالرقبةِ بالنسبة إلى أفرادِ الرِّقاب، والحَيَوان بالنسبةِ إلى جميعِ الحيوانات، ومُطْلَقِ الإنسان بالنسبةِ إلى أَشْخاصِه، وكُلُّ مُطْلقٍ فهو من هذا القبيل[١]. ومدلولُ كلِّ نَكِرةٍ فهو حقيقةٌ مشتركةٌ[٢]، وضابطُه عند أربابِ المعقول: ما لا يمنَعُ تصوُّرُه من وُقوعِ الشَّركةِ فيه[٣]، ومرادُهم بذلك ما ذكرتُه[٤].

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: إِنْ أراد بمُطلقِ الإنسانِ الحقيقةَ من حيث هي فقولهُ صحيح، وإلَّا فلا.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: هذا الإطلاقُ ليس بصحيح، بل الصحيحُ التفصيلُ، فإنَّ النكرةَ في اللِّسان العربيِّ على ضربَيْن:
الأول: نكرةٌ يُرادُ بها الحقيقةُ المشتركةُ بين الأشخاصِ كما في قولهم: تمرةٌ خيرٌ من جَرَادةٍ، وهذا الضربُ قليلٌ في الاستعمال.
الثاني: نكرةٌ يُرادُ بها فَرْدٌ مُبْهَمٌ من الأشخاصِ التي فيها الحقيقة كما في قولِ القائل: اشترِ ثوباً، وهذا الضَّرْبُ يكثُرُ في الاستعمالِ، فإنْ أرادَ الأولَ فمرادُه صحيحٌ، وإلا فلا.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك صحيحٌ في تحريرِ الحقيقة المشتركة.

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك صحيحٌ على تقديرِ أن يكونَ مرادُه بالنكرة الضَّرْبَ الأوَّلَ، لا على تقديرِ أن يكونَ مرادُه الضَّرْب الثاني.

وإذا عرفت حقيقتَه، فاعلَمْ أنَّه يلزَمُ من نَفْيِ المُشْتَرَكِ نَفْيُ جميعِ أفرادِه، فإنه إذا انتفى مطلقُ الحَيوانِ من الدارِ، فقد انتفى جميعُ أفرادِهِ من الدار، وإذا انتفى مطلقُ الإنسانِ من الدارِ، استحال أَنْ يكونَ فيها زيدٌ ولا عمرو، ولا فردٌ من الإنسان، وهو معنى قول أرباب المعقول: يلزَمُ مِن نَفْيِ الأَعمِّ نَفْيُ الأخصِّ، وإذا تصوَّرْتَ ذلك في النَّفْيِ، فتَصَوَّرْه في النهيِ، فإنَّ معنى النَّهْيِ الأَمْرُ بإعدامِ تلك الحقيقة، وأَنْ لا تَدْخُلَ في الوجودِ البتَّةَ، ومقتضى ذلك أنْ لا يدخُلَ فردٌ من أفرادِها الوجودَ البتَّة، لأنه لو دخلَ فردٌ، لدخلَتْ هي في ضِمْنِهِ، فصار النهيُ والنفيُ من بابٍ واحد[1]، فيكونُ الأمرُ والثبوتُ من بابٍ واحد، فإنَّ ثُبوتَ الماهيَّةِ الكُلِّيةِ المُشْتَركةِ يكفي فيه فردٌ واحدٌ، فمتى كان زيدٌ في الدار، كان مُطْلَقُ الإنسانِ في الدار، ومُطلقُ الحيوانِ وجميعُ أَجناسهِ وفصولهِ يحصُلُ مُطّلَقها فيه[2].

وكذلك إذا أمر آمِرٌ بالحقيقةِ الكُلِّية نَحْوُ الأمرِ بعِتْق رقبةٍ، أو إخراجِ شاةٍ من أربعين، تحقَّقَ ذلك بإعتاقِ عَبْدٍ مُعيَّنٍ، وإخراجِ شاةٍ معيَّنةٍ، لأنَّ

---

(١) قوله: «وإذا عرفْت حقيقته. . . إلى قوله: من باب واحدٍ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: بل يُرادُ بمُطلقِ الحَيوانِ حقيقةُ الحيوان، وهو الذي يُعَبَّرُ عنه بالمُشْتَرَكِ بين الأفراد، وهذا خلافُ مرادهِ بمُطلق البيعِ قبل هذا، فإنه قال: إنه يصحُّ قولُنا: مطلقُ البيع حلالٌ إجماعاً، ولو كان المرادُ بمُطلقِ البيع ما أُريدَ بمُطلقِ الحيوان، أي: حقيقتُه، للزِمَ أنْ يكونَ كلُّ بيعٍ حلالاً.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد عادَ هنا إلى استعمالِ مُطْلقِ الحيوان بغيرِ المعنى الذي استعمَله قَبْلُ؛ حيث تكلَّم على النفيِ والنهيِ، والذي حمله على هذا الاضطرابِ غَفْلتُه عن معنى المطلقِ، وأنه في اصطلاحِ الأصوليين الواحدُ المُبْهَمُ، ولو تفطَّنَ له لم يضطربْ قولهُ.

الماهِيَّةَ الكُلِّية في ضِمْنه[1]، وإذا تقرَّر أنَّ النهيَ والنفيَ من بابٍ واحدٍ، والأمرَ والثبوتَ من بابٍ واحد، فاعلَمْ أنَّه يصدُقُ أنَّ الإنسانَ واقعٌ وحاصلٌ في جِنسِ الحيوان دونَ غيرِه من الأجناس، ومع ذلك فلم يعمَّ الإنسانُ جميعَ صُوَرِ الحيوان، بل نقولُ: زيدٌ حاصل في جنسِ الحيوان، ولم يتعدَّ فرداً منها، ولذلك نقول: الأحكامُ الشرعيةُ واقعةٌ في الأفعالِ المُكْتَسبة دون غيرِها من الأجناس، ومع ذلك لا تعمُّ الأفعالَ المكتسبةَ، فإنَّ الحيواناتِ العُجْمَ أفعالُها مُكْتَسبةٌ، ولا حُكْمَ فيها، بل نقولُ: الوجوبُ وَحْدَه خاصٌّ بالأفعالِ المُكْتَسبةِ ولم يَعُمَّها، فعَلِمْنا أنَّ ثبوتَ الحُكْمِ في المُشْتَرِكِ لا يقتضي تعميمَ صُوَره، بل يكفي في ذلك فَرْدٌ واحدٌ فيصدُقُ بسَببهِ أنَّ ذلك الحُكْمَ في ذلك المُشْتَرِكِ، فظهرَ حينئذ الفرقُ بين
٦٩/ب ثبوتِ الحكمِ/ في المُشْتَرِكِ، وبين النهيِ عن المشتركِ[2]، ومنه نَفْيُ المشترك.

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الأمرُ بعِتْقِ رَقبةٍ ما أُمِرَ فيها قطُّ بالحقيقةِ الكلية، ولا يمكنُ الأمرُ بها إلا على سبيلِ تكليفِ ما لا يُطاقُ، وكيف يسوغُ ذلك ومِن ضرورةِ الحقيقةِ الكليةِ أن لا وجودَ لها في غيرِ الأذهان عند محققي المثبتين لها بل أَمْرُ الآمِرِ بعِتْقِ رقبةٍ لشخصٍ مُبْهَمٍ لا مُعَيَّنٍ، وضَرورةُ فِعْلِ المكلَّفِ لما أُمِرَ به تعيُّنُهُ.

(٢) قولُه: «وإذا تقرَّر أن النَّهيَ والنَّفي... إلى قوله: وبين النَّهْي عن المشترك» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لو ثبتَ الحُكْمُ في المُشْتَرِكِ من حيث حقيقتُه، لما خَلا عنه فَرْدٌ من أفرادهِ كالحيوانِ المَحكوم له أو عليه من حيثُ هو حقيقته أنه جِسمٌ، فلا بُدَّ أن يكونَ كُلُّ نوعٍ من أنواعهِ، وكُلُّ شَخْصٍ من أشخاصه جسماً، ولكن ثبتَ الحُكْمُ الذي مَثَّلَ به في المُشْتَرِكِ، لا من حيث حقيقتُه، بل من حيثُ هو أخصُّ من حقيقته، فإنَّ الأحكامَ الشرعيةَ لم تثبُت للأفعالِ المُكْتَسبةِ من حيثُ هي أفعالٌ مُكْتَسبةٌ فقط، بل من حيث هي أفعالٌ مُكْتَسبةٌ لمن يتَّصِفُ بالعقلِ، فعلى ذلك لا يصحُّ الفرقُ، ومتى ثبتَ الحُكْمُ للمُشْتَرِكِ من حيث حقيقتُه، عمَّ أنواعه وأشخاصَه، ومتى انتفى الحكمُ عن المُشتَرِكِ من حيث حقيقتُه، عمَّ أيضاً أنواعَه وأشخاصَه والله أعلم.

(تنبيه جليل): اعلَم أنَّ نَفْيَ المُشْتَرِكِ، والنَّهْيَ عنه إنما يعمُّ كما تقدَّم إذا كان مَدلولاً عليه بالمطابقةِ، كما تقدَّم مثالُه، أما إذا كان مدلولاً عليه بطريق الالتزامِ، فلا يلزَمُ العُمومُ في نَفْيِ الأفراد، ولا في النهيِ عنها؛ فإذا قال القائل لغلامه: أَلزَمْتُك النَّهيَ، أو النفي واقعٌ في الدار، لا يفهَمُ منه السامعُ إلَّا أنَّ النَّهْيَ حاصلٌ في مَنْهِيٍّ لم يُعَيِّنْه السيدُ، وأنَّ النَّفْيَ واقعٌ في الدار باعتبارِ مَنْفِيٍّ غيرِ مُعَيَّنٍ عند السامع، فإذا عَيَّنه بعد ذلك في النهيِ أو النفي، كان ذلك منه تفسيراً يَجْري مَجْرى التقييدِ لذلك المُطلق المدلولِ عليه بالالتزام، ولا يكونُ ذلك مُخَصِّصاً للعموم، ولا معارِضاً لما تقدَّم من ظاهرِ لفظه، بخلافِ المدلول مطابقةً، ولو قال: نهيتُك عن مُطْلَقِ الخمرِ، أو نفَيْتُ مُطْلَقَ الخمرِ من الدار، ثم بيَّنه بعد ذلك بخَمْرٍ مخصوصٍ، فإنَّ هذا يكون مُخَصِّصاً لما تقدَّم منه من العموم في لفظِ الخمرِ المعرَّفِ باللام، فظهر بذلك حينئذٍ الفرقُ[1] بين المُشْتَرَكِ المدلولِ عليه مطابقةً، وبين المدلولِ التزاماً، وتظهر لك فائدةُ الفرقِ في قاعدتينِ فقهيتين:

إحداهما: أنَّه إذا حلفَ بالطلاقِ، وحَنِثَ وله أربعُ زوجاتٍ، فإنَّ الطلاقَ يَعُمُّهُنَّ إذا لم تكن له نِيَّةٌ، لأنه ليس البعضُ أَوْلى من البعض،

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على هذا التنبيه بقوله: ما قاله ليس بواضح، فإنَّ القائلَ إذا قال: أَلزَمْتُك النَّهْيَ، أو النَّفْيُ واقعٌ في الدار، لا يخلو أن يُريدَ بالألفِ واللامِ في النهيِ والنفيِ العَهْدَ في الشخصِ، أو العهدَ في الجنس، أو العمومَ على قول من أثبت ذلك فيهما، فإن أراد العهدَ في نَهْيٍ مُعَيَّنٍ، ونَفْيٍ مُعَيَّنٍ، لَزِمَ أنْ يكونَ المنهيُّ عنه أو المنفيُّ، وهو المدلولُ، التزاماً مُعيَّناً، وإن أراد بهما العهدَ في الجنسِ، فلا بُدَّ أن يكونَ المدلولُ الالتزاميُّ كذلك أيضاً، لأنَّه إنْ لم يكن كذلك كان مُعيَّناً، وإذا كان مُعيَّناً، لزِمَ مِثْلُ ذلك في المُتَعلِّقِ به، وهو النهيُّ، أو النفيُ، وقد فُرِضَ غَيْرَ مُعَيَّنٍ، وإن أراد بالألفِ واللام العمومَ، فلا بُدَّ من العمومِ في المتعلِّق، فعلى هذا لم يظهَرْ الفرقُ بين المدلولِ مطابقةً، والمدلولِ التزاماً.

وإلّا يلزَمُ الترجيحُ من غيرِ مُرَجِّح، قاله مالكٌ والشافعيُّ وجماعةٌ من العلماء[١]، وكذلك إذا قال: الطلاق يلزَمُني، ثم حَنِثَ فإنّ اللفظَ إنما هو عامٌّ في أَفرادِ الطلاق في الزوجاتِ، فلو حَنِثَ عَمَّهُنَّ الطلاق[٢].

(فَرْعٌ حَسَنٌ): فعلى هذا، إن قَصَدَ في نِيَّتِهِ بَعْضَهُنَّ ذاهِلاً عن بعضٍ، وقصَدَ ذلك البعضَ باليمينِ، لزِمَه فيه وَحْدَه.

والقاعدةُ الأُخرى: إذا أتى بصيغةِ عُمومِ نَحْو: لا أَلْبَسُ ثوباً، وقصَدَ به بعضَ الثيابِ ذاهِلاً عن بعضٍ، فإنه لا ينفَعُه ذلك، لأنك ستقِفُ على الفرقِ بين قاعدةِ النيَّةِ المؤكِّدةِ، والنيَّةِ المُخَصِّصة، وهذا عامٌّ يَحتاجُ للتخصيصِ بالمُخَصِّصِ المخرجِ المنافي، فإذا فُقِدَ جرى اللفظُ على عُمومهِ لسلامتهِ عن معارضةِ المُخَصِّص، وهٰهُنا لا عُمومَ في المدلولِ التزاماً، بل حصلَ العمومُ لعَدَمِ المُرجِّح بنِيَّةٍ، فإذا وُجِدَ المرجَّحُ بنيّةٍ سقط اعتبارُ الباقي لوجودِ المُرَجِّحِ، وليس فيه عمومٌ يتقاضَاه، بل المُدْرَكُ

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: كان يَنبغي على ما قرَّره مِن أَنَّ المدلولَ عليه التزاماً مُطْلَقٌ أن لا يَعَمَّهُنَّ الطلاقُ، ويُخَيَّرَ في التعيين، أو يُقْرِعَ بينهنَّ، ولم يقُلِ العلماءُ بعُموم الطلاقِ فيهنَّ إلَّا احتياطاً للفروجِ، وصَوْناً لها عن مُواقعةِ الزِّنى، فإنَّ الطلاقَ قد ثبتَ بقوله: عليَّ الطلاقُ، أَوْ ما أشبَه ذلك، ووقع الشكُّ والاحتمالُ في عُمومهِ لمحاله، أو خُصوصه، فحُمِلَ على العموم فيها احتياطاً كما فيما إذا طلَّقَ وشكَّ هل واحدةً أو ثلاثاً، يُحملُ على الثلاثِ، بخلافِ ما إذا شكَّ في أصلِ الطلاق، فإنه لا يلزَمُه شيءٌ استِصْحاباً لأصلِ العِصْمَة.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: إذا كان عامّاً في أَفرادِ الطلاق، لزِمَ أنْ يَعُمَّ في الزوجاتِ، وفي أنواعِ الطلاقِ، لأنَّ قولَه: الطلاقُ يلزَمُني في معنى: كُلُّ طلاقٍ أملِكُه يلزَمُني، وطلاقُ كُلِّ واحدةٍ مما يَمْلِكُه، وكذلك أنواعُ الطلاق من الثلاثِ وغيرِها، فلزِمَ من ذلك أن تَلْزَمَه الثلاثُ في كلِّ واحدةٍ منهن، وقولهُ هذا إن قَصَدَ في نِيَّتهِ بعضهن ذاهِلاً عن بعضٍ، وقصَد ذلك البعضَ باليمينِ، لزِمَه فيه وَحْدَه، صحيحٌ كما ذكَر.

عَدَمُ المرجِّح، وقد زال هذا العدَمُ بوجودِ المُرَجِّح، فلزِمَ من وجودِ النيةِ في البعضِ، وعَدَمِها في البعضِ، حصولُ المقصود من الترجيح، وهنالك إذا وُجِدَت النيةُ في البعض دون البعض، أُعْمِلَ اللفظُ العامُّ في بقية/ ١/٧٠أ
الأفراد، لأنه لم يُتَعَرَّضْ لإخراجه، فإذا قال في صورةِ الالتزام: نويتُ البعضَ، وذَهَلْتُ عن الباقي كَفاه، ولا تطلُقُ غيرُ المنْوِيَّة. وإذا قال: نويتُ البعضَ، وذَهَلْتُ عن الباقي في صورةِ العموم، لم ينفَعْه ذلك، وفروعُ هاتَيْن القاعدتين كثيرةٌ فتأمَّلْها، ويكمُلُ لك الكشفُ عن هذا الموضعِ بمطالعةِ الفرقِ بين النيةِ المخصِّصة والمؤكِّدة، وهو بَعْدَ هذا[١].

وقولي: الطلاقُ عامٌّ في أَفرادِ الطلاقِ، إنَّما هو بحَسبِ اللغةِ، غَيْرَ أنَّه صارَ مُطْلقاً لا عمومَ فيه في عُرْفِ الفقهاءِ والناسِ، ولم أعلمْ أحداً يُلْزِم به غيرَ طلقةٍ إذا لم تكن له نِيةٌ[٢]، ويلزَمُ الشافعيةَ أنْ يُخَيِّروه في هذه الصورةِ، كما خَيَّروه[٣] في: إحداكُنَّ طالقٌ، بل هٰهنا أَوْلى لعَدَمِ ذِكْرِ الزوجات[٤]، وأُحَقِّقُ فِقْهَ هذا الفرقِ بأَرْبعِ مسائلَ:

المسألةُ الأُولى: قولهُ تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾ [المجادلة: ٣]، أَثْبَتَ الوجوبَ في القَدْرِ المُشْتَرِكِ بين جَميعِ الرِّقاب، فلم

---

(١) قوله: «والقاعدةُ الأُخرى: إذا أَتى بصيغة عمومٍ... إلى قوله: وهو بَعْدَ هذا» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد سبق أنَّ قولَ القائل: الطلاقُ يلزَمُني، أنّه إن كان للعمومِ، فهو في معنى: كُلُّ طلاقٍ أمْلِكُه يلزَمُني، فيلزَمُ على ذلك طلاقُ جميعِ الزوجات، وفي كلِّ واحدةٍ جميعُ الطلقات، وسيأتي الكلامُ معه في الفرق الذي أحال عليه إنْ شاء الله تعالى.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لقائلٍ أن يقولَ: ليس بعامٍّ بحَسبِ اللغة.

(٣) في الأصل: أخاروه.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: العَكسُ أَصْوَبُ، وهو أَنَّ التخييرَ في قولِهِ: إحداكُنَّ طالقٌ، بيِّنٌ لتعليقهِ الطلاقَ بواحدةٍ. أَمَّا حيثُ لم يُعَلِّقِ الطلاقَ بواحدةٍ، فليس بالبيِّن.

يَعُمَّ ذلك جميعَ صُوَرِ الرِّقاب، بل يكفي في ذلك صورةٌ واحدةٌ بالإجماع[1].

المسألةُ الثانية: لو قال صاحبُ الشرع: حَرَّمْتُ عليكم القَدْرَ المُشْتركَ بين جميعِ الخنازيرِ، حَرُمَ كُلُّ خنزير[2].

المسألة الثالثة: إذا قال لنسائهِ: إحداكُنَّ طالق، حَرُمْنَ عليه كُلُّهُنَّ بالطلاقِ بناءً على [ثلاثِ] قواعدَ:

القاعدةُ الأولى: أنَّ مفهومَ أحدِ الأُمورِ قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بينَها لِصِدْقهِ على كُلِّ واحد منها، والصادقُ على عددٍ وأفرادٍ مُشْتَرَكٌ فيه بين تلك الأفراد[3].

القاعدة الثانية: أنَّ الطلاقَ تحريمٌ، لأنه رافعٌ لموجَبِ النكاحِ، والنكاحُ للإباحةِ، ورافعُ الإباحةِ مُحَرِّمٌ، فالطلاق مُحَرِّم[4].

القاعدةُ الثالثة: أنَّ تحريمَ المُشْتَرَكِ يلزَمُ منه تحريمُ جميعِ الجُزئيات كما تقدَّم، فيَحْرُمْنَ كلُّهُنَّ بالطلاقِ، وهو المطلوبُ[5]. وبهذه القواعدِ

---

(١) علَّق ابن الشاط على المسألةِ الأولى بقوله: لم يثبُت الوجوبُ في القَدْرِ المُشْتَرَكِ، بل أَثبَتَه في رَقَبةٍ واحدةٍ غيرِ مُعيَّنةٍ، فلا يَعُمُّ، بل تكفي صورةٌ واحدةٌ بالنصِّ، والإجماعُ تابعٌ للنصِّ.

(٢) علَّق ابن الشاط على المسألة الثانية بقوله: ذلك صحيح، لأنَّ تعليقَ الحُكْمِ بالأعمِّ، يلزمُ منه تعليقُه بالأخصِّ من غير عكس.

(٣) علَّق ابن الشاط على هذه القاعدةِ بقوله: ليس أحدُ الأمورِ هو القَدْرَ المُشْتَرَكَ، بل أَحدُ الأمورِ واحدٌ غَيرُ مُعَيَّنٍ منها، ولذلك صَدَقَ على كلٍّ واحدٍ منها. وقولهُ: والصادقُ على عددٍ وأفرادٍ مُشْتَرَكٌ فيه بين تلك الأفراد، إن أراد بذلك الحقيقةَ الكُلِّيَةَ، فليس أَحدُ الأمورِ هو الحقيقةَ الكُلِّية، وإن أرادَ أنَّ لفظَ أحدِ الأمورِ لا يختصُّ به مُعيَّنٌ من تلك الأمور، فذلك صحيحٌ، ولا يُحصِّلُ ذلك مقصودَه.

(٤) صحَّح ابن الشاط هذه القاعدة.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: القاعدةُ الثالثةُ أيضاً صحيحة، ولكن لا يلزمُ أن يَحْرُمْنَ كلُّهنَّ لما سبق من عدم صحة القاعدة الأولى.

أجبْتُ قاضي القضاةِ صَدْر الدين[1] فقيهَ الحنفيةِ وقاضيَها لمَّا قال: مذهبُ مالكٍ يلزَمُ منه خِلافُ الإجماعِ، لأنَّ الله تعالى أوجبَ إحدى الخِصال في كفَّارةِ الحِنْثِ، فنقول: إضافةُ الحُكْمِ لأَحدِ الأُمورِ، إما أن يقتضي التعميمَ، أَوْ لا يقتضي، فإن اقتضى التعميمَ لغةً، وجب أنْ يَعُمَّ الوجوبُ خصالَ الكفَّارة، فيجبُ الجميعُ وهو خلافُ الإجماع، وإنْ لم يقتضِ العمومَ، وجبَ أنْ لا يعُمَّ في النِّسْوةِ، لأنه لو عَمَّ بغيرِ مُقْتَضٍ، فإنَّ التقديرَ أَنَّ اللفظَ لا يقتضي التعميم، والكلامُ عند عَدَمِ النيَّةِ، فيلزَمُ ثُبوتُ الحُكْمِ بغير مقتضٍ، وهو خِلافُ الإجماع، فعُلِمَ أنَّ مذهبَ مالكٍ يلزَم منه خلافُ الإجماعِ.

فأجَبْتُه بأنْ قُلْتُ: إيجابُ إحدى الخِصال/ إيجابٌ للمُشْتَرِكِ، ٧٠/ب
ووجوبُ المُشْتَرِكِ يَخْرُجُ المكلَّفُ عن عُهْدَتهِ بفَرْدٍ إجماعاً، وأما الطلاقُ في هذه الصورةِ، فهو تحريمٌ لمُشْتَرِكٍ، فيعُمُّ أفرادَه، وأفرادُه هم النِّسوةُ، فيعمُّهنَّ الطلاقُ، وقرَّرْتُ له جميعَ القواعدِ المتقدِّمة، فظهرَ الفرقُ واندفَعَ السؤال، وهو من الأسئلةِ الجليلةِ الحسنةِ، فتأمَّلْه، فلقد أورَده على أكابِرَ، فلم يُجيبوا عنه إلَّا بقولهم: إنما عمَّ الطلاقُ احتياطاً للفروج، فإذا قيل لهم: ما الدليلُ على مشروعيةِ هذا الاحتياطِ في الشرع؟ لم يجدوه.

---

(١) هو الإمام أبو الربيع صَدْر الدين سليمان بن وهب، قاضي القضاةِ، كان إماماً مُتبَحّراً عارفاً بدقائق الفقه وغوامضهِ، وانتهت إليه رئاسة الحنفية بمصر والشام، مات سنة (٦٧٧هـ)، له ترجمة في «الجواهر المضية» ٢/ ٢٣٧ لعبد القادر القرشي، و«الفوائد البهية»: ١٣٩ للَّكْنوي.
تنبيه: وقع في طبعة دار السلام أن المقصود هنا هو صدر الدين علي بن المدرّس الحنفي، المتوفّى سنة ٧٢٧هـ، وهو خطأٌ في أغلب الظنِّ، فإنَّ هذا من طبقة تلاميذ القرافي، فتأمَّل ذلك!؟

وأما مع ذِكْرِ هذه القواعد، فتَصيرُ هذه المسألةُ ضروريةً بحيثُ يتعيَّنُ الحقُّ فيها تعيُّناً ضَرورياً فتأمَّلْ ذلك(١).

المسألةُ الرابعة: قال مالك رحمه الله: إذا أعتق أحدَ عبيدِه، له أن يختارَ واحداً منهم، فيُعَيِّنه للعِتْقِ بخلافِ ما تقدَّم في الطلاق، مع أنَّه في الصورتَيْن أضاف الحُكْمَ للمشترك بين الأفراد(٢)، وكما أنَّ الطلاقَ مُحَرِّمٌ [للوَطْءِ]، فالعِتْقُ أيضاً محرِّمٌ للوَطْءِ، وأَخْذِ المنافعِ بطريقِ القَهْرِ والاستيلاءِ، والفرقُ حينئذٍ عَسير(٣).

والجوابُ: أنَّ الطلاقَ تحريمٌ كما تقدَّم، وأما العِتْقُ فهو قُرْبةٌ(٤) في جميعِ الأَعصارِ والأُمَم، ولو قال: لله عليَّ عِتْقُ رَقَبةٍ، فقد أثبتَ التقرُّبَ بالعِتْقِ في القَدْرِ المُشْتَرَكِ بين جميعِ الرقاب(٥)، ويخرجُ عن العُهْدَةِ بعِتْقِ

---

(١) قوله: «وبهذه القواعد.. إلى قوله: فتأمَّل ذلك» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: صارَ الصدرُ في هذه المسألةِ غَيْرَ صَدْرٍ، لتسليمِ القاعدةَ الأولى، وهي غَيرُ مُسَلَّمةٍ ولا صحيحةٍ، فكذلك ما بُني عليها. والجوابُ الصحيح ما أجاب به الأكابرُ، وهو: أنَّ الحكْمَ إنَّما عمَّ احتياطاً للفروجِ، ودليلُ مشروعيةِ هذا الاحتياطِ كلُّ دليلٍ دلَّ على وجوبِ توقِّي الشبهات.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن أنَّه ما أضافَ الحُكْمَ للمُشْتَرَكِ، بل أضافَه لفردٍ غيرِ مُعَيَّن.

(٣) قال ابن الشاط: ما قاله في ذلك صحيح.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: على تسليمِ أنَّ الطلاقَ تحريمٌ، والعِتْقَ قُرْبةٌ، فكَوْنُ العِتقِ قُربةً لا يمنَعُه أنْ يكون تحريماً، بل هو تحريمٌ للتصرُّفِ في المملوك، فلا فَرْقَ.

(٥) علق عليه ابن الشاط بقوله: لم يثبُت التقرُّبُ في القَدْرِ المُشْتَرَكِ بالعِتْق، بل أثبته في فَرْدٍ مما فيه المعنى المُشْتَرَكُ، فإن أراد بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ واحداً مما فيه الحقيقةُ، فمرادُه صحيحٌ، وإلا فلا.

رَقَبةٍ واحدةٍ إجماعاً، ولمَّا أوجبَ الله تعالى رقبةً في الكَفَّارةِ كَفَتْ رَقَبةٌ واحدة[1]، وإذا كان من باب التقرُّبِ، فهو من بابِ الأَمْرِ والثُّبوتِ في المُشْتَرَكِ الذي يكفي فيه فَرْدٌ[2]، بخلافِ الطلاق فإنه تحريمٌ كما تقدَّم، ولقوله عليه السلام: «أَبغَضُ الحلالِ إلى الله الطلاقُ»[3] والبِغْضَةُ إنَّما تصدُقُ مع النَّهْيِ دون الأمرِ، فلذلك لم يَعُمَّ في العِتْقِ، وعَمَّ في الطلاق بناءً على القواعدِ المذكورة والمسائلِ المفروضة[4].

وأما تحريمُ الوَطْءِ، فهو تابعٌ للعِتْقِ، وأصْلُه التقرُّب[5]. والأحكامُ إنَّما تثبتُ للألفاظِ بناءً على ما تقتضيه مُطابقةً دون ما تقتضيه التزاماً[6]؛ فما مِنْ أمرٍ إلّا ويلزَمُه النَّهْيُ عن تَرْكهِ، والخبرُ عن العقابِ فيه على تقديرِ التَّرْكِ، ومع ذلك فلا يقال فيه: هو للتكرارِ، بِناءً على النَّهْيِ، ولا يدخلهُ

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: يحقُّ أن يخرُجَ عن العُهْدَةِ برَقبةٍ واحدةٍ. لأنه ما أوجبَ إلا واحدةً، ولو عَلَّق الوجوبَ بالمعنى المُشْتَرَكِ، لَما ساغَ الخروجُ عن العُهْدَةِ إلا بجَميعِ ما فيه ذلك المعنى من الأفراد.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لم يَكْفِ فيه فَرْدٌ، لأنه من بابِ الأمْرِ، لكن كَفى فيه لأنه من بابِ الأمرِ المعلَّق بمُطْلقٍ، وهو الفَرْدُ غيرُ المعيَّن.

(٣) سبق تخريج الحديث.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّ العِتْقَ أيضاً تحريمٌ، وما استدلَّ به من قولهِ عليه السلام: «أبغضُ المُباح إلى الله الطلاق» ليس فيه دليلٌ، لأنه قد صرَّح النبيُّ ﷺ بإباحةِ الطلاقِ، فكيف يكونُ محرَّماً أو مَكْروهاً؟ وقوله: إنَّ البِغْضَة إنَّما تصدُقُ مع النهيِ دُونَ الأمرِ غيرُ مُسَلَّمٍ، بل تصدُقُ مع الأمرِ، وتُحْمَلُ في حَقِّ الله تعالى على مَرْجوحِيَّةِ الأمرِ الذي عَلَّق به البِغْضَةَ، وما أشار إليه من القواعدِ قد تبيَّن إبطالُ بعضِها، فلا يصحُّ ما بُنِيَ عليها.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وكذلك تحريمُ الوَطْءِ في الزوجة تابعٌ للطلاقِ الذي أصْلُه الإباحةُ بنصِّ الشارع.

(٦) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ذلك مُسَلَّمٌ، ومُشْتركُ الإلزام.

التصديقُ والتكذيبُ، بناءً على الخبر اللازم، بل إنَّما يُعْتَبَرُ ما يدلُّ اللفظُ عليه مُطابقةً فقط. وكذلك النهيُ يلزَمُه الأَمرُ بتَرْكِهِ والإخبارُ عن العقابِ على تقديرِ الفعْلِ، ولا يقالُ: هو للوجوبِ والمرَّةِ الواحدةِ بناءً على الأمرِ، ولا يدخلُه/ التصديقُ والتكذيب، بناءً على الخبر، فكذلك الطلاقُ والعِتْق، الطلاقُ تحريمٌ ويلزَمُه وجوبُ التركِ، والعِتْقُ قُرْبةٌ ويلزَمُه التحريمُ، فلا تُعْتَبَرُ اللوازمُ، وإنَّما تُعْتَبرُ الحقائقُ من [حيث] هي هي، فتأمَّل الفرقَ، وبهذه المسائلِ والمباحثِ اتَّجه الفرقُ بين ثُبوتِ الحُكْمِ في المُشْتَرك، وبين النَّهْيِ عن المُشْتَرك، وعليه مسائلُ كثيرةٌ في أُصول الفقه، فتأمَّلْه في مواطِنه، ولا أُطَوِّلُ بذِكْرِها، بل يكفي ما تقدَّم ذكره(١). ٧١/أ

(١) قوله: «فما من أمرٍ. . . إلى قوله: ما تقدَّم ذِكْرُه» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: أما قَولُه: ما مِنْ أمرٍ إلا ويلزَمُه النَّهْيُ عن تَرْكِه فمُسَلَّم، وأما قولهُ: والخبرُ عن العقابِ فيه على تقديرِ الترك، فغيرُ مُسَلَّمٍ، فإنه لا يخلو أنْ يُريدَ بالتقديرِ ما يَرْجعُ إلى الباري تعالى، أو ما يرجعُ إلينا، فإن أرادَ الأولَ، فهو مُحالٌ على الله تعالى، فإنه لا يقومُ بذاتهِ تقديرُ أمرٍ من الأمورِ بالمعنى الذي يُقالُ ذلك في حَقِّنا، بل لا يقومُ بذاتهِ إلا العِلْمُ بوجودِ ذلك الأَمْرِ أو بَعدَمِه، وإن أراد الثاني فهو مُحالٌ أيضاً، لأنه إذا كان سَبَبُ قيامِ ذلك الخبرِ بذاتهِ تعالى تقديرَنا نحنُ ذلك الأمرَ، وتقديرُنا حادثٌ، فيلزَمُ حدوثُ ذلك الخبرِ لضرورةِ سَبْقِ السَّبَبِ للمسبَّبِ أو مَعِيَّتهِ. وأما قولهُ: فكذلك الطلاقُ والعِتْقُ، الطلاقُ تحريمٌ، ويلزَمه وجوبُ التَّرْكِ، والعِتْقُ قُرْبةٌ ويلزَمُ التحريمُ، فلا تُعْتَبَرُ اللوازمُ، وإنما تُعْتَبَرُ الحقائقُ من حيث هي. قلت: لقائلٍ أن يقول: ليس الطلاقُ تحريماً. أما طلاقُ السنَّةِ، فليس تحريماً وكذلك غيرُه، لأنَّ التحريمَ إنما هو المؤبَّدُ، أما غيرُ المؤبَّدِ فلا، ونقولُ: ليس الطلاقُ بنفسه تحريماً، ولكنَّ الطلاقَ حلٌّ لعَقْدِ النكاحِ، وحَلُّ عَقْدِ النكاح يستلزِمُ صَيرورةَ الزوجةِ أجنبيةً، وصيرورتُها أجنبيةً يستلزمُ تحريمَها، كما أنَّ العِتْقَ رَفْعُ المِلْكِ عن المملوكةِ، ورَفْعُ المِلْكِ يُصَيِّرُها أجنبيةً مالكةً لنفسِها، ويستلزِمُ ذلك تحريمَها، فلا فَرْقَ، وبالجملةِ فكلامُه في هذا الفرقِ ليس بالقويِّ ولا الواضحِ، والله أعلم.

الفرقُ السادس والعشرون

بين قاعدةِ خطابِ التكليفِ، وقاعدةِ خطاب الوَضع[1]

وهذا الفرقُ أيضاً عظيمٌ، جَليلُ الخَطَرِ، وبتحقيقهِ تنفرجُ أُمورٌ عظيمةٌ من الإشكالات، وتَرِدُ إشكالاتٌ عظيمةٌ أيضاً في بعضِ الفُروع، وسأُبيِّنُ لك ذلك في هذا الفرقِ إن شاء الله تعالى.

وتحريرُ القاعدتَيْن: أنَّ خطابَ التكليفِ في اصطلاحِ العلماء هو الأحكامُ الخمسة: الوجوبُ، والتحريمُ، والنَّدْبُ، والكَراهة، والإباحة، مع أنَّ أصل هذه اللفظةِ أن لا تُطْلَقَ إلّا على التحريمِ، والوجوبِ، لأنها مُشْتَقَّةٌ من الكُلْفَةِ، والكُلْفَةُ لم تُوجَدْ إلَّا فيهما، لأَجْلِ الحَمْلِ على الفِعلِ، أو التركِ خَوْفَ العقاب، وأمَّا ما عداهُما، فالمُكلَّفُ في سَعةٍ، لعَدَمِ المُؤاخذةِ، فلا كُلْفَةَ حينئذٍ، غَيْرَ أنَّ جماعةً يتوسَّعون في إطلاقِ اللفظِ على الجميعِ تغليباً للبعضِ على البعض، فهذا خطابُ التكليف.

وأمَّا خطابُ الوضع، فهو الخطابُ بنَصْبِ الأسبابِ، كالزوالِ، ورُؤيةِ الهلال، ونَصْبِ الشروطِ كالحَوْلِ في الزكاة، والطَّهارةِ في الصلاة، ونَصْبِ الموانع، كالحَيْضِ مانعٌ من الصلاة، والقَتْلِ مانعٌ من الميراثِ، ونَصْبِ التقاديرِ الشرعيةِ، وهي إعطاءُ الموجودِ حُكْمَ المعدوم، أو المعدومِ حُكْمَ الموجودِ، كما نقدِّرُ رَفْعَ الإباحةِ بالردِّ بالعيبِ بعد ثُبوتِها قبلَ الردِّ، ونقول: ارتفعَ العقدُ من أَصْلهِ لا من حِينه، على أحدِ

---

(١) ممَّن توسَّع في سَبْرِ أغوارِ هذه المسألة الإمام الفقيه النظّار أبو إسحاق الشاطبي في كتابه الفريد «الموافقات» ١/ ٧٦ فما بعدها.

القولين للعُلماء، ونُقَدِّرُ النجاسةَ في حُكْمِ العَدَمِ في صُوَرِ الضروراتِ، كدَمِ البراغيث، ومَوْضِعِ الحَدَث في المَخْرَجَيْن، ونُقَدِّرُ وجودَ المِلْكِ لمن قال لغيره: اعتقْ عبدَكَ عنِّي، لتثبتَ له الكفَّارةُ والوَلاءُ، مع أنه لا مِلْكَ له، ونُقَدِّرْ المِلْكَ في دِيَةِ المقتولِ خطأً قبل موته، حتى يصحَّ فيها الإرثُ، فهاتان من بابِ إعطاءِ المعدومِ حُكْمَ الموجودِ، والأُولَيانِ من بابِ إعطاءِ الموجودِ حُكْمَ المعدومِ، وهو كثيرٌ في الشريعةِ، ولا يكادُ

٧١/ب بابٌ من أبوابِ الفقه ينفكُّ عن التقدير،/ وقد بسطتُ ذلك في كتاب «الأمنِيَّة في إدراك النية»[1]، حيث تكلَّمْتُ فيها على رَفْض النيَّةِ ورَفْعِها بعد وُقوعِها، مع أنَّ رَفْعَ الواقعِ مُحالٌ عَقْلاً، والشَّرْعُ لا يَرِدُ بخلافِ العَقْلِ، وحَرَّرْتُ التقاديرَ في هذه المباحث هنالك، فهذا هو تصويرُ خطابِ التكليفِ، وخطابِ الوضع[2].

واعلَمْ أنَّه يُشْتَرطُ في خطابِ التكليفِ عِلْمُ المُكَلَّفِ وقُدْرتُه على ذلك الفِعْلِ، وكَوْنُه من كَسْبِهِ بخلافِ خطابِ الوضع؛ لا يُشْتَرطُ ذلك فيه، فلذلك نُورِّثُ بالأنسابِ من لا يُعْلَمُ نَسَبُه، ويدخلُ العبدُ الموروثُ في مِلكِه، ويَعْتِقُ عليه إن كان ممن يَعْتِقُ عليه مع غَفْلتهِ عن ذلك، وعَجْزِهِ عن دفعه، ويُطَلِّقُ بالإضرارِ والإعسارِ اللذَيْن هما معجوزٌ عنهما، ويَضْمَنُ بالإتلافِ المَغْفولِ عنه من الصبيان والمجانين، فإنَّ معنى خطابِ الوضعِ قولُ صاحبِ الشرعِ: اعلموا أنه متى وُجِد كذا فقد وجب كذا، أو حَرُمَ

(١) «الأمنية في إدراك النيّة»: ٤٨.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على ما مرَّ من كلام القرافيِّ بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ، غَيْرَ قَوْلِهِ: ونُقَدِّرُ وُجودَ المِلْكِ لمن قال لغيره: أعتِق عبدَكَ عني، لتثبت له الكفارةُ والولاءُ مع أنه لا مِلْكَ له، ونُقَدِّرُ المِلْكَ في دِيَةِ المقتول خطأً قبل موتهِ حتى يصحَّ فيها الإرْثُ، فإنه ليس بصحيحٍ، وقد سبقَ التنبيهُ على ذلك قبل هذا.

كذا، أو نُدِبَ، أو غيرُ ذلك، هذا في السببِ. أو يقول: عَدَمُ كذا في وجودِ المانع، أو عند عدم الشرط[١]. واستثنى صاحبُ الشرع من عَدَمِ اشتراطِ العِلْم والقُدْرةِ في خطاب الوضع قاعدتين:

القاعدةُ الأولى: الأسبابُ التي هي أسبابٌ للعقوبات، وهي جناياتٌ، كالقَتْلِ المُوْجِبِ للقِصاص، يُشْتَرطُ فيه القُدْرةُ، والعِلْمُ، والقَصْدُ، فلذلك لا قِصاصَ في قَتْلِ الخطأ، والزنى أيضاً، ولذلك لا يجبُ الحدُّ على المُكْرَهِ، ولا على من لا يَعْلَمُ أنَّ الموطوءةَ أجْنبية، بل إذا اعتقدَ أنَّها امرأتُه سقط الحدُّ، لِعَدَمِ العلمِ، وكذلك مَنْ شَرِبَ خَمراً يعتقدها خَلاًّ، لا حدَّ عليه، لعَدَم العلم، وكذلك جميعُ الأسبابِ التي هي جناياتٌ وأسبابٌ لعقوباتٍ يُشْتَرَطُ فيها العِلْمُ، والقَصْدُ، والقُدْرَةُ. والسِّرُّ في استثناءِ هذه القاعدة من خطاب الوَضْعِ، أَنَّ رَحْمَة صاحبِ الشرعِ تأبى عُقوبةَ من لم يَقْصِد الفسادَ، ولا سَعىٰ فيه بإرادتهِ وقُدْرَته، بل قلبُه مشتملٌ على العِفَّةِ والطاعةِ والإنابة، فمِثْلُ هذا لا يُعاقِبُه صاحبُ الشرع رَحْمةً ولطفاً[٢].

القاعدةُ الثانيةُ: التي استُثْنِيَتْ من خطابِ الوضعِ، فاشْتُرِطَ فيها العلمُ والقُدْرةُ، قاعدةُ أسبابِ انتقالِ الأملاكِ، كالبيعِ، والهِبَةِ، والوَصِيَّة، والصَّدقةِ، والوَقْفِ، والإجارةِ، والقِراضِ، والمُساقاةِ، والمُغارسة، والجَعالةِ، وغيرِ ذلك مما هو سببُ انتقالِ الأملاكِ؛ فمَنْ باع وهو لا يعلمُ

---

(١) قولهُ: «واعلم أنه يُشْتَرط. . . إلى قوله: عند عدم الشرط» صحَّحه ابنُ الشاط.

(٢) قوله: واستثنى صاحبُ الشرع إلى تمام كلامه في القاعدة الأولى» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ليس ذلك باستثناءٍ من خطابِ الوضعِ، ولكنَّه ازدوج في هذه الأمور خطابُ التكليفِ والوضعِ، فلَحِقَها اشتراطُ العقلِ وما معه من جهة خطابِ التكليف لا من جهةِ خطابِ الوضعِ، فإنه يرتفعُ التكليفُ مع عَدَمِ تلك الأوصاف، فيرتفعُ خطابُ الوضع المرتَّب عليه والله أعلم.

٧٢/أ أنَّ هذا اللفظَ أو هذا التصرُّفَ، يُوجبُ انتقالَ المِلْك لكونه عَجَمِيّاً/ ، أو طارِئاً على بلاد الإسلام، لا يلزَمُه بيعٌ، وكذلك جميعُ ما ذُكِرَ معه، وكذلك مَنْ أُكْرِه على البيعِ، فباعَ بغيرِ اختيارِه وقُدْرتهِ الناشئةِ عن داعيتهِ الطبيعيةِ، لا يلزَمُه البيعُ، وكذلك جميعُ ما ذُكِرَ معه. وسِرُّ استثناءِ هذه القاعدةِ من قاعدةِ خِطاب الوضعِ، قولهُ عليه السلام: «لا يَحِلُّ مالُ امرىءٍ مُسْلمٍ إلَّا عن طيبِ نَفْسِه»[١] ولا يحصلُ الرِّضا إلَّا مع الشعورِ والإرادة والمُكْنَةِ من التصرُّفِ، فلذلك اشتُرِط في هذه القاعدة العِلْمُ والإرادةُ والقُدرةُ[٢].

---

(١) أخرجه عبد الله بن أحمد في «زوائد المسند» ٣٤/ ٥٦٠، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ٧/ ٢٥٢ وفي إسناده عمارة بن حارثة لم يوثّقه غير ابن حبان ٥/ ٢٤٤، وباقي رجالِ الإسناد ثقات.
وأخرجه أبو يعلى الموصلي (١٥٦٧) وإسناده ضعيف لأجل علي بن زيد بن جُدْعان، يرويه عن أبي حُدَّة الرقاشيّ، وثَّقه أبو داود وضعَّفه ابن معين كما في «مجمع الزوائد» ٤/ ١٧٢ ولكن يتقوّى الحديثُ بما ثبت عند ابن حبان (٥٩٧٨) بإسنادٍ صحيح عن أبي حُمَيْد الساعدي أن النبيَّ ﷺ قال: «لا يحلُّ لامرىءٍ أن يأخُذَ عصا أخيه بغير طيبِ نفْسٍ منه» وأخرجه البزار (١٣٧٣- كشف الأستار) وقال: وإسناده حسن، وقد روي من وجوهٍ عن غيره من الصحابة.

(٢) علَّق ابن الشاط على القاعدة الثانية بقوله: وهذه القاعدةُ ايضاً ليست بمستثناةٍ من خطابِ الوضعِ، ولكن ازدوجَ فيها الخطابان. أَمَّا خطابُ الوضعِ فظاهِر، وأما خطابُ التكليفِ، فمن جِهة إباحةِ تلك التصرُّفات، لكنَّها لم تُبَحْ تلك التصرفاتُ إلا مع العلمِ والاختيارِ والرُّشْدِ، فإذا وقعَتْ عاريةً غيرَ مصاحبةٍ لتلك الأوصافِ المُشْتَرَطةِ في إباحةِ التصرُّف، لم تترتَّبْ عليها مسبَّباتُها من وجوهِ انتقالِ الأملاك، والذي يوضِّحُ ذلك: أنَّ اشتراطَ العِلْمِ، وما معه في خطابِ التكليف مناسبٌ ومُطَّردٌ، واشتراطُ ذلك في خطابِ الوَضْعِ غيرُ مناسبٍ ولا مُطَّرد.
أما مناسبةُ الاشتراطِ في خطابِ التكليفِ، فإنه يتعذَّرُ حصولُ المكلَّفِ به من المكلَّف مع عدمِ تلك الشروطِ، فلا تقومُ عليه الحجَّة عند ذلك، وأما اطرادُه =

إذا تقرَّر هذا، تقرَّر شرطُ خطابِ التكليفِ دون خطابِ الوضع، وظهر الفرقُ، فأزيدُه بياناً بذِكْرِ ثلاثِ مَسائلَ:

المسألةُ الأولى: اعْلَمْ أنَّ خطابَ الوضعِ قد يجتمعُ مع خطابِ التكليفِ، وقد ينفردُ كلُّ واحدٍ منهما بنفسهِ. أمّا اجتماعُهما فكالزنى، فإنه حرامٌ، ومن هذا الوجه هو خطابُ تكليف، وسَبَبٌ للحدِّ، ومن هذا الوجهِ هو خطابُ وَضْعٍ، والسَّرقةُ من جِهةِ أنَّها مُحَرَّمةٌ خطابُ تكليفٍ، ومن جهة أنّها سَبَب القَطعِ خطابُ وضعٍ، وكذلك بقِيَّةُ الجِنايات محرَّمةٌ، وهي أسبابُ العقوبات، والبيعُ مُباحٌ، أو مندوبٌ، أو واجبٌ، أو محرمٌ على قَدْرِ ما يَعْرِضُ له في صُوَرِه على ما هو مبسوطٌ في كتب الفقه، فمن هذا الوجهِ هو خطابُ تكليفٍ، ومن جِهةِ أنّه سَبَبُ انتقال المِلْكِ في البيع الجائزِ، أو التقديرِ في الممنوعِ هو خطابُ وضعٍ، وبقِيةُ العقودِ تتخرَّجُ على هذا المنوال.

وأما انفرادُ خطابِ الوضعِ، فكالزوالِ، ورُؤْيةِ الهلال، ودَوَران الحولِ ونحوِها، فإنَّها من خطابِ الوضع، وليس فيها أمرٌ، ولا نَهْيٌ، ولا إذْنٌ من حيث هي كذلك، بل إنّما وُجِدَ الأَمْرُ في أثنائِها وترتُّبها فقط.

وأما خطابُ التكليف بدون خطابِ الوضعِ، فكأداءِ الواجبات، واجتنابِ المُحرَّمات، كإيقاع الصلوات، وتَرْكِ المُنْكرات، فهٰذه من خطابِ التكليف، لم يجعَلْها صاحبُ الشرعِ سَبَباً لفعلٍ آخر نُؤْمَرُ به، أو نُنْهى عنه، بل وقفَ الحالُ عن أَدائِها وترتُّبِها على أسبابِها، وإن كان

= فمتَّفقٌ عليه، وأما عدمُ مناسبةِ الاشتراطِ في خطابِ الوضع، فإنه ليس معناه إلا أنَّ الشارعَ ربطَ هذا الحُكْمَ بهذا الأمرِ، أو بعَدَمه، وذلك لا يستلزمُ تَعذُّراً من المكلَّفِ من حيث إنَّه ليس بلازمٍ أن يكونَ من فِعْلهِ ولا من كَسْبهِ، وأما عَدَمُ اطِّرادهِ فواضحٌ كما في زوالِ الشمسِ مثلاً، وفي كلِّ سَبَبٍ ليس من فِعْلِ المكلَّف.

صاحبُ الشرعِ قد جعلَها سَبَباً لبراءةِ الذمَّةِ، وترتيبِ الثواب، ودَرْءِ العقاب، غَيْرَ أَنَّ هذه ليست أفعالاً للمكلَّف، ونحنُ لا نعني بكون الشيء سبباً إلَّا كونَه وُضِعَ سَبباً لفِعْلٍ من قِبَلِ المكلَّف، فهذا وَجْهُ اجتماعهما وافتراقِهما[١].

٧٢/ب **المسألةُ الثانية**: / الصبيُّ إذا أفسدَ مالاً على غيرِه، وجبَ على وَليِّه إخراجُ الجابرِ من مالِ الصبيِّ، فالإتلافُ سَبَبُ الضَّمان، فهو من خطابِ الوضع، فإذا بلغ الصبيُّ ولم تكُن القيمةُ أُخِذَتْ من ماله، وجبَ عليه إخراجُها من مالهِ بعد بُلوغهِ، فقد تقدَّم السببُ في زمنِ الصِّغَر، وتأخَّر أَثرُه إلى بعد البلوغ، ومقتضى هذا أنْ ينعقد بيعُه ونِكاحُه وطلاقه، فإنها أسبابٌ من بابِ خطابِ الوضعِ الذي لا يُشْتَرطُ فيه التكليفُ، ولا العِلمُ، ولا الإرادة، فينعقدُ من الصِّبيان العالِمين الراضين بانتقالِ أملاكِهم، وتتأخَّرُ الأحكامُ إلى بعدِ البلوغ، [فيُقْضى حينئذٍ بالتحريمِ في الزوجةِ في الطلاق،][٢] كما تأخَّر الضمانُ عليه، ووجوبِ دَفْعِ القيمةِ إلى بعدِ البلوغ، وكذلك يتأخَّرُ لزومُ تسليمِ المَبيع إلى بعدِ البلوغ، وبقيةُ الآثارِ كذلك قياساً على الضمان، ولم أر أحداً قال به.

والجوابُ بذِكرِ الفَرْقِ بين الضمانِ، وبين هذه الأمورِ من وجهين:

الوجه الأول: أنَّ هذه الأُمورَ يُشْتَرطُ فيها الرِّضا، لأنَّها وإنْ كانت من باب خطابِ الوضع، غَيْرَ أنَّه قد تقدَّم استثناءُ قاعدةِ انتقالِ الأملاكِ من قاعدةِ خطابِ الوضع، وأنه يُشْتَرطُ فيها الرضا، والطلاقُ فيه إسقاطُ عِصْمَةٍ، فهو من بابِ تَرْكِ الأملاكِ، وكذلك العِتْقُ أيضاً هو إسقاط مِلْكٍ،

---

(١) صحَّح ابنُ الشاط كلامَ القرافيّ في هذه المسألة.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

فاشْتُرِطَ فيه الرِّضا، ولمَّا كان الصبيُّ غَيْرَ عالمٍ بالمصالح، لنُقصانِ عقله، وعَدَمِ معرفته بها، جعل الشرعُ رِضاه كعَدَمِهِ، والمعدومُ شَرْعاً كالمعدوم حِسّاً، فهو غيرُ راضٍ، وغير الراضي لا يلزَمُه طلاقٌ، ولا بَيْعٌ، فكذلك الصبيُّ بخلاف قاعدةِ الاتلافات، لا أثرَ للرِّضا فيها البَتَّةَ، فاعتُبِرَت منه.

الوجه الثاني: أَنَّ أثرَ الطلاقِ التحريمُ، وهو ليس أهلاً له، وأَثرُ البيعِ إلزامُ تسليمِ المبيع، والصبيُّ ليس أهلاً للتكليفِ بالتحريمِ والإلزام.

فإن قُلْتَ: فلِمَ لا تتأخَّرُ هذه الأحكامُ إلى بَعْدِ البلوغ، كما تأخَّر إلزامُ دَفْعِ القيمة؟

قلتُ: الفَرْقُ أنَّ تأخُّرَ المُسَبَّباتِ عن أسبابها على خلافِ الأصلِ، وإنَّما خالَفْنا هذا الأصلَ في الإتلافِ، لضَرورةِ الآدَميِّ في جَبْرِ مالهِ، لئلاّ يذهَبَ مَجاناً، فتضيعَ الظُّلامةُ، وهذه ضَرورةٌ عظيمة، ولا ضَرورةَ تدعونا لتقديمِ الطلاق وتأخيرِ التحريم، بل إذا أسقَطْنا الطلاقَ، واستَصْحَبْنا العِصْمة، لم يلزَمْ فسادٌ، ولا تفوتُ ضرورة، وكذلك إذا أبقَيْنا المِلْكَ في المبيعِ للصبيِّ، كنا موافِقين/ للأصل، ولا يلزَمُ محذورٌ البتَّة، أمَّا لو ٧٣/أ
أسقَطْنا إتلافَه، ولم نعتَبِرْه، لضاع مالُ المَجْنيِّ عليه وتلِفَ، وتعيَّنَ ضَرَرُه، وهذا فرقٌ كبيرٌ، فتأمَّلْه[1].

المسألةُ الثالثة: الطهارةُ، والسِّتارةُ، واستقبالُ الكعبةِ في الصلاة، فَتاوى علمائِنا متظافرةٌ على أنّها من الواجباتِ، مع أنَّ المكلَّفَ لو توضَّأ قبل الوقتِ، واستَتَر، واستقبلَ القبلةَ، ثم جاءَ الوقتُ، وهو على تلك

---

(١) علق ابنُ الشاط على المسألة الثانية بقوله: ما قاله فيها صحيحٌ، غَيْرَ قوله: قد تقدَّمَ استثناءُ قاعدةِ انتقالِ الأَملاك من قاعدةِ خطابِ الوضع، فإنه قد سبق التنبيهُ على ما فيه، وإنَّما لم تصحَّ تلك الأمورُ من الصبيِّ، لأنه يُشْتَرَط فيها اعتبارُ المصالحِ، والصبيُّ ليس بأهلٍ لذلك، والله أعلم.

الصورةِ، وصلَّى من غيرِ أنْ يُجَدِّدَ فِعْلاً البتَّةَ في هذهِ الثلاثةِ، أجزَأَتُه صلاتُه إجماعاً، وفِعْلُه قبلَ الوقتِ لا يُوْصَفُ بالوجوبِ، فإنَّ الوجوبَ في هذه الأُمورِ إنَّما يقع تبَعاً لطَريانِ السببِ الذي هو الزوالُ ونحوُه من أوقـاتِ الصلـوات، فقَبْـلَ سَبَـبِ الـوجـوبِ، لا وُجـوب[١]، وإذا عُـدِمَ الوجوبُ في هذه الأفعال، اتَّجه الإشكالُ من قاعدةٍ أخرى، وهي أنَّ غيرَ الواجبِ لا يُجْزِئُ عن الواجب، وأنَّ الواجبَ لا يُخْرَجُ عن عُهْدَتهِ إلّا بفِعْلٍ يُفْعَلُ لا بغيرِ فِعْلٍ البتَّة، فهذا مُخالِفٌ لقواعدِ الشرع[٢].

---

(١) قوله: «فقَبل سَببِ الوجوب، لا وجوب» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ذلك مُسَلَّمٌ، لكن ليس سببُ وجوبِ الطهارة المعيَّنةِ هو بعَيْنهِ سَبَب وجوبِ الصلاةِ المعيَّنة، بل العزمُ على استباحتِها بتلك الطهارة، ولا استحالةَ في مغايرةِ سببِ المشروطِ سَبَبَ الشرطِ، فإنَّ هذه الأمور وضعية تقع بحسب قَصْدِ واضعِها.

(٢) قوله: «وإذا عُدِم الوجوب. . . إلى قوله: فهذا مخالفٌ لقواعد الشرع» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: كلُّ ما قاله في ذلك لازمٌ على تقديرِ لزومِ اتحادِ سبب وجوب الشرطِ والمشروط، أمَّا على تقديرِ عدمِ لزوم ذلك، فلا.

وقوله: «المسألة الثالثة. . . إلى قوله: فهذا مخالفٌ لقواعد الشرع» علَّق عليه ابنُ الشاط أيضاً بقوله: قَوْلُه: وفِعْلُه قبلَ الوقتِ لا يُوصفُ بالوجوبِ، ممنوعٌ، بل يُوصَفُ بالوجوبِ عندَ مَنْ يقول: إنَّه من الواجب الموسَّع.

وقوله: فلأنَّ الوجوبَ في هذه الأمورِ إنما يقعُ تَبَعاً لطَرَيانِ السببِ الذي هو الزوالُ ونحوُه من أوقاتِ الصلاة. لقائلٍ أن يقولَ: ليس الوجوبُ في هذه الأمورِ تَبَعاً لِطَرَيَانِ تلك الأسبابِ، بل يقعُ تَبعاً لطَرَيانِ العزمِ على التَّهيُّؤ والاستعدادِ لإيقاعِ الصلاة. ووَقْتُ طَرَيانِ هذا العَزْمِ ما بينَ أقربِ حَدَثٍ يُحْدِثُه المرءُ وإيقاعِ الصلاة، ودليلُ صِحَّةِ ذلك، الإجماعُ على إجزاءِ الطهارةِ المُوقَعةِ قبلَ الوقتِ مع تعذُّرِ القولِ بإجزاءِ ما ليس بواجبٍ عن الواجب، ومع لزومِ نيَّةِ الوجوبِ، ولا يلزَمُ على ذلك أن لا يجبَ الشرطُ إلا عند وجوبِ المشروط، وهذا من العاديَّاتِ بمِثابةِ من يُعْلَمُ من عادته اضطرارُه إلى الغِذاءِ في وقتِ طلوعِ الشمسِ، ومِنْ شَرْطِ الغِذاءِ الذي =

وعند توجُّه هذه الإشكالاتِ، اضطربت أجوبةُ الفقهاء، واختلفت أفكارُهم، فقال القاضي أبو بكر بن العربي: أَقولُ: الوضوءُ واجبٌ وُجوباً موسَّعاً قبلَ الوقت، وفي الوقتِ، والواجبُ الموسَّعُ يجوزُ تقديمُه وتأخيرُه، ويقعُ على التقديرَيْن واجباً، فما أَجْزأَ عن الواجبِ إلَّا واجبٌ[1]، وهذا أحسَنُ الأجوبةِ التي رأيتُها، وهو لا يصحُّ، بسببِ أنَّ الواجبَ الموسَّعَ في الشريعة إنما عُهِدَ بعد طَرَيانِ سببِ الوجوبِ، أمّا وجوبٌ قبلَ سَبَبِهِ، فلا يُعْقَلُ في الشريعة؛ [لا] مُضَيَّقاً ولا مُوَسَّعاً[2]. وأوقاتُ الصلواتِ نصَبَها صاحبُ الشرعِ أسباباً لوُجوبِها، فلا تجبُ قبلَها، ولا تجبُ شرائطُها ووسائلُها قبل وجوبها[3]؛ فإنَّ القاعدةَ الشرعيةَ أَنَّ وجوبَ الوسائل تَبَعٌ لوجوبِ المقاصدِ[4]، ولأنَّ ما لا يتمُّ الواجبُ إلّا به،

= يتغذَّى به طَبْخُه، فلا بُدَّ من تقديمِ الطَّبخِ الذي هو الشرطُ على وقت الاغتذاءِ، ثم لا يتعيَّنُ لذلك الطبخ الزمنُ المجاورُ لزمنِ الاغتذاء، بل له تقديمُ الطبخِ، والاستعدادُ به من حين طروءِ عَزْمِه على الاستعدادِ، وإنما صحَّ ذلك لاستواءِ حصولِ المصلحةِ بالاغتذاءِ بالقريبِ الطَّبْخِ والبعيدِ الطبخ، وهذا على تقديرِ استواءِ ذلك بالنسبة إلى حالِ هذا الشخصِ، وهذا الغذاء.

(١) صحَّح ابنُ الشاط كلامَ أبي بكرٍ بن العربي في هذه المسألة.

(٢) قوله: «وهذا أحسنُ الأجوبة. . . إلى قول: لا مُضَيَّقاً ولا مُوسَّعاً» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مُسَلَّم.

(٣) قوله: «وأوقات الصلوات. . . إلى قوله: قبل وجوبها» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قولهُ: «إنَّ الصلواتِ لا تجبُ قبل أسبابِها»، مُسَلَّمٌ.
وقولهُ: إنَّ شرائطَها ووسائلَها لا تجبُ قبلَ وجوبِها ممنوع، وقد سبقَ تقريرُه.

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد أنه تَبَعٌ بمعنى أنه لا يسبقُ وجوبُ الشرائطِ وجوبَ المشروطات، فهو محلُّ النِّزاع، وهو ممنوعٌ، وإن أراد أنه تَبَعٌ بمعنى أنَّه لولا وجوبُ المشروطاتِ ما وجبَت الشروطُ، فمُسَلَّمٌ، ولا يلزَمُ عنه مقصودُه.

فهو واجبٌ بعد وُجوبِ الواجبِ الأصليِّ، أما قبلَ وجوبهِ، فهو غيرُ معقولٍ، فهذا ما على هذا الجواب(١).

وقال غيرُه: هذه الأمورُ تقَعُ غيرَ واجبةٍ، وتُجْزِىءُ عن الواجب بالإجماعِ، فهي مُسْتثناةٌ بالإجماعِ، فاندفع السؤالُ، وهذا ليس بجيدٍ، فإنَّ الاستثناءَ على خلافِ الأصل، ولا نُسَلِّمُ أنَّ الإجماعَ مُنْعقدٌ على أنها مُستثناة، بل على أنها مُجْزِئةٌ، أمّا الاستثناءُ فلا نُسَلِّمُه(٢).

وقال ثالثٌ: الموجودُ من الفعلِ بعد دُخولِ الوقت في هذه الأمور، ٧٣/ب هو الواجبُ، وهو لا بُدَّ أنْ يستصحبَ ثَوْبَه/ واستقبالَه وطهارتَه، وملازمةُ الشيءِ واستصحابُه فِعْلٌ من المُكَلَّف، فهذا هو الذي أجزأَ عن الواجب، وهو أيضاً غَيرُ جَيِّدٍ بسببِ أنّا نُضَيِّقُ الفَرْضَ في الثوبِ والقِبْلَةِ، ونفرضُه قبلَ الوقتِ على تلك الهيئة بحيثُ لا يُجَدِّدُ شيئاً بعد دخولِ الوقت حتى يُحْرِمَ، ولا نُسَلِّمُ أنَّ دوامَ الثوبِ عليه فِعْلٌ له، ولا دوام الطهارةِ بدليلِ أنه لو غَفَلَ عن كونهِ مُتطهِّراً ومُسْتقبلاً ولابِساً، وصلَّى صَحَّتْ صلاتُه، ومع الغَفْلةِ يمتنعُ الفِعْلُ، لأنَّ مِنْ شَرْطِ الفعل الشعورَ، ولا شعورَ فلا فِعْلَ، وهذا التضييقُ يَحْسِمُ مادَّةَ هذا الجواب(٣).

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قوله: ولأنَّ ما لا يتم الواجبُ إلّا به فهو واجب بعد وجوبِ الواجبِ الأصليِّ، ممنوع.
وقولهُ: أما قبلَ وجوبهِ فهو غيرُ معقولٍ، قد سبق أنه معقولٌ، وذلك عند استواءِ تقديمِ الشرطِ على وقتِ وجوبِ المشروطِ، وتأخيرِه عنه في المصلحةِ المقصودةِ من ذلك الشرط.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ردِّ ذلك القولِ صحيحٌ، والله أعلم.

(٣) قوله: وقال ثالثٌ. . . إلى قوله: يحسِمُ مادَّة هذا الجواب» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: على تسليمِ أنَّ استدامةَ اللُّبْسِ والطهارةِ والاستقبالِ ليس بفِعْلٍ حِسّاً، لكنه في معنى الفِعْلِ حُكْماً، واستدلالُه بالغَفْلةِ لا دليلَ له فيه، فإنَّ الغفلةَ إنما تُناقِضُ الفِعْلَ الحِسِّيَّ الحقيقيَّ لا الحكميَّ بدليلِ صحَّةِ الصلاةِ في حالةِ الغَفْلة.

فإنْ قُلْتَ: فلم حَنَّثْتَه بدوامِ لُبْسِ الثوبِ إذا حَلَفَ لا يَلْبِسُ ثوباً وهو لابسُه، أو لا يدخُلُ داراً وهو فيها على أحدِ القولين، مع أنه ليس معه إلّا الاستصحابُ، فدلَّ ذلك على أنه فِعْلٌ، وإذا كان فِعْلاً هناك، كان فِعلاً هٰهُنا.

قُلْتُ: الأَيْمانُ يكفي فيها شهادةُ العُرْفِ، كان فيها فِعْلٌ أَمْ لا، فقد نُحَنِّثُه بغيرِ فِعْلِهِ، بل بِفِعْلِ غيرِه كقوله: إنْ قَدِم زيدٌ، أو طارَ الغرابُ، [أو بغيرِ ذلك من الأفعال](١)، أو بغيرِ فِعْلِ البتَّةَ، كقوله: إنْ كان المستحيلَ مُسْتحيلاً، فامرأتُه طالقٌ، طَلَقَتْ عليه امرأتُه مع أنَّ المستحيلَ لا فِعْلَ له فيه البَتَّة بخلافِ ما نحن فيه، [فإنه] بابُ تكليفٍ وإيجابٍ، والتكليفُ لا بُدَّ فيه من الفعلِ، فاندفع السؤال(٢).

والجوابُ الصحيحُ عندي: أنَّ هذه الأُمورَ الثلاثةَ: الطهارةُ والسِّتارةُ والاستقبالُ، شُروطٌ فهي من باب خِطابِ الوَضْعِ، وخطابُ الوَضْعِ لا يُشْتَرطُ فيهِ فِعْلُ المُكَلَّفِ، ولا عِلْمُه، ولا إرادتُه، فإن دخلَ الوقتُ، وهو غيرُ مُتَطَهِّرٍ ولا لابسٍ، ولا مستقبلٍ، توجَّه التكليفُ عليه بهذه الأمور، وتحصيلُها، فاجتمَع فيها حينئذٍ خطابُ الوضعِ، وخطابُ

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

(٢) قوله: «فإنْ قُلْتَ: فلم حَنَّثْتَه... إلى قوله: فاندفع السؤال» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا يندفعُ ذلك السؤالُ بما دَفَعه به من جهةِ أنَّ قوله: فقد نُحَنِّثُه بغيرِ فِعْلِه، وإنْ كان صحيحاً، فإنما كان ذلك، لأنَّ الحالفَ علَّقَ يمينَه بفعلِ الغير، أو بالمستحيلِ كما مَثَّل. أما إذا حَلَفَ وعَلَّقَ يمينَه بِفِعْلِ نفسِه، فلا يخلو أنْ يقعَ منه ابتداءً. ووجْهُ القولِ الآخرِ، أنه ليس كالفِعْلِ ابتداءَ ذلك الفعل، أو يكون ملابساً له من قَبْلُ. فإن وقع منه ابتداءٌ بعد اليمينِ حَنِثَ باتفاقٍ، وإنْ كان مُلابِساً له في حين اليمين حَنِثَ على خلافٍ، وَوَجْهُ القولِ بالحِنْثِ، أنَّ الاستمرارَ على الفعلِ في حُكْمِ الفعلِ ابتداءً، ووَجْهُ القولِ الآخَر أنه ليس كالفعلِ ابتداءً، والقولُ الأول أصحُّ، والله تعالى أعلم مِنْ جهةِ أنَّ الحالفَ مُتمكِّنٌ من تَرْكِ استمرار اللُّبْسِ.

التكليف(١)، وإنْ دخل الوقتُ، وهو متطهِّرٌ لابِسٌ مستقبلٌ، اندفعَ خطابُ التكليفَ، وبقي خطابُ الوضعِ خاصَّةً، فأجزأت الصلاةُ لوجودِ شُروطها، وليس من شرطِ خطابِ الوضع أنْ يجتَمِعَ معه خطابُ التكليف(٢)، ولا يُحتاجُ إلى شيءٍ من تلك التعسُّفات، بل نُخَرِّجُه على قاعدة خطابِ الوضعِ، ولا يلزم منه مخالفةُ قاعدةٍ البتَّة(٣).

غايتُه أن يلزَمَ منه أن يجبَ الوضوءُ في حالةٍ دونَ حالةٍ، وهذا لا مُنْكَرَ فيه، فإنَّ شأنَ الشريعةِ تخصيصُ الوجوبِ ببعضِ الحالات، وبعضِ الأزمنة، وبعضِ الأشخاص، وهذا هو الأصلُ، لا أنه مُخالفٌ للأصل(٤).

٧٤/أ وإنما صَعُبَ/ على طالب العلم هذا مِن جهةِ أنَّه يَسْمَعُ طولَ عُمُره أنَّ الطهارةَ واجبةٌ في الصلاة مُطلقاً، ولم يسمَعْ في ذلك تفصيلاً، فصَعُبَ

---

(١) قوله: «والجوابُ الصحيح... إلى قوله: وخطابُ التكليف» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: فإذا اجتمع فيها خطابُ الوَضْعِ مع خطاب التكليف، لزِم اشتراطُ فعلِ المكلَّفِ وعِلْمِه وإرادته.

(٢) قولهُ: «وإنْ دخل الوقتُ... إلى قوله: يجتمع معه خطابُ التكليف» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: مُسَلَّمٌ أنَّه ليس مِن شَرْطِ خطابِ الوَضْع اجتماعُه مع خطابِ التكليف، ولكنَّ الكلامَ إنَّما وقع في أمورٍ اجتمعَ فيها الخطَابانِ معاً. وقولهُ: إنَّه إذا دخل الوقتُ وهو مُسْتَصْحِبٌ لتلك الأمور، ليس الكلامُ المفروضُ في دخول الوقت وهو على تلك الحال، وإنَّما الكلامُ فيما إذا توضَّا قبلَ الوقتِ، هل أَوقَعَ واجباً أم لا؟ وهل تلزَمُه نِيَّةُ الوجوبِ أم لا؟ وفي ذلك الوقتِ لا يرتفعُ خطابُ التكليفِ، فلا بُدَّ من شروط خطاب التكليف.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن أنَّه لا يصحُّ تخريجُه على قاعدة خطاب الوضعِ، لاجتماعِ الخطابَيْن في تلك الأُمور.

(٤) قوله: «غايتُه أن... إلى قوله: مخالفٌ للأصل» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مسلَّمٌ، لكن يلزَمُ منه أنَّ الوضوءَ ليس بواجبٍ إلّا في الوقتِ، أو فيما قَبْلَ الوقتِ عند فِعْلهِ خاصَّةً، فلم يُنْتِجْ كلامُه مقصودَه بوجهٍ.

عليه التفصيل، وكم من تفصيلٍ قد سُكِتَ عنه الدَّهْرَ الطويلَ، وأجراه الله تعالى على قَلْبِ مَنْ شاءَ من عبادِه في جميع العلوم العقليات والنقليات، ومن اشتغل بالعلوم وكَثُرَ تحصيلُه لها، اطَّلع على شيءٍ كثيرٍ من ذلك، فهذا هو تحريرُ هذا الموضع عندي وهو من المُشْكلاتِ التي يقلُّ تحريرُها والجوابُ عنها من الفضلاء[1].

---

(١) قولهُ: «وإنَّما صَعُبَ... إلى قوله: من الفضلاء» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك كلّه صحيحٌ، غير أنه لا يُنْتِجُ له مَقْصودَه، أو لا يلزَمُ أنْ يكونَ التفصيلُ على الوجهِ الذي ذكره من تلك التفصيلاتِ، والله أعلم.

الفرقُ السابعُ والعشرون
بين قاعدةِ المواقيتِ الزمانية
وبين قاعـدةِ المواقيت المكانيـة

أمَّا المواقيتُ الزمانيةُ، فهي ثلاثة أَشْهُرٍ: شَوَّال، وذو القَعْدةِ، وذو الحِجَّة، وقيل: عَشْرٌ من ذي الحِجَّةِ، وأَصْلُها قولهُ تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة:١٩٧]، فقولهُ: «أَشْهُر» صِيغةُ جَمْعٍ مُنكَّرٍ، فأقلُّه ثلاثةٌ، أو يُقال: إنَّ الحجَّ يَنْقضي بالفراغ من الرَّمْيِ، فيكفي عَشْرٌ من ذي الحِجَّةِ تَخْصيصاً للصيغةِ بالواقع، هذا مُدْرَكُ الخلاف.

وأمَّا مِيقاتُ المكان، فهو ما في الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ: أنَّه وَقَّتَ لأهلِ المدينة ذا الحُلَيْفة، ولأَهْلِ الشام الجُحْفَةَ، ولأهلِ نَجْدٍ قَرْنَ المنازل، ولأهلِ اليمنِ يَلَمْلَمَ، وقال: «هُنَّ لهُنَّ، ولمَنْ أتى عليهن مِن غيرِ أهلِهِنَّ ممن أرادَ الحجَّ، أو العمرة»[(١)] زاد مسلم: «ولأهلِ العراق ذاتُ عِرْقٍ»[(٢)]، فقال مالكٌ رحمه الله: يجوزُ الإحرامُ بالحَجِّ قبل المكانيِّ والزمانيِّ، غَيْرَ أنَّه في الزمانيِّ يُكْرَهُ قَبْلَه، وقال الشافعيُّ رحِمَه الله: لا يجوزُ قَبْلَ الزمانيِّ[(٣)]، فيَحتاجُ الفريقانِ إلى الفَرْقِ بين القاعدتَيْن،

---

(١) أخرجه البخاري (١٥٢٦)، ومسلم (١١٨١)، وأبو داود (١٧٣٨) وغيرهم من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) «صحيح مسلم» (١١٨٣) (١٨) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٣) انظر «الذخيرة» ٣/ ١٠٤ للقرافي، و«المعونة على مذهب عالم المدينة» ١/ ٥٠٨ للقاضي عبد الوهاب، و«الوسيط» ٢/ ٦٠٦ للإمام الغزالي.

إمّا باعتبارِ الكراهةِ وعَدَمِها، وإمَّا باعتبارِ المَنْعِ وعَدَمِهِ[١]، والفَرْقُ من وجوهٍ لفظيةٍ ومعنوية:

الفرقُ الأولُ: مِنْ قِبَلِ اللفظِ: وذلك أنَّ القاعدةَ العربيةَ أنَّ المبتدأَ يجبُ انحصارُه في الخبرِ، والخبرُ لا يلزَمُ انحصارُه في المبتدأ، كقوله عليه السلام: «تحريمُها التكبيرُ، وتحليلُها التسليم»[٢] و«الشُّفْعَةُ فيما لم يَنقَسِم»[٣]، فالتحريمُ مُنْحَصِرٌ في التكبيرِ من غيرِ عكس، والتحليلُ مُنْحَصِرٌ في التسليمِ من غير عكس، والشُّفْعَةُ مُنْحَصِرةٌ فيما لم ينقسِمْ من غيرِ عكس، وعلى هذه القاعدةِ يكون زمانُ الحجِّ مُنْحَصِراً في الأشهُرِ، لأنَّه المبتَدأُ فلا يُوْجَدُ في غيرها.

وأما الميقاتُ المكانيُّ، فيُجْعَلُ مَحْصوراً مبتدأً لا محصوراً فيه، لقَوْله عليه السلام: «هُنَّ لهُنَّ ولمن أتى عليهن»، [أي: المواقيتُ لإحرامِ أهلِ هذه الجهاتِ، بدليلِ قوله: «ولمن أتى عليهن»][٤]، فالضميرُ الأولُ للمواقيتِ، فهو المبتدأُ، فيكونُ هو المحصورَ، والمحصورُ لا يجبُ أنْ يكونَ محصوراً فيه، بخلافِ الميقاتِ الزمانيِّ محصورٌ فيه، فلا يُوْجَدُ الإحرامُ بدونـهِ،/ وفي المكانيِّ محصورٌ، فأمكَنَ أنْ يُوْجَدَ الإحرامُ ٧٤/ ب
بدونـه، فهـذا فَرْقٌ جليلٌ مـن حيث اللفظُ، فاعتبَره الشافعـيُّ رحمَه الله في المشروعيةِ، فلا يُوْجَدُ الإحرامُ مشروعاً قبل الزمانيِّ، واعتبره

---

(١) علَّق ابن الشاط على كلام القرافي من بداية الفَرْق إلى هنا بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ ظاهرٌ، غَيْرَ قولِه: إنَّ مالكاً يكرَهُ الإحرامَ قبل الزمانيِّ دونَ المكاني، فإن المعروفَ من المذهب الكراهيةُ فيهما معاً، فلا يُحتاجُ إلى الفَرْقِ إلا على مذهبِ الشافعيِّ.

(٢) سبق تخريجه بلفظ: «مفتاح الصلاةِ الطهور».

(٣) سبق تخريجُه.

(٤) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

مالكٌ في الكمالِ، فلا يوجد قبلَ الزمانيِّ كامِلاً، بل ناقصَ الفضيلة[1].

الفرقُ الثاني: أنَّ الإحرامَ قَبْلَ الزمانيّ يُفْضي إلى طولِ زمانِ الحجِّ، وهو ممنوعٌ من النساءِ وغيرِهن، فربَّما أدى ذلك إلى إفسادِ الحجّ، فإنَّ مَنْ أحرَمَ قبل شوَّالٍ لا يُمْكِنه الإحلالُ حتى تنقضيَ أيامُ الرَّمْي، وأما المواقيتُ المكانيةُ فلا يلزَمُ من الإحرامِ قبلَها طولُ الحج، فلا يكون ذلك وسيلةً إلى إفسادِه[2].

الفرقُ الثالثُ: أنَّ الميقاتَ المكانيَّ يثبتُ الإحرامُ بَعْدَه، فيثبتُ قَبْلَه تسويةٌ بين الطرفين، والميقاتُ الزمانيُّ لا يثبتُ الإحرامُ بعدَه بأصلِ الشريعة، بل لضرورةٍ، فلا يثبتُ قبلَه تسويةٌ بين الطرفين، وهذا فَرْقٌ بينهما بأنْ سَوَّيْنا بينهما، وهو من الفروقِ الغريبة[3].

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على كلام القرافي في هذا الفرق اللفظيِّ بقوله: القاعدةُ العربيةُ التي ادَّعاها من انحصارِ المبتدأ في الخبرِ مُخْتَلَفٌ فيها، والأصحُّ عَدَمُ صِحَّتِها، وأنَّ ذلك من بابِ المفهومِ لا من بابِ المنطوق، فيجري فيه الخلافُ الذي في المفهومِ، وما أرى الإمامَيْن مالكاً والشافعيَّ بَنَيا عليها، والله أعلم.

(٢) علَّق ابن الشاط على هذا الفرق بقوله: كان يُمكنُ أن يكونَ ما ذكره فَرْقاً في مذهبِ الشافعيِّ لولا أنه يقولُ في «القديم»: إنَّ إحرامَ المُحْرِمِ من بَلَدِه أفضَلُ، استدلالاً بقوله ﷺ: «من تمامِ الحجِّ والعُمْرةِ أنْ تُحْرِمَ بهما من دُوَيْرةِ أهلك»، وقال في «الجديدِ» بكراهةِ الإحرامِ قبل الميقات، وتأوَّله أهلُ مذهبِه، وعلى تقديرِ عدمِ تأويله، لا حاجةَ إلى الفرقِ إلا فيما بين الكراهةِ والمنعِ إن لم تُحْمَلِ الكراهةُ عليه. انتهى كلامُ ابن الشاط.

قلتُ: الحديثُ الذي ذكره ابن الشاط مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ إسناده ضعيف كما في «شرح مشكل الوسيط» لابن الصلاح المنشور بضميمة «الوسيط» ٢/ ٦١١ وهو مرويٌّ عن عليّ وابن مسعودٍ من قولهما رضي الله عنهما، انظر «المستدرك» ٢/ ٢٧٦ للحاكم، و«السنن الكبرى» ٤/ ٣٤١ للبيهقي.

(٣) علَّق ابنُ الشاط على هذا الفرقِ بقوله: هذا الفرقُ ضعيفٌ جدّاً، وقد تبيَّن أن مالكاً لا يحتاجُ إلى فرق، والشافعيُّ كذلك، والله أعلم.

الفرق الثامن والعشرون
بين قاعدةِ العُرْفِ القوليِّ يُقْضىٰ به على الألفاظِ ويُخَصِّصُها، وبين قاعدةِ العُرْفِ الفِعْليّ لا يُقْضىٰ به على الألفاظِ ولا يُخَصِّصُها

وذلك أنَّ العُرْفَ القوليَّ أن تكونَ عادةُ أهلِ العُرْفِ يستعملونَ اللفظَ في مَعنىً مُعَيَّنٍ، ولم يكُنْ ذلك لُغةً، وذلك قسمان:

أحدُهما في المُفْردات، نَحْوُ الدابةِ للحمارِ، والغائطِ للنَّجْوِ، والراويةِ للمَزادةِ، ونَحْوُ ذلك.

وثانيهما في المرَكَّبات، وهو أدقُّها على الفَهْم، وأَبعَدُها عن التفطُّنِ، وضابطُها أن يكونَ شأنُ الوضعِ العُرْفيِّ تركيبَ لَفْظٍ مع لفظٍ يُشْتَهَرُ في العُرْفِ تركيبُه مع غيرِه، وله مُثُلٌ: أحدُها نَحْوُ قولِهِ تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ﴾ [النساء: ٢٣]، وكقولِهِ تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ ﴾ [المائدة: ٣]، فإنَّ التحريمَ والتحليلَ إنَّما تحسنُ إضافتُهما لغةً للأفعالِ دونَ الأعيانِ؛ فذاتُ المَيْتَةِ لا يمكنُ العُرْفيُّ أنْ يقولَ: هي حرامٌ بما هي ذاتٌ، بل فِعْلٌ يتعلَّقُ بها، وهو المناسبُ لها، كالأكل للميتةِ، والدم ولحمِ الخنزير، والشُّرْبِ للخمرِ، والاستمتاعِ للأمهات، ومَنْ ذُكِرَ مَعَهُنَّ.

ومن هذا الباب قولهُ عليه السلام: «ألّا وإنَّ دماءَكم، وأموالَكم، وأعراضَكم عليكم حرامٌ، كحُرْمَةِ يومِكم هذا، في بلدِكم هذا، في

شهركم هذا»[1]، والأعراضُ والأموالُ لا تَحْرُمُ، بل أفعالٌ تضافُ إليها، فيكونُ التقديرُ: ألا وإنَّ سَفْكَ دمائِكم، وأَكْلَ أموالِكم، وثَلْبَ أعراضِكم عليكُم حرامٌ، وعلى هذا المِنْوالِ جميعُ ما يَرِدُ من/ الأحكامِ؛ كان أصْلُه أن يُضافَ إلى الأفعالِ، ويُرَكَّبَ معها، فإذا رُكِّبَ مع الذاتِ في العُرْفِ، وما بقيَ يُسْتَعملُ في العُرْفِ إلَّا مع الذوات، فصار هذا التركيبُ الخاصُّ، وهو تركيبُ الخاصُّ، وهو تركيبُ الحُكْمِ مع الذواتِ، موضوعاً في العُرْفِ للتَّعبيرِ به عن تحريمِ الأفعالِ المضافةِ لتلك الذواتِ، وليس كلُّ الأفعالِ، بل فِعْلٌ خاصٌّ مناسبٌ لتلك الذواتِ كما تقدَّم تفصيلُه وتلخيصُه. ١/٧٥أ

وثانيها: أَفعالٌ ليست بأحكامٍ، كقَوْلِهم في العُرْفِ: أَكَلْتُ رأساً، فلا يكادون ينطِقون بلفظِ الأكلِ كيفما كان وتصرَّفَ إلا مع رُؤوسِ الأنعام دُونَ جميعِ الرؤوس[2]، بخلافِ «رأيتُ» وما تصرَّفَ منه، يُركبِّونه مع

---

(١) أخرجه البخاري (١٠٥)، ومسلم (١٦٧٩)، وصحَّحه ابنُ حبَّان (٣٨٤٨) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) ذكر ابن رجب الحنبلي هذه المسألة ونظائرها في قاعدة تخصيص العموم بالعُرْفِ، فقال في «القواعد»: ٢٦٤: لو حلف لا يأكل الرؤوس، فقال القاضي ـ يعني أبا يعلى الفرّاء ـ: يَحْنَثُ بأكلِ كلِّ ما يُسَمَّى رأساً من رؤوس الطيور والسمك، ونقلَه في موضعٍ عن أحمد. وقال في موضعٍ: العُرْفُ يُعْتَبَرُ في تعميمِ الخاصِّ لا في تخصيصِ العام. وقال أبو الخطاب ـ يعني الكلوذاني: لا يَحْنَثُ إلّا برأسٍ يؤكَلُ في العادة مُفْرداً، وكذلك ذكر القاضي في موضعٍ من «خلافه»: أنَّ يمينَه تختصُّ بما يُسمَّى رأساً عُرْفاً، وحكى ابنُ الزاغوني في «الإقناع» روايتين: إحداهما: يَحْنَثُ بأكلِ كلِّ رأسٍ، والثانيةُ: لا يحنَثُ إلّا بأكْلِ رأسٍ بهيمة الأنعام خاصَّةً، وعزا الأولى إلى الخِرَقيِّ، وفي «التقريب» ذكر الوجه الثاني؛ أنه لا يحنَثُ إلّا بأكلِ رأسٍ يُباعُ مُفْرداً للأكلِ عادةً، قال: فإنْ جرَتْ عادةُ قومٍ بأكْلِ رؤوس الظِّباءِ حَنِثَ به في ذلك المكان. انتهى كلامُه، وانظر «رسائل ابن عابدين» ٢/ ١٣٠، وسيأتي في كلامِ القرافيِّ مزيدُ بيانٍ لهذه المسألة.

رؤوسِ الأنعام، وغيرِها، فإذا قالوا: رأينا رأساً، احتملَ ذلك جميعَ الرؤوسِ بخلافِ لفظِ الأكل، ومن هذا الباب: قَتَلَ زيدٌ عَمْراً، هو في اللغةِ موضوعٌ لإذهابِ الحياة، ثم هو اليومَ في إقليمِ مِصرَ موضوعٌ للضربِ خاصَّة، فيقولون: قتَلَه الأميرُ بالمَقارعِ قَتْلاً جَيِّداً، ولا يُريدون إلَّا ضَرْبَه، فهو من بابِ المنقولات العُرْفِيّة، والأوضاعِ العُرْفيةِ الطارئة على اللغةِ، وأَمْكَنَ في هذا المِثالِ أنْ يُقالَ: إنَّه ليس من هذا البابِ، بل المجازُ هٰهُنا في مُفْرَدٍ لا في مُركَّبٍ، وهو لفظُ «قتل»، صار وَحْدَه مَجازاً في «ضَرَب»، وأمّا التركيبُ، فهو على موضوعِه اللغوي، وهذا هو الصحيحُ في هذا المثال.

ومن هذا الباب قولُهم: فلان يَعْصِرُ الخَمْرَ، مع أنَّ الخمرَ لا تُعْصَرُ، بل صار هذا التركيبُ موضوعا لعَصْرِ العِنَبِ، ومُقْتضى اللغةِ أنْ لا يصحَّ هذا الكلامُ إلّا بمضافٍ محذوفٍ تقديرُه: فلانٌ يَعْصِرُ عِنَبَ الخمرِ، لكنَّ أَهْلَ العُرْفِ لا يقصِدون هذا المُضافَ، بل يُعبِّرون بهذا المركَّبِ عن عَصْرِ العِنَبِ[1]، كما يُعبِّرون بتحريمِ المَيْتةِ عن تحريمِ أكْلِها، فهو مَجازٌ في التركيبِ بالنسبة إلى اللغة، حقيقةٌ عُرْفِيةٌ منقولةٌ للمعنى الخاص.

ومن هذا البابِ قَوْلُ أَهلِ العُرْفِ: قَتَلَ قتيلاً، وطحَن دقيقاً، وهذا كلامٌ صحيحٌ في العُرْفِ، وفي اللّغةِ لا يصحُّ، لأنَّ القتيلَ لا يُقْتلُ وإنَّما يُقْتَلُ الحيُّ، والدقيقُ لا يُطحَنُ، وإنّما يُطحَنُ القمحُ، فعلى رأيِ أهلِ اللغةِ يصحُّ بمضافٍ محذوفٍ تقديرُه: طحَنَ قَمْحاً دقيقاً، كما قرَّرناه في عِنَبِ خَمْرٍ، وقتل جَسَداً قتيلاً، ويريدون بالجسدِ الجسدَ الحيَّ، وأمَّا أَهلُ العُرْفِ، فلا يُعَرِّجون على هذه المضافات، ولا تخطرُ ببالِهم، بل صار

---

(١) قد ذكر ابن عطية أنَّ قراءة أُبيَّ بن كعب وعبد الله بن مسعود (إني أراني أعصر عِنباً) انظر «المحرَّر الوجيز» ٣/ ٢٤٤.

هذا اللفظُ المركَّبُ موضوعاً عندهم لقتلِ الحيِّ، وطَحْنِ القمحِ، وعلى
٧٥/ب هذا المِنْوالِ، فاعتبِرِ الحقائقَ العُرْفيَّةَ في المركبَّات والمفرداتِ،/ واعتَبِر اللفظَ، هل انتقل في العُرْفِ أم لا مفرداً أو مركّباً، وبذلك تعرف المجاز في التركيب والإفرادِ، فكلُّ لفظٍ مفردٍ انتقل في العُرْفِ لغيرِ مُسَمَّاه، وصار يُفْهَمُ منه غيرُ مُسَمَّاه بغيرِ قرينةٍ كالدابةِ بالنسبةِ إلى الحمارِ بإقليم مِصْرَ، فهو مَجازٌ مُفْرَدٌ، ومَنْقولٌ عُرْفيٌّ في المفرداتِ، وكُلُّ لفظٍ كان شأنُه أن يركَّبَ مع لفظٍ، فصارَ يركَّبُ مع غيرِه، ولو رُكِّبَ أوَّلاً لكان مُنْكَراً وهو الآن غيرُ مُنْكَرٍ، فهو منقولٌ عُرْفيٌّ من المركَّباتِ، ومجازٌ في المركبات، ويكون المجازُ فيه وقع في التركيبِ دون الإفرادِ، وقد يجتمعُ المَجازُ في التركيبِ والإفرادِ، فهي ثلاثةُ أقسام: مجازٌ مُفْرَدٌ فقط، كالأسدِ للرجلِ الشجاعِ، ومجازٌ مُركَّبٌ فقط، نَحْوُ قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢]، فإنَّ السؤالَ استُعمِل في السؤالِ، ولَفْظُ القريةِ استُعْمِل في القريةِ، ولكنَّ تركيبَ السؤالِ مع القريةِ مجازٌ في التركيب، لأنَّ شأنَه أن يُرَكَّبَ مع أهلِها، وهذا مجازٌ في التركيب، ولم يَصِلْ إلى حَدِّ النقلِ بخلافِ: يَعْصِرُ الخَمْرَ، ويَطْحَنُ الدقيقَ، فإنهما وصلا إلى حَدِّ النقلِ العُرْفي.

ومثالُ اجتماعِهما معاً قولُك: أَرواني الخُبزُ، وأشْبعني الماءُ، فإنَّك تستعملُ «أروى» في «أَشْبَعَ»، و«أَشْبَعَ» في «أروى»، فيقَعُ المجازُ في الإفرادِ، وتجعلُ فاعلَ «أروى» الخُبْزَ، وهو خلافُ أَصْلِ اللغةِ، وفاعلَ «أشْبَعَ» الماءَ، وهو خلافُ أَصلِ اللغة، فهذان المثالانِ جَمَعا بين المجازِ في الإفراد والتركيبِ دونَ النَّقْلِ العُرْفيِّ. إذا ظهَر لك أنَّ العُرْفَ كما ينقلُ أَهلُه اللفظَ المُفْرَدَ، فينقلون أيضاً اللفظَ المركَّبَ، فَمِثْلُ هذا النَّقْلِ العُرْفيِّ يُقَدَّمُ على موضوعِ اللغةِ، لأنه ناسخٌ للُّغةِ، والناسخُ مُقَدَّمٌ على

المنسوخ، فهذا هو معنى قولِنا: إنَّ الحقائقَ العُرْفيَّةَ مقدَّمةٌ على الحقائقِ اللغوية(١).

وأما العُرْفُ الفِعْليُّ، فمعناه: أنْ يُوْضَعَ اللفظُ لمعنىً يكثُرُ استعمالُ أَهْلِ العُرْفِ لبعضِ أنواعِ ذلك المُسَمَّى دون بقيةِ أنواعه(٢)، مِثالُه: أنَّ لفظَ الثوبِ صادقٌ لغةً على ثيابِ الكَتَّان، والقُطْنِ، والحريرِ، والوَبَرِ، والشَّعَرِ، وأهلُ العُرْفِ إنَّما تَسْتَعمِلُ من الثيابِ الثلاثةَ الأُوَلَ دونَ الأخيرَيْن، فهذا عُرْفٌ فِعْليٌّ، وكذلك لفظُ الخُبْزِ يصدُقُ لغةً على خُبْزِ الفُول، والحِمَّصِ، والبُرِّ، وغيرِ ذلك، غَيْرَ أنَّ أهلَ العُرْفِ إنَّما يستعملونَ الأخيرَ في أغذيتِهِم دونَ الأَوَّلَيْن، فوقوعُ الفعلِ في نوعٍ دونَ نوعٍ لا يُخِلُّ بوضعِ اللفظِ للجنْسِ كُلِّه، فإنَّ تَرْكَ مُسمَّى لفظٍ لم يُباشَرْ، لا يُخِلُّ بوَضْعِ
اللفظِ له، فإنَّا لا نباشِرِ الياقوت،/ ولم يُخِلَّ ذلك بوَضْعِ لفظِ الياقوت ٧٦/أ
له، نعم لو كَثُرَ استعمالُ الياقوتِ في نوعٍ آخرَ من الأحجارِ حتى صارَ لا يُفْهَمُ إلَّا ذلك الحجرُ دون الياقوتِ، لأَخلَّ ذلك بوَضْعِ لفظِ الياقوتِ، وكان ذلك نَسْخاً للفظ الياقوتِ عن مُسَمَّاه الأولِ، فهذا المثالُ يوضِّحُ لك أنَّ تَرْكَ مُباشرةِ المسمَّياتِ لا يُخِلُّ بالوضعِ، وغلبةُ استعمالِ لفظِ المسمَّى في غيرِه يُخِلُّ، فهذا هو تحريرُ العُرْفِ القَوْليِّ، وتَحريرُ العُرْفِ الفِعليِّ، وتحريرُ أنَّ العُرْفَ القَوْليَّ يُؤثِّرُ في اللفظِ اللغويِّ تَخْصيصاً وتقييداً وإبطالاً، وأنَّ العُرْفَ الفعليَّ لا يُؤثِّرُ في اللفظِ اللغويِّ لا تخصيصاً ولا تقييداً ولا إبطالاً لعَدَمِ معارضة الفِعل، وعَدَمه لوضعِ اللغةِ، ومعارضةِ غَلَبةِ استعمالِ اللفظِ في العرف للوَضْعِ اللغوي.

---

(١) علَّق ابن الشاط على كلام القرافيِّ في معنى العُرْفِ القوليِّ بقوله: جميعُ ما قاله في ذلك ظاهر.

(٢) في الأصل: دون بَقِيَّته.

وقد حكى جماعةٌ من العلماءِ الإجماعَ في أنَّ العُرْفَ الفِعْليَّ لا يؤثِّرُ بخلافِ العُرْفِ القوليِّ، ورأيتُ المازَرِيَّ في «شرح البرهان» حاولَ الإجماعَ في ذلك، ونقل عن بعضِ الناس أنه نقلَ خِلافاً في ذلك، ونقل مُثُلاً عنه، وفي ذلك نظرٌ، وقد نقلتُها في «شرح المحصول»[١]، وبيَّنْتُ معناها، وأنَّه ليس خِلافاً في اعتبارِ العُرْفِ الفعليِّ، بل لذلك معنىً آخَرُ، والظاهرُ حصولُ الإجماعِ فيه، ولم أَرَ أحداً جزَم بحصولِ الخلافِ فيه، بل رأى كلاماً لبعضِ الناسِ أوجبَ شكّاً وتردُّداً وهو مُحْتَمِلٌ للتأويلِ، فلا تناقُضَ بين نَقْلِ الإجماعِ في المسألة، وبين هذه المُثُل المشارِ إليها[٢].

وأنا أُوضِّحُ هذا الفَرْقَ بينهما بذكر أَرْبعِ مَسائلَ:

المسألةُ الأولى: إذا فرَضْنا مَلِكاً أعْجَمِيّاً يتكلَّم بالعَجَمية، وهو يعرفُ اللغةَ العربيةَ، غَيْرَ أنه لا يتكلَّمُ بها، لثقَلِها عليه، فحَلف لا يَلْبَسُ ثَوْباً، ولا يأكلُ خُبزاً، وكان حَلفُه بهذه الألفاظِ العربيةِ التي لم تَجْرِ عادتُه باستعمالِها، وعادتُه في غِذائهِ لا يأكلُ إلَّا خُبْزَ الشَّعيرِ، ولا يَلْبَسُ إلَّا ثيابَ القُطنِ، فإنَّا نُحَنِّثُه بلُبْسِ أَيِّ ثوبٍ لبِسَه، وبأيِّ خُبْزٍ أكله، سواءٌ كان مِن مُعْتادِه في فِعْلهِ أَمْ لا، وهذا إذا لم تَجْرِ له عادةٌ باستعمالِ اللغةِ العربيةِ، لأنه لو كانَتْ عادتُه استعمالَ اللغةِ العربيةِ، لكان طُولَ أيامِه يقول: أكلْتُ خُبزاً، وائتوني بخُبزٍ، وعَجِّلوا بالخبز، والخُبْزُ على المائدةِ قليلٌ، ونحوُ ذلك، ولا يُريدُ في هذا النُّطقِ كُلِّه إلّا خُبْزَ الشعيرِ الذي

---

(١) انظر «شرح المحصول» ٥/ ٢٢٣٦-٢٢٣٧ للقرافي.

(٢) قوله: «وأمَّا العُرفُ الفِعليُّ... إلى قوله: المُثُلِ المُشارِ إليها» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ العُرْفَ الفِعْليَّ لا يُؤثِّرُ في وَضْعِ اللفظِ للجِنْسِ كُلِّه صَحيحٌ، غَيْرَ أنَّ ما أراد بناءَه على ذلك مِن أنَّ مَنْ حَلفَ لا يلبسُ ثوباً، وعادتُه لُبْسُ ثَوبِ الكَتَّانِ دونَ غيرِه بحيث يَحْنَثُ بلُبْسِ غيرِ الكَتَّان، ليس بمُسَلَّمٍ له على ما يأتي بيانُه إن شاء الله تعالى.

جَرَتْ عادتُه به، فيصيرُ له في لفظ الخُبزِ عُرْفٌ قوليٌّ ناسخٌ للُّغة، فلا يحْنَثُ بغيرِ خُبزِ الشعير، وكذلك القولُ في ثوبِ القُطْنِ، بخلافِ إذا كان لا ينطقُ بلفظِ الخُبزِ، والثوبِ/ إلَّا على النُّدْرةِ، فإنه لا يكونُ له في ٧٦/ب الألفاظِ اللغويةِ عُرْفٌ مُخَصِّصٌ يُقَدَّمُ على اللغةِ، فيَحْنَثُ بعمومِ المسمَّياتِ اللغويةِ من غيرِ تخصيصٍ ولا تقييدٍ، فتأمَّلْ ذلك[1].

المسألةُ الثانية: إذا حَلَفَ الحالفُ منّا لا يأكلُ رُؤوساً، فهل يَحْنَثُ بجميعِ الرؤوسِ عند ابن القاسم، أَو لا يحنَثُ إلّا برؤوسِ الأنعام خاصَّةً عند أَشهب؟ قولانِ مَبْنيّانِ على أنَّ أَهلَ العُرْف قد نقلوا هذا اللفظَ المركب: «أَكَلْتُ رُؤوساً»، لأَكْلِ رُؤوس الأنعام دُونَ غيرِها بسببِ كَثْرةِ استعمالِهم لذلك المركَّبِ في هذا النوع خاصةً دُونَ بقيةِ أنواعِ الرؤوسِ، فهذا مُدْرَكُ أَشْهَبَ، فيُقَدَّمُ النَّقْلُ العُرْفيُّ على الوضعِ اللغوي. وابنُ القاسمِ يُسَلِّمُ استعمالَ أهلِ العرفِ لذلك، ولكن لم يَصِلِ الاستعمالُ عنده إلى هذه الغايةِ المُوجبةِ للنقلِ، فإنَّ الغَلَبَةَ قد تقصُرُ عن النقلِ؛ أَلا تَرى أنَّ أهلَ العُرفِ يستعملون لفظَ الأَسدِ في الرجلِ الشجاع استعمالاً كثيراً، ولم يَصِلْ ذلك إلى حَدِّ النقلِ، فإنه لا يُفْهَمُ منه الرجلُ الشجاعُ إلَّا بقرينةٍ، وضابطُ النقلِ أن يَصيرَ المنقولُ إليه هو المتبادرَ الأولَ من غيرِ قرينة، وغيرُه هو المُفْتَقِرُ إلى القرينة، فهذا هو مُدْرَكُ القولَيْن، فاتَّفق أَشهبُ وابنُ القاسم على أنَّ النقلَ العُرفيَّ مقدَّمٌ على اللغةِ إذا وُجِدَ، واختَلفا في وجودِه هٰهُنا، فالكلامُ بينهما في تحقيقِ المناطِ.

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على هذه المسألة بقوله: لا نُسَلِّمُ له تَحْنيثَه، بل لقائلٍ أنْ يقولَ: اقتصارُه على أكلِ خُبزِ الشعيرِ، ولُبْسِ ثيابِ القُطن مُقَيِّدٌ لمُطْلَقِ لفظِه، ويكونُ ذلك من قَبيلِ بساطِ الحالِ، فإنَّ الأَيْمانَ إنَّما تُعتبرُ بالنيةِ، ثم ببِساطِ الحالِ، فإذا عُدِما حينئذٍ تُعْتَبرُ بالعُرْفِ، ثم باللغةِ إن عدم العرف. انتهى.

قلت: انظر «أحكام القرآن» ١/ ١٣ لابن العربي، فقد حوَّم على هٰذه المسألة.

ولو قال القائلُ: رأيتُ رَأساً، لم تختَلف الناسُ أنَّ اللفظَ لا يختصُّ برؤوسِ الأنعام، بل يصلُحُ ذلك لكل ما يُسمَّى رأساً لغةً، بسببِ أنَّ هذا التركيبَ الذي هو: «رأيتُ رأساً»، لم يكثُر استعمالُه في نوعٍ معيَّنٍ من الرؤوسِ دون غيره حتى صارَ منقولاً، بخلافِ: «أكلتُ رأساً»، فبقيَ اللفظُ على مُسَمَّاه اللغويِّ من غيرِ مُعارضٍ، ولا ناسخٍ، وكذلك: «خلقَ الله رأساً»، و«سقطت رأس» و«وقَعَتْ رأسٌ»، و«هذه رأس»، و«في البيتِ رأس»، جميعُ هذه التراكيبِ ونحوِها لم يقَعْ فيها نَقْلٌ عُرْفيٌّ بخلافِ قَوْله: «أكلْتُ رأساً» ونحوِه من صِيَغِ الأكلِ، فإنَّ أَهْلَ العُرْفِ كَثُرَ استعمالُهم له حتى صارَ إلى حَيِّزِ النَّقْلِ، فقُدِّمَ على اللغةِ عند من ثبت عنده النقلُ، فتأمَّلْ هذه المسألةَ، فكثيرٌ من الشُّرَّاحِ والفُقَهاءِ إذا مرَّ بهذهِ المسألةِ يقول فيها: لا يحنَثُ بغيرِ رُؤوسِ الأنعام، لأنَّ عادةَ الناسِ يأكُلونَ رُؤوسَ الأنعامِ دونَ غيرِها، ولا تجدُ في الكُتُبِ الموضوعةِ للشُّرَّاحِ غَيْرَ
٧٧/أ هذه العبارة[1]، وهي باطلةٌ، لأنَّهم يُشيرونَ إلى/ العُرْفِ الفِعليِّ المُلْغى بالإجماعِ، وإنما المُدْرَكُ العُرْفُ القَوْليُّ على ما تقَدَّم تحريرُه[2].

المسألة الثالثة: إذا حلفَ بأَيْمانِ المسلمين، فحَنِثَ، فمَشْهورُ فتاوى الأصحابِ على أنَّه يلزَمُه كفارةُ يَمينٍ وعِتْقُ رَقَبةٍ إنْ كان عندَه، وإن كَثروا، وصَوْمُ شَهْرَيْن مُتَتابعَيْن، والمَشْيُ إلى بيتِ الله في حَجٍّ أو

---

(١) قد سبق نَقْلُ الخلافِ في هذه المسألة لدى الحنابلة كما في «القواعد»: ٢٦٤ لابن رجب، وفيهم من هو متقدِّم زماناً على القرافيِّ، وانظر «أعلام الموقعين» ٣/ ٦٢ لابن القيم، و«قواطع الأدلة» ٢/ ٦٦ للسمعاني.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على المسألة الثانية بقوله: جميعُ ما قالَه في هذه المسألةِ صحيحٌ. غَيْرَ قَوْلِهِ: ولا نجدُ في الكُتُبِ الموضوعةِ لِلشرَّاحِ غَيْرَ هذه العبارةِ، وهي باطلةٌ، فإنه غَيْرُ مُسَلَّمٍ لِما سبقَ مِن أنَّ الاقتصارَ على بعضِ مُسمَّى اللفظِ في الاستعمالِ الفعليِّ من جِنْسِ البساطِ، والله أعلم.

عُمْرةٍ، وطلاقُ امرأتِه، واختلفوا: هل ثلاثاً أو واحدةً؟ والتصدُّقُ بثُلُثِ المالِ، ولم يُلزِموه اعتكافَ عَشَرةِ أيامٍ، ولا المَشْيَ إلى مسجدِ المدينة، ولا لبيتِ المقدسِ، ولا الرباطَ في الثغورِ الإسلامية، ولا تربيةَ اليتامى، ولا كُسْوَةَ العَرايا، ولا إطعامَ الجِياعِ، ولا شيئاً من القُرُباتِ غَيْرَ ما تقدَّم ذِكْره، وسَبَبُ ذلك: أنَّهم لاحظوا ما غلبَ الحَلِفُ به في العُرْفِ، وما يُجْعَلُ يَميناً في العادةِ، فألزَموه إيَّاه، لأنه المُسَمَّى العرفيُّ، فيُقَدَّمُ على المُسَمَّى اللغويِّ، ويختَصُّ حَلِفُه بهذهِ المذكوراتِ دون غيرِها، لأنَّها هي المُشْتَهرةُ، ولفظُ الحَلِفِ والأَيْمانِ إنما يُسْتَعملُ فيهما دُونَ غيرِها، وليس المُدْرَكُ أنَّ عادتَهم يفعلون مُسَمَّياتِها، وأنَّهم يصومون شهرَيْهن متتابعَيْن، أو يحجُّون، أو غَيْرَ ذلك من الأفعال، بل لغَلَبةِ استعمالِ الألفاظِ في هذه المعاني دونَ غيرِها، ولأجلِ ذلك صرَّحوا وقالوا: إنْ جَرَتْ عادتُه بالحَلِفِ بصومٍ لزِمَه صَوْمُ سَنةٍ، فجعلوا المُدْرَكَ الحَلِفَ اللفظيَّ دون العُرْفِ الفعليِّ، فهذا هو مُدْرَكُ هذه المسألةِ على التحريرِ والتحقيقِ(١).

وعلى هذا، لو اتَّفق في وقتٍ آخَرَ اشتهارُ حَلِفِهم ونَذْرِهم بالاعتكافِ، والرِّباطِ، وإطعامِ الجَوْعان، وكُسْوَةِ العُرْيان، وبناءِ المساجدِ دون هذه الحقائقِ المتقدِّمِ ذِكْرُها، لكان اللازمُ لها الحالفِ إذا حَنِثَ الاعتكافَ وما ذُكِرَ معه، دون ما هو مذكورٌ قبله، لأنَّ الأحكامَ المُترتِّبةَ على العوائدِ تدورُ معها كيفَما دارت، وتبطلُ معها إذا بطلت، كالنقودِ في المعاملات، والعيوبِ في الأعراضِ في المبيعاتِ ونَحْوِ ذلك، فلو تغيَّرتِ العادةُ في النقدِ والسِّكَّةِ إلى سِكَّة أخرى، لحُمِلَ الثَّمَنُ في البيعِ

---

(١) انظر «القواعد النورانية الفقهية»: ١٥٤ لابن تيمية، و«القواعد»: ٢٢٤ لابن رجب، حيث تجد تفصيلاً لمذهب الحنابلة في هذه المسألة.

عند الإطلاقِ على السِّكَّةِ التي تجدَّدَت العادةُ بها دون ما قبلها[1]، وكذلك إذا كان الشيءُ عَيْباً في الثيابِ في عادةٍ، رَدَدْنا به المبيعَ، فإذا تغيَّرت العادةُ، وصار ذلك المكروهُ مَحْبوباً موجِباً لزيادةِ الثمنِ، لم تُرَدَّ به، ولهذا القانونِ تُعْتَبَرُ جميعُ الأحكامِ المرتَّبَةِ على العوائدِ، وهذا تحقيقٌ مُجْمَعٌ عليه بين العلماءِ لا خِلافَ فيه، بل قد يقعُ الخلافُ/ في تحقيقِهِ هل وُجِد أَمْ لا؟ وعلى هذا التحريرِ يظهَرُ أنَّ عُرْفَنا اليومَ ليس فيه الحَلِفُ بصومِ شهرَيْن مُتَتابعَيْن، فلا تكاد تجدُ أَحَداً بمِصْرَ يحلفُ به، فلا ينبغي الفُتْيا به، وعادتُهم يقولون: عبدي حرٌّ، وامرأتي طالقٌ، وعليَّ المَشْيُ إلى مكَّةَ، ومالي صَدَقةٌ إنْ لم أفعَلْ كذا، فتلزَمُ هذه الأمورُ، وعلى هذا القانونِ تُراعى الفَتاوى طولَ الأيام، فمَهْما تجدَّدَ في العُرْفِ اعتَبِرْهُ، ومَهْما سَقَط أَسْقِطْه، ولا تَحْمِلْ[2] على المسطورِ في الكُتُبِ طولَ عُمُرِك،

---

(١) قد ذكر القرافي هذه المسألة في كتابه «الإحكام في تمييزِ الفتاوى عن الاحكام»: ٢١٩، وعبارتُه ثَمَّ: «ألا ترى أنَّهم أجمعوا على أنَّ المعاملاتِ إذا أُطْلِق فيها الثَّمَنُ يُحْملُ على غالبِ النقودِ، فإذا كانت العادةُ نَقْداً مُعيّناً حَمَلْنا الإطلاقَ عليه، فإذا انتقلت العادةُ إلى غيرِه عَيَّنا ما انتقلت العادةُ إليه، وأَلْغَينا الأوَّل» وقد نقل الشيخ عبد الفتاح أبو غُدَّة تعليقاً للشيخ العلاّمة مصطفى الزرقا ـ فيما كتب به إليه ـ على هذا الموطنِ، هذا نصَّه: «أي ألغَيْنا اعتبارَ النقدِ الأول، فلا نحملُ عليه العقودَ الجديدةَ إذا أُطْلِقَ فيها النقد المُتعاقَدُ به، بل نحملُها على النقدِ الذي أصبح هو الغالبَ الرواجِ في العادةِ والتعامل. وليس مُرادُه أنّا نُلْغي العَقْدَ الأوَّلَ الذي وقع في ظلِّ العادةِ القديمةِ مُنْصرفاً إلى ذلك النَّقْدِ السابق، فإنَّ ذلك يبقى مُنصرفاً إلى النقدِ السابقِ الذي كان غالباً عند ذاك التعاقد». انتهى.

ولابن الهائم الشافعيِّ (٨١٥هـ) رسالةٌ نافعةٌ هي «نزهةُ النفوس في حكمِ التعاملِ بالفلوس» وهي مطبوعةٌ، ومشتملةٌ على غير قليلٍ من الفوائدِ الدائرة حول حكم التعامل بالفلوس في البيع والإجارةِ والقَرْضِ وغير ذلك إذا تغيَّرت قيمةُ النقدِ زيادةً أو نُقْصاناً.

(٢) وفي المطبوع: تجمد، وكلاهما جَيِّد مُتَّجه، وربما كان ما في المطبوع أولى بالتقديم لأن كلام القرافيّ دائرٌ على الجمودِ.

بل إذا جاءَكَ رجلٌ من غيرِ أَهلِ إقليمِك يستفتيك، لا تُجْرِه على عُرْفِ بلدِك، واسأله عن عُرْفِ بلدِه، فأَجْرِه عليه، وأَفْتِه به دونَ عُرْفِ بلدِك، والمُقَرَّرِ في كتبك، فهذا هو الحقُّ الواضحُ، والجُمودُ على المنقولاتِ أبداً ضلالٌ في الدين، وجهلٌ بمقاصدِ علماءِ المسلمين والسلفِ الماضين، وعلى هذه القاعدةِ تتخرَّجُ أَيْمانُ الطَّلاق والعَتاقِ، وصِيَغُ الصرائح والكناياتِ، فقد يَصيرُ الصريحُ كنايةً يفتقرُ إلى النيةِ، وقد تصيرُ الكنايةُ صَريحاً مستغنيةً عن النية[(١)].

واعلمْ أنَّ في هذه المسألة غَوْراً آخَرَ، وهو أنَّ لفظَ اليمينِ في اللغةِ هو القَسَمُ فقط، ثم إنَّ أَهْلَ العُرْفِ يستعملونَه في النَّذْرِ أيضاً[(٢)]، وهو ليس قَسَماً بل إطلاقُ اليمينِ عليه، إمَّا مَجازٌ لُغَويٌّ، أو بطريقِ الاشتراك، وعلى التقديرَيْن، فجَمْعُ الأصحابِ في هذه المسألةِ بين كَفَّارةِ يمينٍ، وبين هذه الأمورِ التي جرَتْ عادتها بنَذْرٍ، كالصومِ ونحوِه، والطلاقِ الذي ليس هو قَسَماً ولا نَذْراً، يقتضي ذلك استعمالَ اللفظِ المُشْتَرَكِ في جميعِ معانيه إن قُلْنا: إنَّ لفظَ اليمينِ حقيقةٌ في الجميعِ، أو الجَمْع بين المجازِ والحقيقةِ، وهي مسألةٌ مختلف فيها بين العلماء؛ هل تجوزُ أمْ لا؟ أَعني هل يكونُ ذلك كلاماً عربياً أَمْ لا؟ والمنقولُ عن مالكٍ والشافعيِّ وجماعةٍ من العلماء جوازُ ذلك، فهذه القاعدةُ لا بُدَّ من ملاحظتِها في هذه المسألةِ أيضاً[(٣)].

---

(١) قوله: «المسألة الثالثة. . . إلى قوله: مستغنيةً عن النية» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح من جهةِ أنَّ لفظَ الأيْمانِ لا بُدَّ أن يَجْرِيَ على عادةِ الحالفِ، أو أهلِ بلدةِ تَسْميته يميناً، والله أعلم.

(٢) ويستعملونه في غير النَّذْرِ أيضاً كما استوعب ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في «القواعد النورانية الفقهية»: ١٥٤.

(٣) قولُه: «واعلم أن في هذه المسألة غوراً. . . إلى آخرِ المسألة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لقائلٍ أنْ يقولَ: ليس في ذلك استعمالُ اللفظِ المُشْتَرَك في جميعِ =

المسألةُ الرابعة: إذا قال: أَيْمانُ البَيْعةِ تَلْزَمُني[1]، يتخرَّجُ ما يلزَمُه على هذه القاعدةِ، وما جَرَتْ به العادةُ في الحَلِفِ عند الملوكِ المعاصرة إذا لم تكن له نِيّة، فأيُّ شَيْءٍ جَرَتْ به عادةُ ملوكِ الوقتِ في التحليفِ به في بَيْعَتِهم، واشتُهِرَ ذلك عند الناس، بحيثُ صارَ عُرْفاً ومنقولاً متبادراً للذهنِ من غيرِ قرينةٍ على القانون المتقدِّم، حُمِلَ يمينُه عليه، وإنْ لم يكُن الأمرُ كذلك اعتُبِرَتْ نيَّتُه، أو بِساطُ يَمينهِ، فإن لم يكُنْ شيءٌ/ من ذلك، ٧٨/أ
فلا شيءَ عليه، فتأمَّلْ ذلك[2].

= معانيهِ، ولا الجَمْعُ بين الحقيقةِ والمجازِ، بل صارت تلك الأمورُ كُلَّها تُسمَّى في العُرْفِ أَيْماناً، وإنْ كان الأصل في اللغة ما ذُكِرَ، والله أعلم.

(١) فسَّر شيخ الإسلام ابن تيمية أيْمان البيعة بقوله: وأمَّا أيْمانُ البَيْعةِ، فقالوا: أوَّلُ مَنْ أحدَثَها الحجَّاج بن يوسف الثقفي. وكانت السُّنَّةُ أنَّ الناس يبايعون الخلفاءَ كما بايع الصحابةُ النبيَّ ﷺ؛ يعقدون البَيْعة كما يعقدون عَقْدَ البَيْع والنكاح ونحوِهما؛ إمَّا أن يذكروا الشروط التي يُبايعون عليها، ثم يقولون: بايعناك على ذلك كما بايعت الأنصارُ النبيَّ ﷺ ليلةَ العقبة، فلمَّا أحدَثَ الحجَّاجُ ما أحدَثَ من الفِسْقِ، كان من جُملتِه أن حَلَّفَ الناسَ على بيعتهم لعبد الملك بن مروان بالطلاقِ، والعَتاقِ، واليمين بالله، وصَدَقهِ المال، فهذه الأَيْمانُ الأربعةُ هي كانت أيمان البيعة القديمة المُبْتدعةُ، ثم أحدث المُسْتَخْلَفون عن الأمراء من الخلفاءِ والملوك وغيرهم أيْماناً كثيرةً أكثر من ذلك، وقد تختلفُ فيها عاداتُهم، ومن أحدَثَ ذلك فعلية إثْمُ وما ترتَّب على هذه الأَيْمان من الشرِّ. انظر «القواعد النورانية»: ١٥٤-١٥٥. ولمعرفة ما يترتَّب على هذه الأيمانِ من الانعقادِ وعَدَمِه، انظر «القواعد»: ٢٢٤ لابن رجب الحنبلي.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على المسألة الرابعة بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ، غَيْرَ أنَّ ما ذكره مِنْ حَمْلِ يمينهِ على العُرْفِ، ثم على النيَّةِ، ثم على البساطِ فيه نَظَرٌ، فإنه لا يخلو أن يَترتَّبَ على يمينهِ تلك حكْمٌ، أو لا يترتَّب، فإن لم يترتَّبْ عليها حُكْمٌ فالمُعْتبرُ النيةُ، ثم السببُ، أو البِساط، ثم العُرْفُ، ثم اللغةُ، وإنْ ترتَّب عليها حُكْمٌ، فالمُعْتَبرُ العُرْفُ، ثم اللغةُ لا غَيْر، والله أعلم.

الفرقُ التاسعُ والعشرون
في الفَرْقِ بين قاعدةِ النيَّةِ المُخَصِّصة، وبين قاعدةِ النيَّةِ المؤكِّدة

هذا الفَرْقُ أيضاً ذهبَ عنه كُلُّ مَنْ يُفْتي مِن أَهلِ العصر، فلا يَكادون يَتعرَّضون عندَ الفَتاوى للفَرْقِ بينهما؛ فإذا جاءَهم حالِفٌ وقال: حلفتُ لا لبِسْتُ ثَوْباً، ونَوَيْتُ الكَتَّان، يقولون له: لا تَحْنَثُ بغيرِ الكَتَّانِ، وهو خَطأٌ بالإجماع، وكذلك بقيةُ النظائرِ. وطريقُ كَشْفِ الغِطاءِ عن ذلك أنْ نقول: إنَّ المُطْلقَ إذا أَطْلقَ اللفظَ العامَّ، ونوى جميعَ أفرادِه بيمينهِ، حَنَّثْناه بكُلِّ فردٍ من ذلك العُمومِ لوجودِ اللفظِ فيه، ولوجودِ النية، والنيةُ هنا مؤكِّدةٌ لصيغةِ العُموم.

وإنْ أَطْلَقَ اللفظَ العامَّ من غيرِ نِيَّةٍ، ولا بساطٍ[1]، ولا عادةٍ صارفةٍ، حَنَّثْناه بكُلِّ فَرْدٍ من أفرادِ العُمومِ للوضعِ الصريح في ذلك.

وإنْ أطلقَ اللفظَ [العامَّ]، ونوى بعضَها باليمينِ، وغَفَلَ عن البعضِ الآخَرِ، لم يتعرَّضْ له بنَفْيٍ ولا إثباتٍ حَنَّثْناه بالبعضِ المَنْوِيِّ باللفظِ والنيةِ المؤكِّدةِ، وبالبعضِ الآخَرِ باللفظِ، فإنَّه مستقلٌّ بالحُكْمِ غيرُ محتاجٍ إلى النيةِ لصراحتهِ، والصريحُ لا يَحتاجُ إلى غيره[2].

---

(١) البساط: السببُ الحاملُ على اليمين، وللمزيد من الإيضاح انظر «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام»: ٢٢٣ للقرافيِّ.

(٢) قوله: «هذا الفرقُ... إلى قوله: لا يَحتاجُ إلى غيرِه» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله من تحنيثِ الحالفِ المُطْلِقِ اللفظِ العامِّ، الناوي لبعضِ ما يتناولُه، الغافلِ عن سواه، فيه نَظَرٌ، فإنَّ النيةَ هي أولُ مُعْتَبَرٍ في الحالِف، ثم السببُ والبساطُ، =

وإنْ أطلق اللفظَ العامَّ، وقال: نويتُ إخراجَ بعضِ أنواعِه عن اليمينِ، قلنا: لا يَحْنَثُ بذلك البعضِ المُخْرَج، لأنَّ نِيَّتَه مُخَصِّصةٌ لعمومِ لفْظِه[1]، وهذه النيةُ بخلافِ نيَّتِهِ الأُولى، وهي أنْ يقصِدَ بعضَ الأنواعِ باليمينِ، ويَغْفُلَ عن غيرِه بسببِ قاعدةٍ، وهي: أنَّ مِنْ شَرطِ المُخَصِّصِ أَن يكون منافياً للمُخَصَّص، ومتى لم تكن النيةُ منافيةً لم تكن مُخَصِّصة، وكذلك المُخَصِّصاتُ اللفظيةُ إذا لم تكُن معارِضةً لا تكونُ مُخَصِّصةً، وقَصْدُه لدخولِ البعضِ في يَمينِهِ مع غَفْلتهِ عن بقيةِ أنواع اللفظ، ليس مُنافياً لشيءٍ من اللفظ، بل كاستعمالِ اللفظِ في بعضِ مُسَمَّياته، وفي البعضِ المغفولِ عنه لا مُؤكِّد ولا منافٍ، فلم تُوجَدْ حقيقةُ المخصِّصِ لفواتِ الشرطِ الذي هو المنافاةُ، والغَفْلةُ عن هـذا الشرطِ هي سببُ الغَلَطِ عندَ مَنْ غَلِطَ في ذلك، فبمُجَرَّدِ ما سمع المُسْتفتي يقول: نويتُ الكَتَّان، يقولُ له: لا تَحْنَثْ بغيرِه، وما عَلِمَ أنه لا يمنَعُ الحِنْثَ بغيرِ

= والسببُ والبساطُ إذا اقتضيا تقييدَ اللفظِ، أو تخصيصَه، نُزِّلَ لفظُ الحالفِ على ذلك، ولم يحنَثْ بما عداه، ولم يكن ذلك كذلك إلا لأنَّ السببَ والبساطَ يدلّان على قَصْدِه التقييدَ، أو التخصيصَ، فإذا نَوى التقييدَ والتخصيص فهو ما يدلُّ عليه السببُ والبساطُ، فلأَنْ يُعْتبرَ التقييدُ والتخصيصُ المنويّان أَوْلى من المستدَلِّ عليهما بالسببِ والبساط.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا هو الاستثناءُ بالنيةِ دون النطقِ، وفيه خلافٌ. قال صاحبُ «الجواهر»: منشؤهُ النظرُ إلى أنه من بابِ تخصيصِ العمومِ، فيُجْزىءُ بالنيةِ، أو النظرِ إلى حقيقةِ الاستثناء فلا يُجْزىء إلا نُطْقاً.

قلت: فتأمَّلْ كيف جعَل صاحبُ «الجواهر» التخصيصَ بالنيةِ أَصْلاً، وذلك مُشْعِرٌ بعدم الخلافِ فيه، وجعل الاستثناءَ فَرعاً محمولاً على أنه تخصيصٌ على قولٍ، وعلى أنه استثناءٌ على آخر، وذلك عكسُ ما قاله شهابُ الدين، فإنه ساق التخصيصَ بالنيةِ مساقَ المُخْتلفِ فيه، وصَوَّبَ القولَ بعدمِ التخصيصِ بها حملاً على التأكيدِ، وساق الاستثناءَ بالنيةِ مساقَ المتَّفق عليه.

الكَتَّان إلَّا القَصْدُ إليه بإخراجه عن اليمين، فإذا لم يَقْصِدْ إخراجَه بَقي مُنْدَرِجاً في عُمومِ اللفظِ، والنيةُ التي ذكرها، إنَّما هي موافقةٌ لِلَفْظه في بعضِ أنواعه، مؤكِّدةٌ له فيه لا منافيةٌ له في شيءٍ من أنواعِ/ مُسمَّى اللفظِ ٧٨/ب البتَّة، فالمُعْتَبرُ في تخصيصِ العُموم في الأَيْمانِ، إنما هو القصدُ إلى إخراج بعض الأنواعِ عن العموم، لا القصدُ إلى دُخولِ بعضِ الأنواع في العموم، فإنَّ الأول منافٍ ومُخَصِّصٌ دون الثاني، فإنه موافقٌ مؤكِّدٌ، ففاتَ فيه شَرْطُ التخصيصِ، فلا يكون ذلك مُخَصِّصاً[١].

ونظيرُ ذلك من المُخَصِّصاتِ اللفظيةِ أنْ يقول الله تعالى: «اقتلوا الكُفَّار» و«اقتلوا اليهود»، فلا نقولُ: إنَّ قولَه: «اقتلوا اليهود» مُخَصِّصٌ لعُمومِ قوله: «اقتلوا الكُفَّارَ»، بل مُؤكِّدٌ لعمومِ اللفظ في بعضِ أنواعِه وهم اليهودُ. ولو قال: لا تَقْتلوا أهلَ الذمَّةِ، لكان مُخَصِّصاً لعموم بعضِ أنواعه، وهم اليهودُ، لحصولِ المُنافاةِ بينهما، فكذلك النيةُ، فمتى قال المستفتي: نوَيْتُ كذا، فانظُرْ لنيتهِ تلك، هل هي مُخْرَجةٌ منافيةٌ لعُمومِ اللفظِ في بعضِ أنواعِه أم لا؟ فإن وجَدْتَها مُنافيةً مُخْرِجةً، فاجعَلْها مُخَصِّصةً ولا تُحَنِّثْه بما نوى إخراجَه عن اليمين، وإنْ لم تجِدْها مُخْرِجَةً، فقُلْ: لا أَثرَ لهذه النيّة البتَّة، إلَّا التأكيدُ، وليسَتْ من بابِ المُخَصِّصاتِ، ومتى لم تَجْرِ على هذا القانونِ أخطأت[٢].

---

(١) للمقارنة والإيضاح، انظر «القواعد»: ٢٦٩-٢٧٤ لابن رجب الحنبلي.

(٢) قولهُ: و«هذه النيّةُ بخلاف نِيَّته... إلى قوله: هذا القانون أخطَأت» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: أمَّا قولهُ: إنَّ مِنْ شَرْطِ المخصِّصِ أن يكونَ مُنافياً للمخصَّص، فصحيحٌ؛ وذلك في تخصيصِ العمومِ اللفظيِّ الدالِّ على حُكْمٍ شرعيٍّ من حيثُ إنَّ المُخَصِّصَ إنْ لم يكنْ مُنافياً احتَمَلَ قَصْدَ التأكيد، وقَصْدَ التخصيصِ على السواءِ، فلا يُعْدَلُ عن مقتضى العُمومِ مع القولِ بأنه دليلٌ لمجَرَّدِ احتمالِ الخصوصِ، أما إذا كانت المنافاةُ فيتعيَّنُ المصيرُ إلى التخصيص لاستحالةِ التناقضِ في كلامِ الشارع، =

فإن قُلْتُ: يَرِدُ على ما ذكَرْتَه سُؤالان: أحدُهما: أنَّ العُلماءَ على استعمالِ العامِّ في الخاصِّ، وأنه جائزٌ، ولا معنى له إلّا ما أنكَرْتَه.

وثانيهما: أنَّ قوله: واللهِ لا لبستُ ثَوْباً، ونوى الكَتان، وغَفَلَ عن غيرِهِ، هو بمنزلةِ ما لو صَرَّح بذلك فقال: والله لا لبستُ ثوباً كَتَّاناً، وهو غافِلٌ عن غيرِ الكَتَّان، فإنه لا يَحنَثُ بغيرِ الكَتَّان إجماعاً، فكذلك ما نحنُ فيه[1].

قلت: الجوابُ عن الأول: أنَّا لا نُسَلِّمُ أَنَّ معنى قولِ العلماءِ: يجوزُ استعمالُ العامِّ في الخاصِّ، هو ما ذكرتَه، بل معناه أنْ يُطْلَقَ اللفظُ، ويَخْرُجَ بعضُ مُسمَّياتهِ عن الحُكمِ المُسْنَدِ إلى العموم، أمَّا قَصْدُ بعضِ العمومِ دون البعضِ، فليس كذلك استعمالُ العمومِ في الخصوص، بل استعمالُ العمومِ في العمومِ، وأكَّدَ بالنيةِ في الخُصوص[2].

= وأما قولهُ: «ومتى لم تكن النيةُ منافيةً لا تكون مُخَصِّصةً فغيرُ مُسَلَّم، بل الصحيحُ في النظرِ: أنَّ النيةَ تكون مُخصِّصة وإنْ لم تكن منافيةً من جهةِ أنَّ القواعدَ الشرعيةَ تقتضي أنه لا تترتَّبُ الأحكامُ الشرعية في العبادات والمعاملاتِ إلا على النياتِ والقُصود، وما ليس بمنويٍّ ولا مقصودٍ فهو غير مُعتدٍّ به، ولا مؤاخذٍ بسببه، وهذا أمرٌ لا يكاد يجهلهُ أحدٌ من الشرع، ولم يحمِل شهابَ الدين على ما قاله في ذلك واختارَه إلا توهُّمه أنَّ حُكْمَ النياتِ كحُكمِ الألفاظِ الدالةِ على المدلولاتِ والأمرُ ليس كما توهَّم والله أعلم.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: السؤالان واقعان لازمان.

(٢) علَّق ابن الشاط على جوابِ السؤال الأول بقوله: جوابُه مجرَّدُ دَعْوى يُقابَلُ بمِثْلِها. ثم الدليلُ على أنَّ مرادَ العلماء ذلك تجويزُهم تخصيصَ العُمومِ بالمنافي، وإطباقُهم على أنَّ معنى ذلك أنَّ الشارعَ أراد بلفظِ العُموم الخصوصَ، لا أنه أراد العُمومَ ثم رفعَ ذلك بالتخصيصِ، فإنه لو كان ذلك لكان نَسْخاً، ولم يقُلْ به أحدٌ فيما علِمْتُه، بل كلُّهم يُفَرِّقون بين معنى النَّسخِ والتخصيصِ، فظهرَ صِحَّةُ قولِ مخالفِه، وبطلَتْ دَعواه، والله أعلم.

وعن الثاني: أنَّ هذا السؤالَ حَسَنٌ قَويٌّ، ومع ذلك فهو باطلٌ بسببِ قاعدةٍ تقدَّم ذِكْرُها، وهي أَنَّ العربَ إذا ألحقَتْ بلفظٍ يستقلُّ بنَفْسهِ لفظاً لا يستقلُّ بنفسهِ، صار اللفظُ المستقلُّ بنفسِه غيرَ مُستقلٍّ بنفسه، نَحْوُ: عندي عشرةٌ إلّا اثنين، فإنَّ الاستثناءَ لفظٌ لا يستقلُّ بنفسهِ، فإذا اتّصل بلفظِ العَشَرةِ المستقلِّ بنَفْسِه صَيَّره غَيْرَ مُستقلٍّ بنفسه، ولا نُقَرِّرُ اللفظَ الأَوَّل، ونُلْزِمَه العشرةَ، ويُعَدُّ نادِماً بقوله: إلّا اثنين، بل نقولُ: الأَوَّلُ لا يثبتُ له حُكْمٌ البتَّة إلَّا مع الثاني، والكلامُ بآخِرِه، وهو موقوفٌ حتى يسكُتَ، فيَتِمَّ الأولُ،/ أو يأتيَ بعدَه بما لا يستقلُّ بنَفْسه، فيتعيَّنَ ضَمُّه إليه، أما لو جاءَ ٧٩/أ
بكلامٍ يستقلُّ بنَفْسهِ، بأن يقولَ: له عندي عَشرةٌ وردَدْتُها إليه أَلزَمْناه العَشرةَ، لأنَّ اللفظَ الثاني لو نَطَقَ به وحدَه، استقلَّ بنفسِه، فلا حاجةَ إلى ضَمِّه إلى الأول، وإذا كنا نُبْطِلُ اللفظَ المستقلَّ بنَفْسِه بسببِ أنِ اتَّصل به ما لا يستقلُّ بنَفْسِه في الأَقاريرِ التي هي أَضْيَقُ من غيرِها، فأَوْلى في الأَيْمانِ وغيرِها.

إذا تقرَّر هذا، فنقول: اللفظُ الأولُ وهو قولُه: لا لبِسْتُ ثَوْباً، مُسْتقلٌّ بنَفْسِه، لكن لمّا لحِقه قولُه: كَتَّاناً، وهو لا يستقلُّ بنَفَسِه، صَيَّرَهُ غَيْرَ مُستقلّ بنفسِه، فبطلَ عُمومُه، وصار الكلامُ بآخِرِه، ولم يتقرَّر من الأولِ حُكْمٌ، فلم يَنْطِقْ إلّا بالكَتَّان في حَلِفِه، فغَيْرُ الكَتَّان غَيْرُ مَحلوفٍ عليه، فلا نُحَنِّثُه به(١)، وأما النيةُ فليس فيها ذلك ولا تَشملُها هذه القاعدةُ، ولا تتوقَّفُ الألفاظُ الصريحةُ عليها، وإذا لحِقَتْ لم تُعَكِّرْ على عمومٍ بالتخصيص، إلَّا أنْ تتعلَّق بإخراج بعضِ أفرادِه، [أمَّا] بتقريرِ الحُكمِ في بعضِ الأفرادِ، فلا، لأنَّها مؤكِّدة(٢).

---

(١) علَّق ابن الشاط على جوابِ السؤال الثاني بقوله: ما قاله مُسَلَّم.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقولِه: ما قاله هنا دَعْوى، وهي عَيْنُ رأيه، ولم يأتِ عليه بحجَّة.

فإن قُلْتَ: فَلِمَ لا[1] تَجْعلُ الصفةَ اللاحقةَ للعمومِ مؤكِّدةً للعُمومِ في بعضِ أنواعِه وهو الكَتَّانُ ويبقى اللفظُ على عمومهِ في غير الكَتَّان، فيَحْنَثُ بغيرِه؟ والتأكيدُ كما يُتَصَوَّرُ بالنيةِ يُتَصَوَّرُ باللفظِ، فإنَّ العربَ تؤكِّدُ بالألفاظِ إجماعاً، كذِكْرِ الشيءِ مرَّتينِ، وكقولهم: قبضَتْ المالَ كُلَّه نَفْسَه، وألفاظُ التأكيدِ كثيرةٌ؛ أَسماءٌ وحروفٌ كإنَّ، وأنَّ، واللام، نَحْوُ: إن زيداً لقائِمٌ، فتكونُ الصفةُ مؤكِّدَةً للعمومِ في بعضِ أنواعه، ويَبْقى على عُمومه في غيرِ ذلك النوع، كما قُلْتَه في النيةِ حَرْفاً بحَرْفٍ، فإن جَعَلْتَها ـ أعني الصفةَ ـ مُخَصِّصةً مع صلاحيتِها للتأكيدِ، لزِمَك أنْ تجعلَ النيةَ مُخَصِّصةً مع صلاحيتها للتأكيد، وغايتُه في الصفةِ أن نَطَقَ بصفةِ بعضِ الأنواع، كما نوى هٰهنا بعضَ الأنواع، فيكونُ الكُلُّ مؤكِّداً، أو الكُلُّ مُخَصِّصاً، أَمَّا جعلُ الصفةِ مخصِّصةً، والنيةِ غَيْرَ مُخَصِّصةٍ مع أنَّ كِلَيْهما لم يتناوَلْ غَيْرَ الكَتَّان، بالإخراجِ فتَحَكُّمٌ مَحْضٌ[2].

قلتُ: هذا السؤالُ حَسَنٌ وقَويٌّ، وقَلَّ مَنْ يتفطَّن له[3].

والجوابُ عنه أن نقول: إنَّ هذا ليس من التّحكُّم، بل الفَرْقُ بين الصفةِ والنيةِ، أنَّ الصفةَ لفظٌ له مفهومُ مُخالفة، وهو دلالتُه على عدمِ غيرِ المذكور، فكان دالًا بمفهومهِ على عَدَمِ اندراجِ غيرِ الكَتَّان في اليمين ٧٩/ب بدِلالةِ الالتزامِ التي هي المفهومُ، والنيةُ ليس لها دلالةٌ/ البتَّة، لا مطابقةٌ، ولا تَضَمُّنٌ، ولا التزامٌ، لأنَّها من المعاني، والمعاني مدلولاتٌ لا دالَّةٌ، فلم يكُن في النيةِ ما يقتضي إخراجَ غيرِ الكَتَّانِ، فبقي الحكْمُ فيه لعُمومِ

---

(١) سقط لفظُ: «لا» من المطبوع، والجادَّةُ في إثباته.

(٢) علق ابن الشاط على هذا السؤال بقوله: السؤالُ وارد.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: يكفي اعترافُه بقوة السؤال.

اللفظ، بخلافِ الصفةِ، وُجِدَ فيها الدالُّ على الإخراجِ من جهةِ دلالةِ الالتزامِ وهو مفهومُ الصفة، فظهرَ الفَرْق[1].

فإن قُلْتَ: اعتمَدْتَ في هذا الجوابِ على الفَرْقِ بدلالةِ المفهومِ[2]، فكانَ ينبغي أنْ يتخرَّجَ ذلك على الخلافِ في دلالةِ المفهوم، فمن قالَ بها[3]، استقامَ عنده الفَرْقُ الذي ذكَرْتَه، ومن لم يقُلْ بها[4]، بطَلَ عنده الفرقُ، ويلزمـه التسويةُ، لكنَّ الإجماعَ مُنْعقدٌ ههنا عندَ من يقولُ بالمفهومِ، وعندَ مَنْ لا يقولُ به، أنَّه لا يَحْنَثُ بغيرِ الكَتَّان إذا قال: والله لا لبستُ ثَوْباً كَتَّاناً، فيُحْتاجُ إلى الفرقِ بين هذا وبين الصفةِ في غيرِه، فإنَّ الصفةَ هٰهُنا ظهرَ اعتبارُ المفهومِ فيها عندَ مَنْ لم يقُلْ به في غيرِ هذه الصورة[5].

قلتُ: إلزامٌ حَسَنٌ، غَيْرَ أنَّ الفرقَ عند القائلِ بعدمِ المفهومِ وبينَ هذه الصورةِ، أنَّ الصفةَ ههنا لم تستقلَّ بنفسِها، فصُيِّرَتْ مع الأصلِ كلاماً واحداً دالًّا على ما بقي، ومُخْرِجاً لغيرِ الكَتَّانِ عن دلالةِ اللفظِ بسببِ عدم

---

(١) قولهُ: «والجوابُ عنه. . . إلى قوله: فظهر الفَرْقُ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: بنىٰ جوابَه في ذلك على المفهومِ في قولِ الحالِفِ: والله لا لبستُ ثَوْبَ كَتَّانٍ، ولا لبستُ ثوباً كَتَّاناً، وهو أضعفُ أنواعِ المفهوم، وهو مفهومُ اللَّقَبِ، ولم يقُلْ به إلا الدَّقَّاقُ، وسَمَّاه مفهومَ الصفةِ من حيث وجَده مُتْبَعاً به في قولِ القائل: ثَوْباً كَتَّاناً، وليس بصفةٍ، بل هو بَدَلٌ عند النحاة، وبالجملةِ جوابه في نهايةِ الضعف.

(٢) بخصوصِ دلالةِ المفهوم، ومذاهب علماءِ الأصولِ في اعتباره، انظر «البرهان» ١/ ٢٩٨ للإمام الجُوَيني.

(٣) وهو الإمام الشافعيُّ كما في البرهان ١/ ٢٩٨.

(٤) وهو الإمام أبو حنيفة ووافقه جَمْعٌ من الأصوليين كما في «البرهان» ١/ ٢٩٨.

(٥) علَّق ابن الشاط على هذا السؤال بقوله: سؤالٌ وارد.

استقلالهِ بنفسه[١]، بخلافِ ما إذا قال صاحبُ الشرع: «في كُلِّ أربعين شاةً شاةٌ»[٢] فهذا عمومٌ مُسْتقلٌّ بنفسهِ، ولم يَرِدْ معه ما يجبُ أنْ يُصَيِّرَه غَيْرَ مُسْتقلٍّ بنفسه، فيثبتُ الحُكْمُ لجميعِ أفرادِه، فإذا ورد بعد ذلك قولهُ عليه السلام: «في الغنمِ السائمةِ الزكاة»[٣] فعند القائلِ بأنَّ المفهومَ ليس بحُجّةٍ لا يُخَصِّصُ عُمومُ الحديثِ الأولِ بمفهومِ الصفةِ في هذا الحديثِ الثاني، وإنما يُخَصِّصُه به من يقولُ: المفهومُ حُجَّةٌ[٤]، وإنَّما نظيرُ مسألةِ الحالفِ: لا لبستُ ثَوْباً كَتّاناً، قولهُ عليه السلام: «في الغنمِ السائمةِ الزكاةُ»، أَجمَعَ الناسُ على تخصيصِ عُمومِ هذا الموصوفِ بالصفةِ اللاحقةِ له، سواءٌ قُلنا: المفهومُ حُجَّةٌ أَمْ لا.

وأما القائلُ بأنَّ المفهومَ حُجَّةٌ، فظاهِرٌ، وأما القائلُ: المفهومُ ليسَ بحُجَّةٍ، فيقولُ: هذا الحديثُ اقتضى وُجوبَ الزكاة في السائمةِ، ولم

---

(١) علَّق ابن الشاط على هذا الجزء من جوابِ القرافيِّ بقوله: لا صفةَ لموصوفٍ إلا وهي غيرُ مستقلَّةٍ بنفسِها، فكان يلزَمُ على مساقِ قولِهم أن ينعقدَ الإجماعُ على كلِّ صفةٍ وهذا لا خَفَاءَ ببُطلانهِ، وكونُ اللفظِ مستقلاً، أو غَيْرَ مُسْتَقلٍّ لا مَدْخَلَ له في القولِ بالمفهومِ، ولا في عَدَمِ القولِ به.

(٢) هو جزءٌ من حديثٍ طويلٍ، أخرجه أبو داود (١٥٦٨) والترمذي (٦٢١) وغيرهما من حديث ابن عمر، قال الترمذي: حديثُ ابن عمر حديثٌ حسنٌ، والعملُ على هذا الحديثِ عند عامة الفقهاء، وانظر تمام تخريجه في «نصب الراية» ٢/ ٣٥٥ للحافظ الزيلعيِّ.

(٣) لفظُه: «في سائمة الغنمِ الزكاة» قال الغُماريُّ في «تخريج أحاديث البداية» ١/ ٨٣: هو بهذا اللفظِ غير موجودٍ، بل مأخوذٌ من الأحاديث، انظر «صحيح البخاري» (١٤٥٤)، و«سنن أبي داود» (١٥٦٧) و«سنن النسائي» ٥/ ٢٥ وغيرهم.

(٤) قوله: «بخلافِ ما إذا قال صاحبُ الشرع... إلى قوله: المفهومُ حُجَّةٌ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا مُسَلَّمٌ، ولا يلزَمُ منه مقصوده.

يتعرَّضْ للمعلوفةِ بنفْيٍ ولا إثباتٍ، ووافقَ على أنَّ اللفظَ الذي فيه الصفةُ لم يتناوَلْ وجوبَ الزكاةِ في المعلوفة، وغايتُه أنْ قال: لم يتناوَلْ وُجوبَ الزكاةِ في المَعْلوفةِ، ولم يتناوَلْ عَدَمَه، بل المعلوفةُ في حَيِّزِ الإعراض عنها البتَّةَ، أما العمومُ في نفسِ الحديث المُشْتَمِلِ على الصفةِ، فلم يَقُلْ به أحدٌ، ولم يُعَدِّ الحُكْمَ إلى المعلوفةِ منه، بل قَصَرَه على السائمةِ بسببِ القاعدةِ المتقدمةِ، وهي أنَّ ما لا يستقلُّ بنَفْسِه،/ يُصَيِّرُ المستقلَّ غَيْرَ مستقلٍّ، ويسلبُه حُكْمَ العمومِ الكائنِ قبل الصفةِ، ولا يبقى فيه من العمومِ إلّا النوعُ الذي تشمَلُه الصفةُ خاصَّةً، وهذا مُجْمَعٌ عليه عند القائلين بالمفهومِ، وعند القائلين بعَدَمِه بسببِ القاعدةِ المذكورةِ، وكأنَّ القائلَ بأنَّ المفهومَ ليس حُجَّةً يقول: مُسْتَنَدي هذه القاعدةُ لا المفهومُ، فتأمَّل ذلك[1]. ٨٠/أ

وبمجموعِ هذه الأسئلةِ والأجوبةِ، يتقرَّرُ عندك الفرقُ الواضحُ بين النيةِ الخاصَّةِ ببعضِ الأنواعِ الموافقةِ للَّفظِ، وبين الصفةِ الخاصَّةِ ببعضِ الأنواع الموافقة للفظ[2].

فائدةٌ: المَعدودُ في كُتُبِ الأصولِ من المُخَصِّصاتِ المُتَّصلةِ أربعةٌ خاصَّة: الصفَةُ، والاستثناءُ، والغايةُ، والشرطُ، وقد وجَدْتُها بالاستقراءِ اثني عَشَر: الأربعةُ المتقدِّمةُ، وثمانيةٌ أُخرى، وهي: الحالُ، وظرفُ الزمانِ، وظرفُ المكان، والمجرورُ، والتمييزُ، والبَدَلُ، والمفعولُ معه،

---

(١) قوله: «وإنَّما نظيرُ مسألةِ الحالف. . . إلى قوله: فتأمَّلْ ذلك» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا مُسَلَّم، ولا يلزَمُ منه مقصوده.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يتقرَّرْ ما قال على الوجه الذي زعم، بل لا فَرْقَ إلّا من جهةِ المفهوم، ولا قائلَ به في مِثْلِ مسألةِ الحالفِ إلَّا مَنْ لم يُعْتَبَرْ قولُهُ، والله أعلم.

والمفعولُ لأَجْلهِ، فهذه الاثنا عَشَر ليس فيها واحدٌ يستقلُّ بنَفْسِه، ومتى اتَّصل بما يستقلُّ بنفسه كان عُموماً، أو غَيْرِه صَيَّره غَيْرَ مُسْتقلٍّ بنفسه، وقد مرَّ تمثيلُها في الفرقِ بين الترتيبِ بالحقيقةِ الزمانيةِ والأدواتِ اللفظية في معنى الترتيب، فيُطالَع من هنالك[1]. وهذا آخِرُ الكلامِ في هذا الفرقِ، وهو من المباحثِ الجليلةِ التي يجبُ التنبُّه لها، والغفلةُ عنه توجبُ الفُسوقَ وخَرْقَ الإجماعِ في الفُتْيا في دينِ الله تعالى بما لا يحلُّ بسَبَبِ الجهلِ بهذا الفرق[2].

---

(١) علَّق ابن الشاط على هذه الفائدة بقوله: ما قاله في ذلك ظاهر.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا توجبُ الغَفْلةُ عن هذا الفَرْقِ فسوقاً ولا خَرْقَ إجماعٍ، بل لقائلٍ أن يقول: التنبُّه لهذا الفَرْقِ يوجبُ ذلك، والله أعلم.

الفرقُ الثلاثون

بين قاعدة تمليكِ الانتفاعِ

وبين قاعـدةِ تمليكِ المنفعـة

فتمليكُ الانتفاعِ نريدُ به: أنْ يُباشِرَ هو بنفسِه فقط، وتمليكُ المنفعةِ هو أَعمُّ وأَشْمَلُ، فيُباشِرُ بنفسِه، ويُمكِّنُ غَيْرَه من الانتفاعِ بعِوَضٍ، كالإجارةِ، وبغيرِ عِوَضٍ، كالعارِيَّة.

مثالُ الأول: سُكْنى المدارسِ والخوانك[1] والرِّباطِ، والمجالسُ في الجوامعِ والمساجدِ والأسواقِ، ومواضعُ النُّسُكِ، كالمطافِ والمَسْعى ونَحْوِ ذلك، فله أن ينتفعَ بنفسِه فقط، ولو حاولَ أن يؤاجرَ بيتَ المدرسةِ، أو يُسْكِنَ غيرَه، أو يُعاوضَ عليه بطريقٍ من طُرقِ المعاوضاتِ، امتنعَ ذلك، وكذلك بقيةُ النظائرِ المذكورةِ معه.

وأمَّا مالكُ المَنفعةِ، فكمَن استأجرَ داراً، أو استعارها، فلَهُ أنْ يؤاجرَها من غيره، أو يُسْكِنَه بغيرِ عِوَضٍ، ويتصرَّفَ في هذه المنفعةِ تَصَرُّفَ المُلاَّك في أملاكِهم على جاري العادةِ، على الوجهِ الذي مَلَكه[2]، فهو تمليكٌ مُطْلَقٌ في زَمنٍ خاصٍّ حَسْبَما تناوله عَقْدُ/ الإجارةِ، ٨٠/ب أو شَهِدَت به العادةُ في العارِيَّةِ، فمتى شَهِدَتْ العادةُ في العارِيَّةِ بمُدَّةٍ، كانت له تلك المدَّة مُلْكاً على الإطلاق، يتصرَّفُ كما يشاءُ بجميعِ الأنواعِ

---

(١) ويقال بالقاف، مفرده خانكاه وخانقاه، وهو في الأصل بُقْعَةٌ يسكنُها أهلُ الصلاح والخير، وهو لفظٌ معرَّبٌ حدث في الإسلام في حدود الأربع مئة للهجرة، وجُعِل لمتخلِّي الصوفية فيها لعبادة الله تعالى. انظر «القاموس المحيط»: ١١٣٨.

(٢) انظر «المغني» ٨/ ١٦ لابن قُدامةَ المقدسي.

السائغةِ في التصرُّفِ في المنفعةِ في تلك المدَّة، ويكون تمليكُ هذه المنفعةِ كتمليكِ الرقاب. وههنا أَربعُ مسائل:

المسألةُ الأولى: النكاحُ من بابِ تَمْليكِ أن يَنْتفعَ لا من بابِ تمليكِ المنفعة، فإنه يباشرُه بنفسِه، وليس له أنْ يُمَكِّنَ غيرَه من تلك المنفعةِ، وليس مالكاً للمنفعة، ولا لبُضْع المرأةِ، بل مُقْتضى عَقْدِ النكاحِ أنَّه مَلَكَ أَن ينتفعَ هو خاصَّةً لا مَلَكَ المَنْفعة[1].

المسألةُ الثانية: الوَكالةُ بغيرِ عِوَضٍ تقتضي أنَّه مَلَكَ من الوكيلِ أن ينتفعَ به بنفسِه، ولم يَمْلِكْ منفعتَه، فلا يجوزُ له أنْ يَهَبَ الانتفاعَ بذلك الوكيلِ لغيره، بل ينتفعُ به بنفسِه، أو يُهْمِلُه أو يَعْزِلُه، فهي من بابِ تَمليكِ الانتفاعِ لا من بابِ تمليكِ المنفعة، وأما الوَكالةُ بعِوَضٍ، فهي من باب الإجارةِ، فمن ملكَ المنفعةَ، فله بَيْعُ ما مَلَك، ويُمَكِّنُ منه غَيْرَه ما لم يكُن الموكَّلُ عليه لا يقبلُ البَذْلَ.

المسألةُ الثالثة: القِراضُ[2] يقتضي عَقْدُه أنَّ ربَّ المالِ مَلَكَ من العاملِ الانتفاعَ لا المَنفعةَ، بدليلِ أنه ليس له أن يُعاوِضَ على ما مَلَكَه من

---

(١) تكلَّم ابن رجب عن أنواعِ المِلْكِ في «القواعد»: ١٨٧-١٨٩ وذكر مِلْك الانتفاع من غير مِلْكِ المنفعة، ثم ذكر صوراً متعددة له، قال: ومنها: عَقْدَ النكاح، وتردَّدت عباراتُ الأصحاب في مورده: هل هو المِلْكُ أو الاستباحةُ؟ فمِنْ قائلٍ: هو المِلْكُ، ثم تردَّدوا: هل هو مِلْكُ المنفعةِ أو مِلْكُ الانتفاعِ بها؟ وقيل: بل المعقودُ عليه ازدواجٌ كالمشاركة، ولهذا فرَّق الله سبحانه بين الازدواج ومِلْكِ اليمين، وإليه مَيْلُ الشيخ تقي الدين ـ يعني ابن تيمية ـ فيكون من باب المشاركاتِ دون المعاوضات.

(٢) وهو أن يدفَعَ إنسانٌ شيئاً من ماله إلى إنسان ليتصرَّف فيه على أنَّ ما يرزقُ الله من الرِّبح يكون بينهما على ما يتشارطان، ويُسَمَّى أيضاً المضاربة. انظر «التهذيب» ٤/ ٣٧٧ للبغوي، و«الكافي» ٢/ ٢٦٧ لابن قدامة.

العاملِ من غَيْرِه، ولا يُؤاجِرَه ممَّن أراد، بل يقتصرُ على الانتفاعِ بنفسِه على الوجهِ الذي اقتضاه عَقْدُ القِراضِ، وكذلك المُساقاةُ والمُغارسةُ، وأمَّا ما ملكَه العاملُ في القِراضِ والمُساقاة، فهو مِلْكُ عَيْنٍ، لا مِلْكُ مَنْفَعةٍ ولا انتفاعٍ، وتلك العَيْنُ هي ما يخرُجُ من ثمرةٍ، أو يحصلُ مِن رِبْحٍ في القِراض، فيملكُ نصيبَه على الوجهِ الذي اقتضاه العقد.

المسألةُ الرابعة: إذا وقف وَقْفاً على أن يُسْكَنَ، أو على السُّكْنى، ولم يَزِدْ على ذلك، فظاهرُ اللفظِ يقتضي أنَّ الواقفَ إنَّما مَلَّكَ الموقوفَ عليه الانتفاعَ بالسُّكْنى دون المنفعةِ، فليس له أن يؤاجرَ غيرَه ولا يُسْكِنَه(١)، وكذلك إذا صدرَتْ صيغةٌ تحتملُ تمليكَ الانتفاعِ، أو تمليكَ المنفعةِ، وشكَكْنا في تناوِلِها للمنفعةِ، قَصَرْنا الوَقْفَ على أدنى الرُّتَب، وهي تمليكُ الانتفاعِ دون تمليكِ المنفعة، فإنْ قال في لفظِ الوقفِ: ينتفعُ بالعينِ الموقوفةِ بجميعِ أنواعِ الانتفاع، فهذا تصريحٌ بتمليكِ المنفعةِ، أو يحصلُ من القرائنِ ما يقومُ مقامَ هذا التصريحِ من الأمورِ العادية أو الحالية، فإنَّا نقضي بمُقْتضى تلك القرائنِ،/ ومتى حصل الشكُّ وجَبَ القَصْرُ على أدنى الرُّتَبِ، لأنَّ القاعدةَ أنَّ الأصلَ بقاءُ الأملاكِ على مِلْكِ أربابِها، والنقلُ والانتقالُ على خلافِ الأصل، فمتى شكَكْنا في رُتَبِ الانتقالِ، حَمَلْناه على أَدنى الرُّتَبِ، استصحاباً للأصلِ في المِلْكِ السابق، وعلى هذه القاعدةِ مسائلُ في المَذْهَب. ٨١/أ

فرعٌ مرتَّبٌ: حيثُ قُلنا: إنَّ المِلْكَ إنما يتناولُ الانتفاعَ دونَ المنفعةِ، فقد يُسْتثنى من ذلك تسويغُ الانتفاعِ لغيرِ المالكِ في المدةِ اليسيرةِ، كأهلِ المدارس والرُّبُطِ والخوانك فإنه يجوزُ لهم إنزالُ الضيفِ المدَّةَ اليسيرةَ،

---

(١) انظر «أحكام الأوقاف»: ٦٤ للإمام الخصَّاف حيث ذكر أنَّه ليس لمن جُعِلَ له سُكْنى دارٍ أن يستغلَّها، ولا لمن جُعِلَتْ له غَلَّةُ دارٍ أن يَسْكُنَها.

لأنَّ العادةَ جرَتْ بذلك، فدلَّتْ العادةُ على أنَّ الواقفَ يسمَحُ في ذلك، بخلافِ المُدَّةِ الكثيرةِ لا تجوزُ.

فلا يجوزُ لأحدٍ أن يسكُنَ بيتاً من المدرسةِ دائماً، ولا مدَّةً طويلة، وكذلك بيتُ المُدرِّس، فإنَّ العادةَ جرَتْ في ذلك بتمليكِ الانتفاعِ لا بتمليكِ المَنْفعةِ، وكذلك لو عَمدَ أحدٌ لإيجارِ بيتِ المدرّس مِن الناسِ أُنْكِر ذلك عليه، فدلَّ على أنَّه إنما يملكُ الانتفاعَ دونَ المنفَعة، ومِنْ هذا الباب: لو جَعَل بيتاً في المدرسةِ لخَزْنِ القمحِ أو غيرِه دائماً، أو المدَّةَ الطويلةَ، امتنعَ أيضاً، لأنَّ العادةَ شَهِدَت، وألفاظَ الواقفين على أنَّ البيوتَ وقفٌ على السُّكْنى فقط، فإن وُضِعَ فيها ما يُخْزَنُ الزمانَ اليسيرَ، جاز كإنزال الضيف.

ومن هذا البابِ: ما يُوقَفُ من الصهاريجِ للماءِ والشُّرْبِ في المدارس والخُوانِك، لا يجوزُ بَيْعُه ولا هِبَتُه للناس، ولا صَرْفُه لنفسِه في وجوهٍ غريبةٍ، لم تَجْرِ بها العادةُ، كالصِّبْغ وبياضِ الكَتَّان بأن يكون صِباغا مُبَيِّضاً للكَتَّانِ، فيُصْرَفُ ذلك الماءُ في الصِّبْغِ والبياضِ دائماً، فهذا لا يجوزُ، لأنَّ العادةَ وألفاظَ الواقفين شهدَتْ بأنه موقوفٌ للشُّربِ فقطَ، ويُسْتثنى من ذلك الصِّبْغُ اليسيرُ، والبياضُ اليسيرُ ونحوُه.

ونظيرُ هذه المسألةِ، إطعامُ الضيفِ لا يجوزُ له أنْ يبيعَه، ولا يُمَلِّكَه غيرَه، بل يأكلُه هو خاصّةً على جَرْيِ العادةِ، وله إطعامُ الهِرِّ اللُّقْمةَ واللقمتين، ونَحْوَهما، لشهادةِ العادةِ بذلك[1].

ومن هذا البابِ: الحُصُرُ الموضوعةُ في المدارسِ والرُّبُطِ، والبسطُ المفروشةُ في زمنِ الشتاءِ، ليس للموقوفِ عليه أنْ يتَّخِذَها غطاءً، بل لا تُسْتَعملُ إلا وِطاءً فقط، لأنَّ العادةَ وألفاظَ الواقفين شهِدت بذلك،

---

(١) انظر «القواعد»: ١٨٩ لابن رجب الحنبلي.

وكذلك الزيتُ للاستصباح، ليس لأحدٍ أن يأكُلَه، وإن كان من أهلِ الوقفِ كما تقدَّم في طعامِ الضيف، فهذه الأعيانُ، وإن لم تكُنْ/ من باب ٨١/ب المنافع، بل من بابِ تمليكِ الأعيان، ولكنَّ التمليك فيها مقصورٌ على جهةٍ خاصَّةٍ بشهادةِ العوائد، والأصلُ بقاءُ أملاكِ الواقفين على الموقوفِ من الأعيان والمنافعِ[١]، إلَّا ما دلَّ الدليلُ على انتقالهِ عن أملاكهم، وقِسْ على هذه المسائلِ ما يقَعُ لك منها، واحمِلْ مسائلَ تمليكِ الانتفاعِ على بابِها، ومسائلَ تمليكِ المنفعةِ على بابها[٢].

(١) لكن ذكر الموفَّق في «المغني» ٨/ ٢٢٤: أَن ما فَضَلَ من حُصُرِ المسجد وزَيْتِه، ولم يُحْتَجْ إليه، جاز أن يُجْعَلَ في مسجدٍ آخرَ، أو يُتَصَدَّقَ من ذلك على فقراءِ جيرانهِ وغيرهم، وكذلك إنْ فَضَلَ من قَصَبهِ أو شيءٍ مِنْ نِقْضِه، ثم احتجَّ الموفَّق لمذهبه بالرواية والدراية، وهو الذي تقتضيه مقاصد الشريعة.

(٢) علَّق ابن الشاط على الفرقِ الثلاثين بقَوْله: ما قاله في هذا الفَرْقِ صحيحٌ ظاهر.

الفرقُ الحادي والثلاثون

بين قاعدةِ حَمْلِ المُطْلَقِ على المقيَّدِ في الكُلِّيِّ وبين قاعدةِ حَمْلِ المُطْلقِ على المقيَّدِ في الكُلِّيةِ، وبينهما في الأَمرِ والنَّهْيِ والنَّفْيِ

اعلَمْ أنَّ العلماءَ أطلقوا في كُتُبِهم حَمْلَ المُطْلقِ على المُقيَّدِ، وحكَوْا فيه الخلافَ مُطْلقاً، وجعلوا أنَّ حَمْلَ المُطْلقِ على المُقيَّدِ يُفْضي إلى العملِ بالدليلَيْن: دليلِ الإطلاقِ، ودليلِ التقييدِ، وأنَّ عَدَمَ الحملِ يُفْضي إلى إلغاءِ الدليل الدالِّ على التقييدِ، وليس الأمرُ كما قالوا على الإطلاق[1]، بل هما قاعدتان مُتباينتان في هذه الأبوابِ المتقدِّم ذِكْرُها، وبيانُ ذلك: أنَّ صاحبَ الشرعِ إذا قال: اعتقوا رقبةً، ثم قال في موطنٍ آخَرَ: رقبةً مؤمنةً، فمَدلولُ قَوْلِهِ: «رَقَبَةً» كُلِّيٌّ وحقيقةٌ مُشْتَرَكٌ فيها بين جميعِ الرقاب، وتصدُقُ بأيِّ فَرْدٍ وقع منها؛ فمن أعتق سعيداً، فقد أعتقَ رقبةً ووفَّىٰ بمقتضى هذا اللفظ، فإذا أعتَقْنا رقبةً مؤمنةً، فقد وَفَّيْنا بمقتضى الإطلاق، وهو مفهومُ الرقبةِ، وبمُقْتضى التقييدِ وهو وصفُ الإيمانِ، فكُنَّا جامِعين بين الدليلَيْن، وهذا كلامٌ حَقٌّ[2].

(١) للوقوفِ على منازع الخلافِ بين علماءِ الأُصول في مسألةِ المُطْلق والمُقَيَّد، انظر «إحكام الفصول»: ٢٧٩ للباجي، و«التمهيد» ٢/ ١٧٧ للكلواذاني، و«معرفة الحجج الشرعية»: ٥٩ للصدر البَزْدويِّ، و«المستصفى» ٢/ ١٨٥ للغزالي.

(٢) كلامُ القرافيِّ من بدايةِ الفرق إلى قوله: وهذا كلامٌ حقٌّ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قولُه في أثناءِ كلامه: «فمدلولُ قولِهِ: «رَقَبةً كُلِّيٌّ وحقيقةٌ مُشْتَرَكٌ فيهما بين جميع الرقاب» ليس بصحيحٍ، بل مدلولُ لفظِ «رقبةٍ» لا كُلِّيٌّ، والمُطْلقُ إنَّما هو =

أما إذا ورد أَمرُ صاحبِ الشرعِ بإخراجِ الزكاةِ من كلِّ أربعينَ شاةً شاةٌ، كما جاء في الحديث: «في كل أربعين شاةً شاةٌ»، ثم ورد بعد ذلك قوله عليه السلام: «في الغنمِ السائمةِ الزكاةُ» فمَنْ قصدَ في هذا المقامِ حَمْلَ المُطلقِ الأولِ، الذي هو الغنمِ، على هذا القيدِ، الذي هو الغنمُ السائمةُ، اعتماداً منه على أنه من بابِ حَمْل المُطْلقِ على المُقَيَّدِ، فقد فاته الصواب بسببِ أنَّ الحَمْلَ هنا يُوجبُ أنَّ المُقَيَّدَ خَصَّصَ المُطْلقَ، وأخرج منه جميعَ الأغنامِ المعلوفةِ، والعمومُ يتقاضى وجوبَ الزكاةِ فيها، فليس جامعاً بين الدليلَيْن، بل تاركاً لمُقتضى العمومِ، وحاملاً له على التخصيصِ مع إمكانِ عدمِ التخصيص، فلا يكونُ الدليلُ الدالُّ على حَمْلِ المُطلقِ على المُقيَّدِ موجوداً ههنا، وهو الجَمْعُ بين دليلِ الإطلاقِ ودليلِ التقييدِ، ومَنْ أَثْبتَ الحُكْمَ بدونِ مُوجَبهِ ودليلهِ، فقد أخطأَ، بل هذا يرجِعُ
٨٢/أ إلى/ قاعدةٍ أخرى، وهي تخصيصُ العموم بِذِكْرِ بعضِه، والصحيحُ عند العلماءِ أنه باطلٌ، لأنَّ البعضَ لا يُنافي الكُلَّ، أو من قاعدةِ تخصيصِ العُمومِ بالمفهومِ الحاصلِ من قَيْدِ السَّوْمِ، وفيه خلاف[١].

أمَّا أنَّه من بابِ حَمْلِ المُطْلقِ على المُقَيَّدِ فلا، لأنه كُلِّيَّةٌ ولَفظٌ عامٌّ، وإنَّما يستَقيمُ حَمْلُ المُطْلقِ على المُقَيَّد في الكُليِّ المُطْلقِ لا في الكُلِّيةِ لِما تقدَّمَ من الفَرْقِ[٢]، وكذلك وقعَ في كُتبِ العلماءِ التسويةُ بين الأمرِ

= الواحدُ المُبْهَمُ مما فيه الحقيقة، والكُليُّ هو الحقيقةُ الواقعُ فيها الاشتراكُ عند من يقولُ بإثباتِ الحقائق المُشْتَرِكِ فيها.

وقولهُ: «ويصدقُ بأيِّ فردٍ منها» صحيحٌ، لكنْ لا من الوجهِ الذي أشارَ إليه، ولكن من جهةِ أنَّ مُقتضى الإطلاقِ الأمرُ بواحدٍ غيرِ مُعيَّنٍ، فإذا أوقع واحداً أيَّ واحدٍ كان مما فيه تلك الحقيقةُ أجزأ، والوجودُ اقتضى التعيينَ لا الوجوبَ.

(١) انظر «المحصول» ٥/ ٢٢٥٢ بشرح القرافي.

(٢) قوله: «أما إذا ورد أَمر صاحب الشرع... إلى قوله: لما تقدَّم من الفَرْقِ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذا الموضعِ مُسَلَّم.

والنهيِ في حَمْلِ المُطْلق على المُقيَّدِ، وليس كذلك، فإنَّ صاحبَ الشرعِ لو قال: لا تَعْتِقوا رقبةً، لا تعتقوا رقبةً كافرةً، كان اللفظُ الأوَّلُ من صِيَغِ العُمومِ، لأنَّ النَّكِرةَ في سياقِ النَّهْيِ كالنكرةِ في سياقِ النفي تعمُّ، فيكونُ اللفظُ الثاني لو حَمَلْنا الأوَّلَ عليه مُخَصِّصاً للأولِ، فإنه يُخْرِجُ الرقابَ المُؤمنةَ عن امتناعِ العتق، والعمومُ يتقاضاه، فلم يكُنْ فيه جَمْعٌ بين الدليلين، بل التزامٌ للتخصيصِ بغيرِ دليل، وإلغاءٌ للعمومِ من غير مُوْجِبٍ، بخلاف هذه النكرةِ لو كانت في سياقِ الأمر، فإنَّها حينئذٍ لا تكونُ عامَّةً، بل مُطلقةً، فيكونُ حَمْلُها على نصِّ التقييدِ جَمْعاً بين الدليلَيْن، وظهر أيضاً الفرقُ بين الأَمْرِ والنَّهْي، والإمامُ فَخْرُ الدين في «المحصول»[1] وغيرُه من العلماءِ نصَّ على التسوية بينهما، وليسا بمستويَيْن، فتأمَّلْ ذلك كما بَيَّنْتُه لك، فيتحصَّل من هذا البحث: أنَّ حَمْلَ المطلقِ على المُقيَّدِ إنَّما يُتَصوَّرُ في كُليٍّ دون كُلِّيةٍ، وفي مُطْلقٍ دون عُمومٍ، وفي الأَمرِ وخبر الثبوتِ دونَ النَّهيِ، وخبرِ النَّفْي، لأنَّ خَبَرَ النفيِ كقولنا: ليس في الدار أحَدٌ، تقَعُ النكرةُ في [سياقِ] النَّفي، فيعمُّ فيؤول الحالُ إلى الكُلِّيةِ دون الكليِّ، وخبَرُ الثبوتِ هو كالأمرِ، نَحْوُ: في الدارِ رجلٌ، فإنه مُطْلقٌ كُلّيٌّ لا كُلِّيةٌ، لأنَّ النكِرةَ لا تعمُّ في سياقِ الثبوتِ، وإذا تقرَّرَ الفرقُ، واتضَّح الحقُّ، فههُنا أربعُ مسائلَ[2]:

---

(١) «المحصول» ٥/ ٢٢٥٢ بشرح القرافي.

(٢) قولـه: «وكذلك وقع فـي كتب العلماء... إلى قولـه: أربع مسائل» علَّق عليه ابنُ الشاط بقولـه: ما قاله أيضاً مُسَلَّمٌ، غَيْرَ إطلاقـهِ لَفْظَ الكُلّي؛ فإنْ أرادَ به الواحدَ غَيْرَ المُعيَّنِ، وهو المُطْلقُ، فلا مُشاحَّةَ، وإن أرادَ الكُليَّ حقيقةً، فليس الكُليُّ هو المُطْلَق، بل الكُليُّ الحقيقةُ، والمطلقُ الواحدُ غيرُ المعيَّنِ مما فيه الحقيقةُ.

المسألةُ الأولى: الحنفيةُ لا يَروْنَ حَمْلَ المُطْلقِ على المقيَّدِ خلافاً للشافعية[1]، وكان قاضي القضاةِ صَدرُ الدين الحنفيُّ[2] يقول: إنَّ الشافعيةَ تركوا أصلَهم لا لِمُوجَبٍ فيما وردَ عن رسولِ الله ﷺ: «إذا ولَغَ الكلبُ في إناءِ أحدِكم، فَلْيَغْسِلْه سَبْعاً إحداهُنَّ بالتراب»[3]، وورد «أُولاهن بالتراب»[4] فقوله: «إحداهُنَّ» مُطْلَقٌ، وقولهُ عليه السلام: «أُولاهُنَّ»، مُقَيَّدٌ بكونهِ أوَّلًا، ولم يحمِلوا المُطْلَقَ على المُقَيَّدِ، فيُعَيِّنوا الأُولى، بل أبقوا الإطلاقَ على إطلاقِه[5]. وكان يُوردُ هذا السؤالَ على الشافعيةِ، فَيَعْسُرُ عليهم الجوابُ عنه، فسمِعْتُه يوماً يُوْرِدُه، فقُلْتُ: هذا لا يلزَمُهم، لأَجْلِ قاعدةٍ أُصوليةٍ مذكورةٍ في هذا الباب،/ وهي أنَّا إذا قُلْنا ٨٢/ب
بحَمْلِ المُطْلقِ على المُقَيَّدِ، فوردَ المُطلقُ مقيَّداً بقَيْدَيْن متضادَّيْنِ، فتعذَّر الجَمْعُ بينهما تساقطا، فإن اقتضى القياسُ الحَمْلَ على أحدِهما ترجَّحَ، وفي هذا الحديث وردَ المطلقُ فيه مُقَيَّداً بقيدَيْن متضادَّيْن، فورد: «أُولاهُنَّ» وورد «أُخراهُنَّ»[6]، فتساقطا، وبقي «إحداهُنَّ» على إطلاقهِ،

---

(١) انظر «فواتح الرحموت شرح مُسَلَّم الثبوت» ١/ ٣٦٠ لابن عبد الشكور الحنفي.

(٢) سبق التعريفُ به.

(٣) أخرجه مختصراً البخاري (١٧٢)، وهو في «صحيح مسلم» (٢٧٩)، و«سنن ابن ماجه» (٣٦٤) والنسائي ١/ ٥٢، وصحَّحه أبو عوانة ١/ ٢٠٧، وابن حبَّان (١٢٩٤)، وتمامُ تخريجه في التعليق على «المسند» ١٦/ ٢٣.

(٤) هي رواية مسلم برقم (٢٧٩) (٩١) وأبي داود (٧١)، وصحَّحها ابن حبَّان (١٢٩٧) وشيخه ابن خزيمة (٩٥) وتمامُ تخريجه في «الإحسان».

(٥) انظر «التهذيب» ١/ ١٨٨ للإمام البغويِّ، و«شرح السنة» ٢/ ٧٤ له أيضاً.

(٦) أخرجه الشافعيُّ في «مسنده»: ٨، ومن طريقه البغويُّ في «شرح السنة» ٢/ ٧٤. وثبت في «صحيح مسلم» (٢٨٠) من حديث عبد الله بن المغفَّل يرفعه إلى رسولِ الله ﷺ قال: «إذا ولغَ الكلبُ في الإناءِ، فاغسلوه سَبْعَ مرَّاتٍ، وعَفِّروه الثامنةَ في التراب»، وأخرجه أبو داود (٧٤)، وابن ماجه (٣٦٥) والنسائي ١/ ١٧٧.

فلم يُخالف الشافعيةُ أُصولَهم، وأما أصحابُنا المالكيةُ، فلم يُعَرِّجوا على هذا الحديثِ المُطْلقِ، ولا على قَيْدَيْه، بل اقتصروا على سبعٍ من غيرِ تُرابٍ[١]، وأنا مُتَعجِّبٌ من ذلك، مع ورودِهِ في الأحاديث الصحيحة[٢].

المسألةُ الثانية: ورد في الحديث الصحيحِ عن رسول الله ﷺ: أنه نَهى عن بَيْعِ ما لم يُضْمَنْ[٣]، وأخذ الشافعيُّ بعمومِ هذا الحديثِ، ووردَ أيضاً نَهْيُه عن بيعِ الطعامِ قَبْلَ قبضه[٤]، فخصَّصَ أصحابُنا المَنْعَ بالطعامِ خاصّةً، وجَوّزوا بَيْعَ غيرِه قَبْلَ قبضهِ[٥]، واختلفَتْ مدارِكُهم في ذلك، فمِنهم مَنْ يقول: هو مِنْ باب حَمْلِ المُطْلقِ على المُقيَّدِ، فيُحْمَلُ الإطلاقُ في الحديثِ الأولِ على التقييدِ في الحديثِ الثاني، ومِنهم من يقولُ: الأولُ عامٌّ، والثاني خاصٌّ، وإذا تعارضَ العامُّ والخاصُّ، قُدِّمَ الخاصُّ على العامِّ، والمُدْرَكان باطلان.

أمَّا الأول، فلأنَّه قد تقدَّمَ أنَّ المُطْلقَ إنما يُحملُ على المُقيَّدِ في الكُليِّ دُونَ الكُلِّيَّةِ، وهذا الحديثُ الأَولُ عامٌّ، فهو كُلِّيَّةٌ، فلا يصحُّ فيه حَمْلُ المُطْلقِ على المُقَيَّدِ، وأما المُدْرَكُ الثاني، فهو من باب تخصيصِ

---

(١) لأن الكلبَ عند المالكية طاهر، والغَسْلُ من سُؤرِهِ واقعٌ على جهةِ التعبُّدِ لا علَّةَ له، انظر «المعونة» ١/ ١٨١ للقاضي عبد الوهاب البغدادي. و«الذخيرة» ١/ ١٨١ للقرافيِّ.

(٢) صحَّح ابن الشاط كلامَ القرافيّ في هذه المسألة وفي المسألةِ التي تليها.

(٣) أخرجه أبو داود (٣٥٠٣)، والترمذي (١٢٣٢)، والنسائي ٧/ ٢٨٩، وصحَّحه ابن حبان (٤٩٨٣) من حديث حكيم بن حِزام.

(٤) أخرجه البخاري (٢١٣٥)، ومسلم (١٥٢٥) وغيرهما من حديث ابن عباس. وأخرجه أبو داود (٣٤٩٥)، والنسائي ٧/ ٢٨٦، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» ٤/ ٣٨، وصحَّحه ابن حبَّان (٤٩٧٩) من حديثِ ابن عمر.

(٥) انظر «التهذيب» ٣/ ٤٠٣ فما بعدها للإمام البغوي.

العُمومِ بذِكْرِ بَعْضِه، وهو باطلٌ كما تقرَّر في أُصولِ الفقه[1]، فإنه لامُنافاةَ بين ذِكْرِ الشيءِ وذِكْرِ بعضهِ، والطعامُ هو بعضُ ما تناوله العمومُ الأَوَّلُ، فلا يصحُّ تخصيصُه به، فبقيت المسألةُ مُشْكِلةً علينا، ويظهَرُ أَنَّ الصوابَ مع الشافعي رضي الله عنه.

المسألةُ الثالثة: قال مالكٌ رحمه الله: مَنْ ارتدَّ حَبِطَ عَمَلُه بمُجَرَّدِ رِدَّتهِ. وقال الشافعيُّ: لا يُحْبَطُ عَمَلُه إلّا بالوفاةِ على الكُفْرِ[2]، لأنَّ قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥] وإن كان مُطْلقاً، وتمسَّك به مالكٌ على إطلاقهِ، غَيْرَ أنَّه قد وردَ مُقَيَّداً في قولهِ تعالى في الآية الأُخرى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢١٧]، فيجبُ حَمْلُ المُطْلَقِ على المُقَيَّدِ، فلا يُحْبَطُ العملُ إلّا بالوفاةِ على الكفر[3].

٨٣/أ والجوابُ: أنَّ الآيةَ الثانيةَ ليست مُقَيِّدةً للآيةِ الأُولى، لأنها رُتِّبَ/ فيها مشروطان، وهما الحبوطُ والخلودُ على شَرْطَيْن، وهما الرِّدَّةُ والوفاةُ على الكفر، وإذا رُتِّبَ مَشْروطان على شَرْطَيْن أَمكَنَ التوزيعُ، فيكونُ الحبوطُ لمُطْلقِ الردَّةِ، والخلودُ لأجْلِ الوفاةِ على الكفر[4]، فيبقى المُطْلَقُ على إطلاقهِ، ولم يتعيَّنْ أنَّ كُلَّ واحدٍ من الشرطَيْن شرطٌ في الإحباطِ،

---

(١) انظر «الإحكام في أُصول الأحكام» ١١/ ٥٣٤ للسيف الآمدي.

(٢) وتظهر ثمرة الخلافِ في هذه المسألةِ في المسلمِ إذا حجَّ، ثم ارتدَّ، ثم أسلم، فقال مالك: يلزَمُه الحجُّ، لأنَّ الأوَّلَ قد حبِط بالردَّة وقال الشافعيُّ: لا إعادةَ عليه، لأنَّ عملَه باقٍ. انظر «أحكام القرآن» ١/ ١٤٧-١٤٨ لابن العربي.

(٣) صحَّح ابن الشاط منزعَ الشافعية في هذه الآية.

(٤) وبهذا قال ابن العربي في «أحكام القرآن» ١/ ١٤٨.

فليسَ هاتان الآيتانِ من بابِ حَمْلِ المُطْلقِ على المقيَّدِ، فتأمَّلْ ذلك، فهو من أحسنِ المباحثِ سُؤالًا وجوابًا[١].

المسألة الرابعة: ورد قولُه عليه السلام: «جُعِلَتْ لي الأرضُ مَسْجِداً وطَهوراً»[٢]، وورد «وترابُها طهوراً»، قال الشافعيّةُ: هذا من بابِ حَمْلِ المُطْلقِ على المقيَّدِ، فيُحْمَلُ الأولُ على الثاني، فلا يجوزُ التيمُّمُ بغيرِ الترابِ[٣]، وهذا لا يصحُّ، فإنَّ الأوَّلَ عامٌّ كُلِّيةٌ لا يصحُّ فيه حَمْلُ المُطْلقِ على المُقيَّد، لِما تقدَّم أنَّ ذلك لا يصحُّ إلَّا في الكُليِّ دُونَ الكُلِّيَّة، وهو أيضاً من بابِ تخصيصِ العُمومِ بذكْرِ بعضِه، وهو أيضاً باطلٌ فأصابَ الشافعيَّةَ من الإشكالِ في هذه المسألة، ما أصاب أصحابَنا في مسألة بَيْعِ الطعامِ قَبْلَ قبضِه، حَرْفاً بحرف.

(١) علَّق ابن الشاط على جواب القرافيِّ بقوله: ليس هذا الجوابُ عندي بصحيح. وقولُه: إذا رُتِّبَ مشروطانِ على شرطَيْن، أمكَنَ التوزيعُ صحيحٌ، لكنْ بشرطِ أنْ يصحَّ استقلالُ كلٍّ واحدٍ من المشروطيْن عن الآخر، أما إذا لم يصحَّ الاستقلالُ فلا، والمشروطانِ مما فيه الكلامُ من الضربِ الثاني الذي لا يصحُّ فيه استقلالُ أحدِ المشروطَيْن عن الآخَر، لأنهما سببٌ ومُسَبَّبٌ، والسببُ لا يستغني عن مُسَبَّبِهِ، فالأَمْرُ في جوابِهِ ليس كما زعمَ والله أعلم. وما قاله في المسألة الرابعةِ صحيحٌ.

(٢) سبق تخريج الحديث.

(٣) انظر «التهذيب» ١/ ٣٥٣ للإمام البغوي، و«الذخيرة» ١/ ٣٤٦ للقرافيِّ.

الفرق الثاني والثلاثون

بين قاعدة الإِذْنِ العامِّ من قِبَلِ صاحبِ الشرعِ في التصرُّفات، وبين إذْنِ المالكِ الآدميِّ في التصرُّفات، في أنَّ الأولَ لا يُسْقِطُ الضمانَ، والثاني يُسْقِطُه

وسِرُّ الفَرْقِ: أنَّ الله تعالى تفضَّلَ على عبادِه، فجعل ما هو حقٌّ لهم بتسويغِه وتَمَلُّكِه وتَفَضُّله، لا يُنْقَلُ المِلْكُ فيه إلَّا برضاهم، ولا يحصلُ الإِبْراءُ منه إلّا بإسقاطِهم، ولذلك لا يسقطُ الضمانُ في إتلافهِ إلّا بإذنِهم في إتلافِه، أو بالإذنِ في مُباشرتهِ على سبيل الأمانة، كما أنَّ ما هو حقٌّ لله تعالى صِرْفٌ لا يتمكَّنُ العبادُ من إسقاطِه والإِبراءِ منه، بل ذلك يرجعُ إلى صاحبِ الشرع، فكلُّ واحدٍ من الحَقَّيْن موكولٌ لمن هو منسوبٌ له ثُبوتاً وإسقاطاً، ويَتَّضِحُ الفَرْقُ بثلاثِ مسائلَ:

المسألةُ الأولى: الوديعةُ إذا شالها المُودَعُ، وحَوَّلها لمَصْلحة حِفْظِها، فسقطَتْ مِن يدِه فانكسرَتْ، لا ضَمانَ عليه، لأنه مأذونٌ له في ذلك الفعلِ الذي به انكسرت، ولو سقط عليها شيءٌ من يدِه، فانكسرَتْ ضَمِنَ، لأنَّ صاحبَ الوديعةِ لم يأذَنْ له في حَمْلِ ذلك في يده، فالفِعلُ الذي به انكسرت غيرُ مأذونٍ فيه فيَضْمَنُ.

فإن قيل: إن كان صاحبُ الوديعةِ لم يأذَنْ له، غَيْرَ أنّ الله تعالى أذِنَ له أنْ يتصرَّفَ في بيته، فقد وُجِدَ الإذْنُ ممَّن هو أعظمُ من صَاحبِ الوديعة.

قيل: الإذنُ/ العامُّ الشرعيُّ لا يُسْقِطُ الضَّمانَ، وإنما يُسْقِطُه الإذنُ الخاصُّ مِنْ قِبَلِ صاحبِ الوديعةِ كما تقدَّم تقريره. ٨٣/د

المسألةُ الثانية: إذا استعار شيئاً، فسقطَ من يده، فانكَسر وهلك في العملِ المُسْتعارِ له من غيرِ عُدوانٍ ولا مُجاوزةٍ لِما جرَتْ به العادةُ في الانتفاعِ بتلك العارِيّةِ، فلا ضَمانَ عليه، لأنَّ الذي أعارَه أَذِنَ له فيما حصلَ به الهلاكُ، ولو سقطَ من يدِه عليها شيءٌ، فأَهْلكها، ضَمِنَ لعدمِ وجودِ إذْنِ صاحبِ العارِيّةِ في هذا التصرُّفِ الخاص، وإنَّما وُجِدَ الإذْنُ العامُّ وهو لا يُسْقِطُ الضَّمانَ كما تقدَّم تقريرُه.

المسألةُ الثالثة: إذا اضطُرَّ إلى طعامِ غيرِه، فأَكله في المَخْمَصةِ، جاز، وهل يضمَنُ له القيمةَ أَم لا؟ قولان: أحدهما: لا يضمَنُ، لأنَّ الدَّفْعَ كان واجباً على المالكِ، والواجبُ لا يُؤْخَذُ له عِوَضٌ.

والقولُ الثاني: يجبُ وهو الأظهَرُ والأشهَرُ، لأنَّ إِذْنَ المالكِ لم يُوجَدْ، وإنَّما وُجِدَ إذْنُ صاحبِ الشرعِ، وهو لا يُوجِبُ سُقوطَ الضَّمان، وإنَّما يَنْفي الإثمَ والمُؤاخذةَ بالعقاب، ولأنَّ القاعدةَ: أنَّ المِلْكَ إذا دار زوالُه بين المَرْتبةِ الدنيا والمَرْتَبةِ العُليا، حُمِلَ على الدنيا استصحاباً للمِلْكِ بحَسْبِ الإمكان، وانتقالُ المِلْكِ بعَوضٍ هو أَدنى رُتَبِ الانتقالِ، وهو أَقْربُ لموافقةِ الأَصلِ من الانتقالِ بغير عِوَضٍ[1].

---

(١) علَّق ابن الشاط على الفرقِ الثاني والثلاثين بقوله: ما قاله صحيحٌ ظاهر. وأما كلامُه في المسائلِ، فليسَ بالواضحِ، فإنَّ المسألةَ الأُولى والثانيةَ من المسائل التي ذَكَرَ لبيانهِ ـ فيما زعم ـ لم يتوارَد الإذنان فيهما على شيءٍ واحدٍ، بل وردَ الإذْنُ العامُّ فيهما على التصرُّفِ في غيرِ الشيءِ المملوكِ للآدميِّ، وتَرَتُّبِ الضمان، إنَّما هو على سَببِ الفِعْلِ المأذونِ فيه، وكان مِن حَقِّ هذا الفرقِ أن يترتَّبَ على توارُدِ الإذنَيْن على شيءٍ واحد.

وأما الثالثةُ، فوردَ الإذنُ العامُّ فيها على الشيءِ المملوكِ للآدميِّ، فهذه المسألةُ هي التي تصلُحُ مثالاً لمحلِّ هذا الفَرْقِ، ثم إِنَّه لا فَرْقَ على قولِ مَنْ يُسْقِطُ الضمانَ عن المضطرِ، وأما على قولِ مَنْ لا يسقطُه، فلا بُدَّ من الفَرْق.

الفرقُ الثالثُ والثلاثون

بين قاعدةِ تقدُّمِ الحُكْمِ على سَبَبِهِ

دونَ شَرْطِــه، أو شَرْطِــهِ دُونَ سببـهِ

وبين قاعدةِ تقدُّمه على السَبَبِ والشرطِ جميعاً

وتحريرُه: أَنَّ الحُكْمَ إن كان له سَبَبٌ بغيرِ شَرْطٍ فتقدَّم عليه، لا يُعْتَبَرُ، أو كان له سَبَبان، أو أسبابٌ، فتقدَّم على جميعِها لم يُعْتَبَرْ، أو على بعضِها دون بعضٍ، اعتُبِرَ بناءً على السببِ الخاصِّ، ولا يَضُرُّ فِقْدانُ بقيةِ الأسباب، فإنَّ شَأْنَ السببِ أن يستقلَّ بثُبوتِ مُسَبِّبه دُونَ غيرِه من الأسبابِ، مثالُ الأَوَّلِ: الزوالُ سَبَبُ وُجوبِ الظُّهْرِ، فإذا صُلِّيَتْ قبلَ الزوالِ، لم تُعْتَبَرْ ظُهْراً. ومثالُ الثاني: الجَلْدُ له ثلاثةُ أسبابٍ: الزِّنى، والقَذْفُ، وَالشُّرْبُ، فمَنْ جُلِدَ قبلَ مُلابسةِ شيءٍ من هذه الثلاثةِ، لم يُعْتَبَرْ ذلك حَدّاً، ولا زاجِراً فهذان قِسْمان ما أعلم فيهما خلافاً.

القسمُ الثالثُ: أن يكونَ له سَبَبٌ وشَرْطٌ، فله ثلاثةُ أحوال:

الحالةُ الأولى: أن يتقدَّمَ على سببهِ وشَرْطِه، فلا يُعْتَبَرُ إجماعاً.

الحالةُ الثانية: أن يتأَخَّر إيقاعُه عن سَبَبِهِ وشَرْطه، فيُعْتَبرُ إجماعاً.

٨٤/أ / **الحالةُ الثالثة**: أن يتوسَّط بينهما، فيختلفُ العلماءُ في كثيرٍ مِنْ صُوَرِه، في اعتبارِه وعَدَمِ اعتباره، ويتَّضِحُ ذلك بذِكْرِ ثَمانِ مسائل[1]:

---

(١) علَّق ابن الشاط على كلام القرافيِّ من بدايةِ الفرقِ إلى هنا بقوله: ما قاله هنا صحيحٌ ظاهر.

المسألةُ الأولى: كَفَّارةُ اليمينِ لها سَبَبٌ وهو اليمين، وشَرطٌ وهو الحِنْثُ، فإنْ قُدِّمَتْ عليهما لم يُعْتَبَرْ ذلك إجماعاً، وإنْ أُخِّرَتْ عنهما أجزأَتْ إجماعاً، وإن توسَّطَتْ بين اليمينِ والحِنْثِ، فقولانِ بين العلماءِ في إجزائها، وعدم إجزائها[1].

المسألةُ الثانية: الأخذُ بالشُّفْعَةِ له سَبَبٌ، وهو بَيْعُ الشريك، وشَرْطٌ وهو الأَخْذُ، فتَثْبُتُ الشُّفْعَةُ حينئذٍ، فإنْ أَسقَطها قبلَ البيعِ لم يُعْتَبَرْ إسقاطُه لعدمِ اعتبارِها حينئذٍ، واعتبارُ الإسقاطِ فَرْعُ اعتبارِ المُسْقِط، أو أسقطَها بعد الأَخْذِ، سقطَتْ إجماعاً، وإن أسقطَها بعدَ البيعِ وقبلَ الأَخْذِ، سقطَتْ، ولا أَعلمُ في ذلك خلافاً[2].

المسألةُ الثالثة: وجوبُ الزكاةِ له سَبَبٌ، وهو مِلْكُ النِّصابِ، وشَرْطٌ وهو دَوَرانُ الحَوْلِ، فإنْ أخرجَ الزكاةَ قبل مِلْكِ النِّصابِ لا تُجْزِىءُ إجماعاً، وبعد مِلْكِ النِّصابِ ودَوَرانِ الحَوْلِ أجزأَتْ إجماعاً، وبعد مِلْك النِّصابِ وقَبْلَ دَوَرانِ الحَوْلِ، فقَوْلانِ في الإجزاءِ وعَدَمِه.

المسألةُ الرابعة: إذا أخرجَ زكاةَ الحَبِّ قبلَ نُضْج الحَبِّ وظهوره لا تُجزئهُ، وإن أَخْرجَها بعد يُبْسِه أَجزأت، ولم يختلفوا في هذه الصورةِ في الإجزاء - أَعني العلماءَ المشهورين - في إجزاء المُخْرَجِ، بخلافِ زكاةِ النَّقْدَين إذا أُخْرِجَتْ بعد مِلْكِ النِّصابِ وقَبْلَ الحَوْلِ، لأنَّ زكاةَ الحَبِّ

---

(١) صحَّح ابن الشاط كلام القرافيِّ في المسألة الأولى.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ الثانية بقوله: ما قاله في هذه المسألةِ ليس بصحيحٍ، فإنَّ الأخذَ بالشُّفْعَةِ هو الحكمُ بعَيْنهِ، أو مُتَعلَّقُه، فكيفَ يكون شَرْطاً في نَفْسه؟ هذا ممَّا لا يصحُّ بوَجْهٍ، وإنما هذه المسألةُ من الضربِ الذي له سببٌ دون شرطٍ، ولذلك لم يقَعْ خلافٌ فيما إذا أسقطها بعد البيعِ وقبلَ الأَخْذِ والله تعالى أعلم، وما قاله في المسألةِ الثالثةِ والرابعةِ صحيحٌ ظاهر.

ليس لها سببٌ وشَرْطٌ، بل سببٌ واحد، فلا تتخرَّجُ على هذه المسألة، بل على مسألةِ الصلاةِ قبل الزوال، وبهذا أيضاً يظهَرُ بُطلانُ قياسِ أصحابِنا عَدَمَ إجزاءِ الزكاةِ إذا أُخرِجَتْ قبل الحَوْلِ على الصلاةِ قبل الزوال، في قولهم: واجبٌ أُخْرِجَ قبل وقتِ وُجوبهِ، فلا يُجزىءُ قياساً على الصلاةِ قبل الزوالِ، فهذا قياسٌ باطلٌ بسببِ أنَّ ما يساوي الصلاةَ قبل الزوالِ إلّا إخراجُ الزكاةِ قبل مِلْكِ النِّصاب، وهم يُساعدون على عَدَم الإجزاءِ قبل مِلْكِ النِّصاب.

المسألةُ الخامسة: القِصاصُ له سَبَبٌ، وهو إنفاذُ المَقاتلِ، وشَرْطٌ وهو زُهوقُ الروحِ، فإن عفا عن القِصاص قبلَهما لم يُعْتَبَرْ عَفْوُه، وبعدَهما يتعذَّرُ لعدمِ الحياة المانعة من التصرُّف، فلم يَبْقَ إلَّا بينهما، فينفُذُ إجماعاً فيما علمتُ[1].

المسألةُ السادسة: إذْنُ الوَرَثةِ في التصرُّفِ في أكثَر من الثُّلُثِ، إنْ وقَع قبلَ حُصولِ المرضِ المَخوفِ، لم يُعْتَبَرْ إذْنُهم، أَوْ بعدَه اعتُبِر، وبَعْدَ الموتِ يتعذَّرُ الإذْنُ[2]،/ بل التنفيذُ خاصَّة[3]، لأنَّ سَبَبَ مِلْكِهم هو ٨٤/ب

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على المسألة الخامسة بقوله: الأصحُّ أن يُقالَ: إنَّ السَّبَبَ هو زُهوقُ الروح، وإنفاذُ المقاتِلِ سببُ السبب، فصحَّ العَفْوُ بينهما لتعذُّرِه بعدهما، والله أعلم.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد أنَّ المرضَ المَخوفَ سببٌ لصحَّةِ الإِذْنِ، والمَوْتَ شَرْطٌ، فليس ذلك بصحيحٍ. وإنْ أراد أنَّ المرضَ المخوفَ سببُ السببِ، فصحَّ ما بينهما لتعذُّرِه بعدهما كما في المسألةِ التي قبلها، فذلك صحيحٌ والله تعالى أعلم.

(٣) قوله: «بل التنفيذ خاصَّةً» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد: بل الذي يصحُّ بعد الموتِ التنفيذ خاصَّةً، فذلك صحيحٌ، وإلّا فلا أدري ما أراد.

القرابةُ الخاصَّةُ على ما هو في كُتُبِ الفرائضِ بشَرْطِ الموت[1]، والمرضُ المَخوفُ سَبَبُ الشرطِ ظاهراً، فصار تقدُّمُه قبلَ التصرُّفِ كتقدُّمِ السَبَب[2]، وعلى هذه القاعدةِ تتخرَّجُ هذه المسائلُ، فبعضُها يكون فيه خلافٌ، وبعضُها ليس فيه خِلافٌ، إمَّا للضرورةِ كما تقدَّم، أو بالإجماعِ مع إمكانِ جَرَيان الخلاف.

المسألةُ السابعة: إذا أسقطَت المرأةُ نفقتَها على زَوْجِها، قال أصحابُنا: لها المطالبةُ بها بعد ذلك مع أنَّه إسقاطٌ بعد السببِ الذي هو النكاحُ، وقبل الشرطِ الذي هو التمكين، أو يقال: السببُ هو التمكينُ خاصَّة، وما وُجِدَ في المُستقبلِ عند الإسقاطِ في الحال، فقد أسقطَت النفقـةَ قبل سَببِها، فيكونُ كإسقاطِ الشُّفْعةِ قبلَ بيعِ الشريك، والأولُ عندي أظهَرُ. وإسقاطُ اعتبارِ العِصْمَةِ بالكُلِّيةِ لا يتَّجه، فإنَّ التَّمكينَ بدون العِصْمَة موجودٌ في الأجنبية، ولا يُوجِبُ نفقةً، والأَحسَنُ أنْ يقال: هو من ذلك، غَيْرَ أنه يشقُّ على الطباع تَرْكُ النفقات، فلم يَعْتَبِر صاحبُ الشرعِ الإسقاطَ لُطْفاً بالنساءِ لا سيَّما مع ضَعْفِ عُقولِهن، وعلى التعليلَيْن يُشْكِلُ بما إذا تزوجَتْهُ، وهي تعلمُ بفَقْرِه، قال مالك: ليس لها طلبُ فِراقِه بعد ذلك، مع أنه قبل العقدِ وقبلَ التمكينِ، والفرقُ أنَّ المرأةَ إذا تزوَّجَتْ مَنْ تعلمُ بفَقْرِه، فقد سكَنَتْ نفسُها سُكوناً كُلِّياً، فلا ضررَ عليها في الصبرِ

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ذلك صحيح.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: هكذا وقَع هذا اللفظُ في النسخةِ الواقعةِ بيدي، ولعله: المرضُ المخوفُ سبَبُ الشرطِ فصار تقدُّمه قبل التصرُّفِ كتقدُّمِ الشرط، فإن كان كذلك، فهو كلامٌ صحيحٌ، والله تعالى أعلم، وباقي كلامِه إلى آخر المسألةِ ظاهر.

على ذلك، كما إذا تزوَّجَتْه مَجْبوباً أو عِنِّيناً[1]، فلا مُطالبةَ لها لفَرْطِ سُكونِ النفس[2].

المسألةُ الثامنة: إذا أَسْقطَتْ حَقَّها من القَسْمِ في الوَطْءِ، قال مالك: لها الرجوعُ والمطالبةُ، لأنَّ الطباعَ يشقُّ عليها الصبرُ عن مِثْلِ ذلك، بخلافِ ما تزوَّجَتْهُ مَجْبوباً، أو عِنِّيناً، أو شيخاً فانياً، فإنها لا مقالَ[3] لها لتوطينِ النفسِ على ذلك.

---

(١) المجبوبُ: من استؤصِلَتْ مذاكيره. والعِنِّين كسِكِّين: مَن لا يأتي النساءَ عَجْزاً.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ السابعةِ بقوله: ما قاله فيها ظاهرٌ، وما اختارَه هو المختارُ، وما اعتذَر به عن المذهبِ ظاهرٌ، وما فَرَّقَ به بين المسألةِ وبين ما إذا تزوَّجَتْه عالمةً بفَقْرِه ظاهرٌ أيضاً، وكذلك ما ذكَره في المسألةِ التي بعدَها ظاهِرٌ أيضاً، والله أعلم.

(٣) في الأصل كلمةٌ غير واضحة، وما أثبتناه من المطبوع.

الفرقُ الرابع والثلاثون

بين قاعدةِ المعاني الفعلية، وبين قاعدةِ المعاني الحُكْمِيَّة

وتحريرُه: أنَّ ما مِنْ معنىً مأمورٍ به في الشريعة، ولا مَنْهِيّ عنه، إلَّا وهو مُنْقَسِمٌ إلى فِعْليٍّ، وحُكْمِيٍّ، ونعني بالفِعْليِّ، وُجودَه في زمانِ وجودِه وتحقُّقَه دُونَ زَمانِ عَدَمِه، ونعني بالحُكْميِّ حُكْمَ صاحبِ الشرعِ على فاعلهِ بعدَ عَدَمِه، بأنَّه مِنْ أَهلِ ذلك الوصفِ، وفي حُكْمِ الموصوفِ به دائماً حتى يُلابسَ ضِدَّه، ولذلك مُثُلٌ:

أحدها: الإيمانُ إذا استحضره الإنسانُ في قَلبه، [فهذا هو الإيمانُ الفِعْليُّ، فإذا غَفَلَ عنه بعد ذلك، حَكَمَ صاحبُ الشرعِ عليه بأنه مؤمن، وله أَحكامُ المؤمنين في الدنيا والآخرة.

٨٥/أ **وثانيها**: الكُفْرُ إذا استحضرهُ الإنسانُ في قلبهِ][١]،/ فهذا هو الكُفر الفِعليُّ، فإذا غَفَلَ عنه بعد ذلك، حكَمَ صاحبُ الشرعِ بأنه كافر، وله أحكامُ الكفارِ في الدنيا والآخرة؛ من إباحةِ الدم، واستحقاقِ العُقوباتِ وغيرِ ذلك، ومِنْ ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ مَن يَأْتِ رَبَّهُۥ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُۥ جَهَنَّمَ ﴾ [طه: ٧٤]، فإنَّ كُلَّ واحدٍ لا يأتي يومَ القيامةِ وهو كافرٌ الكُفْرَ الفِعْليَّ، لأنَّ كُلَّ كافرٍ عندَ المُعاينةِ يُضْطَرُّ للإيمانِ، فلا يأتي يومٌ القيامةِ إلّا وهو مؤمنٌ بالفعلِ، والإيمانُ الفِعْليُّ يُنافي الكُفْرَ الفِعْليَّ، فهو غيرُ كافرٍ بالفعلِ، مؤمنٌ بالفعل، غَيْرَ أنه لا ينفعُه ذلك الإيمانُ، وإنما ينفعُه إذا وقع قبلَ المُعاينةِ والاضطرارِ.

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

وثالثها: الإخلاصُ يقعُ من العبدِ في أولِ العبادة، فهذا هو الإخلاصُ الفِعْليُّ، فإذا غَفَلَ عنه بعد ذلك، حَكَمَ صاحبُ الشرعِ عليه بأنه من المُخْلصين في الدنيا والآخرة حتى يَخْطُرَ له الرياءُ، وهو ضِدُّ الإخلاص[1]، فينتفي ذلك الحُكْمُ كما ينتفي الحُكْمُ بالإيمان بسَببِ مُلابسةِ الكفرِ، والحُكْمُ بالكفرِ بسببِ مُلابسةِ الإيمان.

ورابعها: النيةُ في أولِ الصلاةِ والطهاراتِ والصومِ ونحوِه من العبادات، تحصلُ في قلبِ العبدِ، فهذه هي النيةُ الفِعليةُ، فإذا غَفَلَ عنها في أثناءِ الصلاةِ أو غيرِها من العباداتِ، حكَمَ صاحبُ الشرعِ بأنه ناوٍ، وله أحكامُ الناوين لتلك العبادات، حتى يفرُغَ منها، وكذلك جميعُ المعاني المنهيِّ عنها والمأمورِ بها، من الكِبْرِ والعُجبِ وحُبِّ السُّمْعةِ والإدلالِ، وقَصْدِ الفساد، وإرادةِ العنادِ ونحوِه من المَنْهياتِ، وحُبِّ المؤمنين، وبُغْضِ الكافرين، وتعظيم رَبِّ العالمين والأنبياءِ والمرسلين، وقَصْدِ نَفْعِ الإخوان وإرادةِ البُعْدِ عن حُرُماتِ الرحمٰن، وغيرِ ذلك من المأمورات، فكُلُّ مَنْ خطَر بباله معنى من هذه المعاني، ثم غَفَلَ عنها، كان في حُكْمِ الشرعِ منْ أهلِ ذلك المعنى حتى يُلابِسَ ضِدَّه، فهذه قاعدةٌ

---

(١) انظر «جامع العلوم والحِكَم» ١/ ٨٣ لابن رجب حيث قال: وأمَّا إنْ كان أصلُ العملِ لله، ثم طرأتْ عليه نِيَّةُ الرِّياءِ، فإنْ كان خاطراً ودفَعَه، فلا يضرُّ بغيرِ خلافٍ، وإن استرسل معه، فهل يُحْبَطُ به عملُه أم لا يضرُّهُ ذلك ويُجازى على أصلِ نِيَّته؟ في ذلك اختلافٌ بين العلماءِ من السلفِ قد حكاه الإمامُ أحمدُ وابنُ جريرٍ الطبري، ورجَّحا أنَّ عملَه لا يبطلُ بذلك، وأنه يُجازى بنِيَّته الأولى، وهو مرويٌّ عن الحسن البصريِّ وغيره. وذكر ابن جريرٍ أنَّ هذا الاختلافَ إنَّما هو في عملٍ يرتبطُ آخرُه بأولِه، كالصلاةِ والصيام والحجِّ، فأما ما لا ارتباط فيه كالقراءةِ والذِّكرِ وإنفاقِ المالِ ونَشرِ العِلْمِ، فإنَّه ينقطعُ بنِيَّةِ الرِّياء الطارئةِ عليه، ويحتاجُ إلى تجديدِ نِيَّة.

في هذه الفروقِ مُجْمَعٌ عليها، والحُكْمِياتُ أبداً في هذا الباب فَرْعُ الفعليات. وهٰهُنا خَمْسُ مَسائلَ:

المسألةُ الأولى: مَنْ خَرِسَ لسانُه عند الموتِ، فذهب عقلُه، فلم ينطِقْ بالشهادةِ عند الموت، ولا أَحْضَرَ الإيمانَ بقلبهِ، وماتَ على تلك الحالِ، مات مُؤمناً، ولا يَضُرُّه عدمُ الإيمانِ الفِعليِّ عند الموت، كما أنَّ الكافرَ إذا حضَرَتْهُ الوفاةُ أَخْرَسَ ذاهبَ العقلِ، عاجزاً عن الكُفْرِ في تلك الحال، لعدمِ صلاحيَّتِه له، لا ينفعُه ذلك، وحُكْمُه عند الله حُكْمُ الذين
٨٥/ب استَحْضَروا الكُفْرَ/ في تلك الحال بالفعلِ، فالمُعْتَبَرُ ما تقدَّم من كُفْرٍ وإيمانٍ، ولا يَضُرُّ العَدَمُ في المَعْنى عند الموت[1].

المسألة الثانية: إذا سَها عن السُّجودِ في الأولى، والركوعِ في الثانية، لا يَنْضافُ سجودُ الثانيةِ لركوعِ الأولى، إلَّا أن يقصدَ به إضافتَه للأُولى ولا تكفيه النيةُ الفِعليةُ المُقارِنةُ لأولِ الصلاةِ بسببِ أنَّ النيةَ الحُكْمِيَّةَ هي فَرْعُ الفعليةِ على حَسْبِ ما كانت عليه، والنيةُ الفعليةُ الأولى إنَّما تناولت الفِعْلَ الشَّرْعيَّ لا بوَصْفِ كونهِ مُرقَّعاً، بل على جاري العادةِ في الأكثر، فهذه الصلاةُ المُرَقَّعَةُ الخارجةُ عن نَمَطِ العادةِ لا تتناولُها النيةُ الحُكْمِيَّةُ، لأنها فَرْعُ الفِعلية، والفعليةُ لم تتناولْها، فكذلك فَرْعُها الحُكْميةُ لا تتناولُ إلّا الصلاةَ المرتَّبَةَ العاديةَ لا الصلاةَ المرقَّعةَ بغيرِ نيَّة فعليةٍ ولا حُكْمِيَّةٍ، فاحتاجت إلى نِيَّةٍ مُجَدِّدةٍ للترقيع، ولأنَّ المُرقَّعَة المتروكَ ركوعُها وسجودُها حتى ينضافَ إليها سجودٌ من ركعةٍ أُخرى غيرُ مشروعةٍ إجماعاً، وغيرُ المشروع قُرْبةً لا يُنْوىٰ شَرْعاً، فليس فيها نِيَّةٌ فِعليةٌ قطعاً، وليس لها نِيَّةٌ حُكْمِيَّةٌ قَطعاً، لأنَّ الشرعَ إنَّما يحكُمُ

(١) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «إكمال المعلم» ١/ ٢٥٣ للقاضي عياض في تفسير قوله ﷺ: «مَنْ مات وهو يعلمُ أنه لا إله إلّا الله دخل الجنَّة».

باستصحابِ ما تقدَّمَ من النية، فإذا لم تتقدَّم نِيَّةٌ شرعيةٌ لا يَحْكُمُ الشرعُ باستصحابِها قَطْعاً، فهٰذه المرقَّعةُ خاليةٌ من النيةِ قطعاً، فتحتاجُ إلى نيةٍ إجماعاً، لأنه لا بُدَّ للصلاةِ من النيةِ إجماعاً، وهذا تقريرٌ ظاهِرٌ قَطْعيٌّ، فيُعْتَمدُ عليه أَوْلى من الاعتمادِ على الأمورِ الضعيفةِ التي يذكرُها بعض الفقهاء.

المسألةُ الثالثة: إذا نَسِيَ سَجْدةً من الأُولى، ثم ذكرَ في آخرِ صلاتِه، فإنه يقومُ إلى ركعةٍ خامسةٍ يجعلُها عِوَضَ الأولى، ولا بُدَّ لهذه الركعةِ الخامسةِ من نيَّةٍ مُجَدَّدةٍ، بأنَّها عِوَضٌ من الأولى، وإلّا فلا تكون عِوَضاً عن الأولى بالنيةِ المتقدِّمة أوَّلَ الصلاة، لأنها لم تتناوَلْ إلّا الصلاةَ العاديةَ، أمَّا المرقَّعاتِ فلا، وكذلك الحُكْمِيَّةُ التي هي فَرْعُها، فلا بُدَّ من نيةٍ جَديدةٍ، لأنَّ كُلَّ جزءٍ من أجزاءِ الصلاةِ لا بُدَّ فيه من نِيَّةٍ فعليةٍ أو حُكْمِيَّةٍ، فمتى عَرا جزءٌ من أجزاءِ الصلاةِ عنها، بطلَت الصلاةُ ما لم تُسْتَدْركْ بالنيةِ عن قُرْب.

المسألة الرابعة: قال مالكٌ رضي الله عنه في «المُدَوَّنة»[1]: مَنْ بَقِيَتْ رِجْلاهُ مِن وُضوئه، فخاضَ بهما نَهَراً، فدلَكَهُما فيه بيدَيْه، ولم يَنْوِ بهما تَمامَ وُضوئهِ، لم يُجْزِهِ حتى يَنْوِيَه.

٨٦/أ قلتُ: وسَبَبُ/ ذلك: أنَّ النيةَ الفعليةَ الأُولى لم تتناوَلْ إلّا الوضوءَ العاديَّ، فإنَّ الإنسانَ أوَّلَ العبادةِ أو الوضوءِ لا يُقْدِمُ على تَرْقيعِ صلاته، ولا تَرقيعِ وضوئِه، بل إنَّما يقصدُ العبادةَ التي لا ترقيعَ فيها، فالمُرقَّعةُ لم تتناولها الفعلية، والنيةُ الحُكْميةُ هي فَرْعُها، فلا تتناولُ المرقَّعةَ ولا المُفرَّقَةَ، فبقي جزءُ العبادةِ بغيرِ نيّةٍ مطلقاً، فتبطلُ العبادة لعَدَمِ شَرْطِها،

---

(١) انظر «المدوَّنة» ١/ ٣٢.

فلأَجلِ هذه القاعدةِ احتاجَ الترقيعُ أَبداً إلى النيةِ الفِعلية تُجَدَّدُ له، فمتى وقعَ بغيرِ نيَّةٍ تُجَدَّدُ له، بقيَ جُزءُ العبادةِ بغيرِ نيةٍ، فتبطلُ العبادةُ لاشتراطِ النيةِ في كُلِّ أجزائِها، فِعْليةٍ أو حُكْمِية.

المسألةُ الخامسة: رَفْضُ النيةِ في أثناءِ العباداتِ فيه قولان: هل يُؤثِّرُ أَمْ لا؟ فإن قُلْنا بعَدمِ التأثيرِ فلا كلامَ، وإن قُلنا: يؤثِّرُ، فوَجْهُه: أنَّ هذه النيةَ التي حصلَ بها الرفعُ[1]، وهي العزمُ على تَرْكِ العبادةِ لو قارنتَ النيةَ الفعلية الكائنةَ أوَّلَ العبادةِ، لضادَدَتها ونافَتْها، فإنَّ العَزْمَ على الفعلِ، والعَزْمَ على تَرْكهِ مُتضادّان، وما ضادَّ الفِعليةَ [ضادَّ] الحُكْمِيَّة التي هي فَرْعُها بطريقِ الأَوْلى، فظهر بهذه الفروعِ الفَرْقُ بين المعاني الفِعليةِ والحُكْمِيـة، وأنَّ الحُكْمِيَّـاتِ أَبـداً فُـروعُ الفعليـات، وأنَّ الفِعْليّـاتِ والحُكْمِيـات، إنَّمـا تتنـاولُ العبـاداتِ العـادِيَّـاتِ دُونَ الطـارئـات، وأنَّ التلفيقاتِ تحتاجُ إلى نيَّةٍ جديدةٍ أبداً لعَدَمِها فيها، وهو المطلوب[2].

---

(١) وفي المطبوع: الرفض، وكلاهما صواب.

(٢) علق ابن الشاط على الفرق الرابع والثلاثين بقوله: ما قاله فيه صحيحٌ، غَيْرَ أنه في المسائلِ الثانيةِ والثالثةِ والرابعةِ لقائلٍ أنْ يقولَ: إنَّ من نوى الصلاةَ، فإنَّ نيتَه تتضمَّنُ إصلاحَها إن احتاجَت إليه، لكني لا أذكرُه الآن مِنْ قَولِ الفقهاءِ، والصحيحُ ما قاله في ذلك والله تعالى أعلم.

الفرقُ الخامس والثلاثون

بين قاعدةِ الأسبابِ الفعلية، وقاعدة الأسباب القولية

فالأسبابُ الفِعْليةُ كالاحتطابِ والاحتشاشِ والاصطيادِ، والأسبابُ القوليةُ كالبيع والهِبَةِ والصَّدَقةِ والقِراضِ، وما هو في الشرعِ من الأقوالِ سَبَبُ انتقالِ المِلْكِ، وافترقت هاتان القاعدتان من وجوهٍ تظهَرُ بذِكْرِ مسائلِها، ولنذكُر من ذلك خَمْسَ مسائل:

المسألةُ الأولى: الأسبابُ الفِعليةُ تصحُّ من المحجورِ عليه دُونَ القولية، فلو صادَ مَلَكَ الصيدَ، أو احتَشَّ مَلَكَ الحشيشَ، او احتطبَ مَلَكَ الحَطَبَ، أو استقى ماءً مَلَكَه وترتَّبَ له المِلْكُ على هذه الأسباب، بخلافِ ما لو اشترى، أو قَبِلَ الهِبَةَ، أو الصدقةَ، أو قارضَ، أو غَيْرَ ذلك من الأسبابِ القوليةِ، لا يترتَّبُ له عليها مِلْكٌ بسببِ أنَّ الأسبابَ الفعليةَ غالبُها خَيْرٌ مَحْضٌ من غيرِ خسارةٍ ولا غُبْنٍ ولا ضَرَرٍ، فلا أثرَ لسَفَهِهِ فيها، فجعَلَها الشرعُ مُعْتبرةً في حَقِّه تحصيلاً للمصالحِ بتلك الأسباب، فإنها لا تقعُ إلَّا نافعةً مُفيدةً غالباً، وأمَّا القوليةُ، فإنَّها موضعُ المُماكسةِ والمُغابنةِ والمغالبة،/ ولا بُدَّ فيها من آخَر ينازعُه ويُجاذبُه [إلى الغَبْنِ، وضَعْفُ عَقْلِه في ذلك يُخْشى عليه منه ضَياعُ مصلحتِه عليه][1]، فلم يَعْتبِرْها الشرعُ منه لعَدَمِ تعيُّنِ مصلحتِها بخلافِ الفعلية[2]. ٨٦/ب

المسألةُ الثانية: لو وَطِىءَ المحجورُ عليه أَمَتَه، صارت بذلك أُمَّ وَلدٍ، وهو سَبَبٌ فِعْليٌّ، يقتضي العِتْقَ، ولو أَعتقَ عَبْدَه لم يَنْفُذْ عِتْقُه مع

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

(٢) انظر «التهذيب» ٤/ ١٣٩ للإمام البغوي «فَصْلٌ في تَصرُّفات السفيه» من كتاب الحَجْر.

عُلُوِّ منزلةِ العِتْقِ عند صاحبِ الشرعِ، لا سيَّما المُنَجَّزُ. والفرقُ بين هذا السببِ الفعليِّ وهذا السببِ القوليِّ، أنَّ نَفْسَه تدعوه إلى وَطْءِ أَمَتِه، فلو مَنَعْناه منها، لأدَّى ذلك إلى وُقوعِه في الزنى، أو يطؤها وهي مُحرَّمةٌ عليه، فيقع في عذابِ الله تعالى، ولا داعيةَ تدعوه لعِتْقِ عَبْدِه أو أَمَته من جهة الطبعِ، فإذا قُلْنا له: ليس لك ذلك، لا يلزَمُ من ذلك مَحذورٌ، وإذا جَوَّزْنا له الوَطْءَ، وجَبَ أن يُقْضىٰ باستحقاقِ الأَمَةِ للعِتْقِ عند موتِ سَيِّدِها، لأنَّ الوَطْءَ سَبَبٌ تـامٌّ للعِتْقِ عند موتِ السيِّد، وقد أبَحْنا له الإقـدامَ عليه، والسببُ التامُّ إذا أُذِنَ فيه مِنْ قِبَلِ صاحبِ الشرعِ، وجَبَ أن يترتَّبَ عليه مُسَبَّبُه، لأنَّ وُجودَ السببِ المأذونِ فيـه دونَ المُسَبَّبِ خلافُ القواعدِ، والسببُ القَوْليُّ لم يأذَنْ فيه صاحبُ الشرعِ، فكان كالمعدومِ، لأنَّ المعدومَ شَرْعاً كالمعدومِ حِسَّاً، والسببُ المعدمُ لا يترتَّبُ عليه أَثَرُه.

المسألةُ الثالثة: اختلفَ العلماءُ: هل الأسبابُ الفِعليةُ أَقْوى أَم القوليةُ؟ فقيل: الفعليةُ أَقْوى، لنفوذِها من المحجورِ عليه ومِنْ غيرِه. وقيل: القوليةُ أَقْوى، بدليلِ أنَّ العِتْقَ بالقَوْلِ يَسْتعقبُ العِتْقَ، والعِتْقَ بالوَطْءِ لا يستعقبُ العِتْقَ، والسببُ الذي يَسْتعقبُ مُسَبَّبَه أَقْوى مما لا يستعقبُه.

المسألةُ الرابعة: نصَّ أصحابُنا على أنَّ السفينةَ إذا وثَبَتْ فيها سمكةٌ في حِجْرِ إنسان، فهي له دونَ صاحبِ السفينةِ، لأنَّ حَوْزَه أخصُّ بالسمكةِ من حَوْزِ صاحبِ السفينة، لأنَّ حَوْزَ السفينةِ يشمَلُ هذا الرجلَ وغيرَه، وحَوْزُ هذا الرجلِ لا يتعدَّاه، فهو أَخَصُّ بالسمكةِ من صاحبِ السفينة، والأَخَصُّ مُقَدَّمٌ على الأعمِّ كما قُلْنا في المصلي، لا يجدُ إلّا نَجَساً وحريراً: يُصَلِّي في الحريرِ، ويُقَدَّمُ النَّجَسُ في الاجتنابِ، لأنَّه أخصُّ،

والأخَصُّ مُقَدَّمٌ على الأَعمِّ، والمُحْرِمِ لا يجدُ ما يقوتُه إلَّا مَيْتةً، أو صَيْداً، يُقَدَّمُ الصيدُ في الاجتنابِ على المَيْتةِ، لأنَّ تحريمَ الصيدِ أخَصُّ بالإحرامِ من المَيْتةِ، وتحريمُ الميتةِ يشمَلُ الحاجَّ وغيرَه، كما أنَّ تحريمَ الحريرِ يشمَلُ المُصلِّي وغيرَه، فقاعدةُ تقديمِ الأخصِّ على الأعمِّ لها نظائرُ في الشريعة.

٨٧/أ **المسألةُ الخامسة**: المِلْكُ بالإحياءِ على أَصْلِ مالكٍ رحمه الله/ أَضْعَفُ من تحصيلِ المِلْكِ بالشِّراء، لأنه إذا زال الإحياءُ عنده، بطلَ المِلْكُ، ولا يبطُلُ المِلْكُ في القوليِّ إلّا بسببٍ ناقلٍ، والإحياءُ سَبَبٌ فِعْليٌّ، فيكونُ هذا الفَرْعُ ممَّا يدلُّ على أنَّ الأسبابَ الفِعليةَ أضعفُ من القولية على قاعدةِ مالكٍ رحمه الله، أمَّا الشافعيُّ فلا يُزيلُ المِلْكَ بزوالِ الإحياءِ، فلا مقالَ معه، وكذلك يقولُ مالك: إذا توحَّشَ الصيدُ بعد حَوْزِه، أو الحمامُ بعد إيوائِه، أو النَّحْلُ بعد ضَمِّه بجَبْحِه[1]، يزولُ المِلْكُ في ذلك كُلِّه، وكذلك السمكةُ إذا انفلتَتْ في البحرِ فصادَها غيرُ صائدِها الأول[2].

---

(١) الجَبْح بفتح الجيم ويُثَلَّثُ: خَلِيَّةُ العَسَل.

(٢) انظر «الذخيرة» ٦/ ١٤٩-١٥٠ للقرافي حيث رجَّح مذهب مالكٍ، وقال: وهذا فِقهٌ حسنٌ على القواعدِ فليتأمَّل، ومذهب الشافعيِّ في بادىءِ الرأي أقوى وأظْهَر.

الفرقُ السادسُ والثلاثون

بين قاعدةِ تصرُّفه ﷺ

بالقضاءِ، وبين قاعدةِ تصرُّفِه بالفَتْوى

وهي التبليغُ، وبين قاعدةِ تصرُّفه بالإمامة(١)

اعلَمْ أنَّ رسولَ الله ﷺ هو الإمامُ الأَعظَمُ، والقاضي الأحكَمُ، والمُفْتي الأَعْلَم، فهو ﷺ إمامُ الأئمة، وقاضي القُضاة، وعالمُ العلماء، فجميعُ المناصبِ الدينيةِ فوَّضها الله تعالى إليه في رسالتهِ، وهو أَعظمُ مِنْ كُلِّ مَنْ تَولَّى مَنْصِباً منها في ذلك المنصبِ إلى يوم القيامة، فما مِنْ منصبٍ دينيٍّ إلّا وهو مُتَّصفٌ به في أعلى رُتْبةٍ، غَيْرَ أنَّ غالبَ تصرُّفهِ ﷺ بالتبليغِ، لأنَّ وَصْفَ الرسالةِ غالبٌ عليه، ثم تقعُ تصرُّفاته ﷺ؛ منها ما يكونُ بالتبليغ والفَتْوى إجماعاً، ومنها ما يُجْمِعُ الناسُ على أنه بالقضاء، ومنها ما يُجْمِعُ الناسُ على أنه بالإمامة، ومنها ما يختلفُ العلماءُ فيه لتردُّده بين رُتْبتَيْن فصاعداً، فمِنهم مَنْ يُغَلِّبُ عليه رُتْبةً، ومنهم مَنْ يُغَلِّبُ عليه أخرى.

---

(١) ذكر القرافيُّ هذا الفَرْقَ وتفريعاتهِ في كتابه «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام» ٩٩-١٢١، وأَومأ إليه في «الذخيرة» ٣/ ٤٢١، وقد نوَّه العلاّمة ابن عاشور بهذا الفَرْقِ النَّفيسِ، ونصَّ على أنَّ الإمامَ القرافيَّ هو أوَّلُ من اهتدى إلى هذا التمييزِ النافذِ بين مقاماتِ الأَفعالِ والأَقوالِ الصادرةِ عن رسولِ الله ﷺ، والتفرقةِ بين جميع تصرُّفاته. انظر «مقاصد الشريعة الإسلامية»: ١٣٧. وقد نبَّه الشيخ عبد الفتاح أبو غُدَّة في تعليقه على كتاب «الإحكام»: ٩٩ إلى أنَّ الإمام ابن القَيِّم قد استقى من الإمام القرافيِّ موادَّ هذه المسألة في جملة المسائل الفقهية والنُّكَتِ الحكمية المستفادة من غزوة حنين، انظر «زاد المعاد» ٣/ ٤٨٩-٤٩١.

ثم تصرُّفاتُه ﷺ بهذه الأوصافِ تختلفُ آثارُها في الشريعة، فكلُّ ما قاله ﷺ، أو فَعَله على سبيلِ التبليغ، كان ذلك حُكْماً عامّاً على الثَّقَلَيْن إلى يومِ القيامة، فإن كان مأموراً به، أقدَمَ عليه كلُّ أحدٍ بنفسِه، وكذلك المباحُ، وإن كان مَنْهِيّاً عنه، اجتنبه كلُّ أحدٍ بنَفْسِه، وكلُّ ما تصرَّف فيه عليه السلام بوَصْفِ الإمامةِ، لا يجوزُ لأَحدٍ أن يُقْدِمَ عليه إلّا بإذنِ الإمامِ اقتداءً به عليه السلام، لأنَّ سَبَبَ تصرُّفهِ فيه بوصفِ الإمامةِ دون التبليغِ يقتضي ذلك، وما تصرَّفَ فيه ﷺ بوَصْفِ القضاءِ لا يجوزُ لأحدٍ أن يُقْدِمَ عليه إلّا بحكمِ حاكمٍ اقتداءً به ﷺ، ولأنَّ السبب الذي لأجلهِ تصرَّف فيه ﷺ بوَصْفِ القضاءِ يقتضي ذلك. وهذه هي الفروقُ بين هذه القواعد الثلاث، ويتحقَّقُ ذلك بأَربع مسائلَ(١).

المسألةُ الأُولى: بَعْثُ الجيوشِ لقتالِ الكُفَّارِ والخوارجِ ومَنْ تَعَيَّن قتالُه، وصَرْفُ أَموالِ بيتِ المالِ في جهاتِها، وجَمْعُها من مَحالِّها، وتوليةُ القُضاةِ/ والولاةِ العامَّةَ، وقِسْمَةُ الغَنائم، وعَقْدُ العهودِ للكُفارِ ذِمَّةً وصُلْحاً، ٨٧/ب
هذا هو شأنُ الخليفةِ والإمامِ الأَعظم(٢)، فمتى فعلَ ﷺ شيئاً من ذلك،

(١) علَّق ابنُ الشاط على ما مضى من كلام القرافيِّ في هذا الفَرْقِ بقوله: لم يُجَوِّد التعريفَ بهذه المسائل، ولا أوضَحها كُلَّ الإيضاح. والقولُ الذي يوضحُها هو: أنَّ المُتصرِّفَ في الحكمِ الشرعيِّ، إما أنْ يكون تصرُّفُه فيه بتعريفهِ، وإمَّا أنْ يكون بتنفيذه. فإنْ كان تصرُّفه فيه بتعريفهِ، فذلك هو الرسولُ إن كان هو المُبلِّغَ عن الله تعالى، وتصرُّفه هو الرسالةُ، وإلا فهو المُفتي، وتصرُّفه هو الفَتْوى، وإن كان تصرُّفه فيه بتنفيذِه، فإمَّا أن يكونَ تنفيذُه ذلك بفَصْلٍ وقضاءٍ وإبرامٍ وإمضاءٍ، وإما أنْ لا يكونَ كذلك، فإن لم يكن كذلك، فذلك هو الإمامُ، وتصرُّفه هو الإمامة، وإن كان كذلك، فذلك هو القاضي، وتصرُّفه هو القَضاء.

(٢) انظر «الأحكام السلطانية»: ٥١ للماوردي، وقد توسَّع القرافيُّ في تحقيق هذه المسألةِ في كتابه «الإحكام»: ١٠٥.

عَلِمْنا أنَّه تصرَّفَ فيه ﷺ بطريقِ الإمامةِ دونَ غيرِها، ومتى فَصَلَ ﷺ بين اثنين في دَعاوىٰ الأموالِ، أو أحكامِ الأبدانِ ونحوِها بالبيناتِ، أو الأَيْمانِ والنُّكولاتِ ونحوِها، فيُعْلَمُ أنه ﷺ، إنَّما تصرَّفَ في ذلك بالقضاءِ دون الإمامةِ العامةِ وغيرِها، لأنَّ هذا هو شأنُ القَضاءِ والقُضاة. وكُلُّ ما تصرَّفَ فيه ﷺ في العباداتِ بقولهِ، أو بفِعْلِه، أو أجابَ به سؤالَ سائلٍ عن أمرٍ دينيٍّ، فأجابه فيه، فهذا تصرُّفٌ بالفَتْوى والتبليغِ، فهذه المواطنُ لا خفاءَ فيها، وأَمَّا مواضع الخفاء والتردد ففي بقية المسائل(١).

المسألةُ الثانية: قولُه ﷺ: «مَنْ أَحيا أَرْضاً مَيْتة، فهي له»(٢).

اختلف العلماءُ رضيَ الله عنهم في هذا القولِ: هل تصرَّفَ بالفَتْوى، فيجوزُ لكُلِّ أحدٍ أنْ يُحْيِي، أذِنَ الإمامُ في ذلك الإحياءِ أمْ لا؟ وهو مذهبُ مالكٍ والشافعي رضي الله عنهما(٣)، أو هو تصرُّفٌ منه عليه

---

(١) علَّق ابن الشاط على المسألةُ الأُولى بقوله: التقسيمُ الذي ذكَرْتُه قد أَتى على ما ذكَره فيها، مع أنَّ ذِكْرَه يعطي ذلك المعنى، لكن ما ذكرتُه من التقسيمِ أمسُّ بالتحريرِ وأَقربُ إلى الإيضاح.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود (٣٠٧٣)، والترمذي (١٣٧٨) وتمامهُ: «وليس لعِرْقٍ ظالمٍ حقٌّ» من حديثِ هشام بن عروةَ عن أبيه، عن سعيد بن زيد مرفوعاً، قال الترمذي: وقد رواه بعضُهم عن هشام، عن أبيه عن النبي ﷺ مرسلاً.
وأخرجه يحيى بن آدم في كتاب «الخراج»: ٨٤، وصحَّحه العلاّمة أحمد شاكر، واحتجَّ له بغير واحدةٍ من الطرق، من أمثلِها ما أخرجه أبو يوسف في كتاب «الخراج»: ٦٤ من حديث هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة، قال أحمد شاكر: وهذا إسنادٌ صحيحٌ غايةٌ في الصحة، فإنَّ أبا يوسف من ثقات المسلمين، وثَّقه النسائي وابن حبَّان. ثم أطال رحمه الله في الاحتجاج للحديث، وانظر لتمام تخريجه «نصب الراية» ٤/ ١٧٠ للزيلعيّ، و«الهداية لتخريج أحاديث البداية» ٨/ ١٧٩ للغُماري.

(٣) انظر «التهذيب» ٤/ ٤٨٩ للبغوي، و«الذخيرة» ٦/ ١٤٩ للقرافيِّ.

السلام بالإمامة، فلا يجوزُ لأحدٍ أنْ يُحْيِيَ إلَّا بإذنِ الإمامِ، وهو مذهبُ أَبي حنيفةَ رحمه الله[1]؟ وأما تَفْرِقةُ مالكٍ بينَ ما قَرُبَ من العِمارةِ، فلا يُحْيا إلّا بإذنِ الإمام، وبين ما بَعُدَ، فيجوزُ بغيرِ إِذْنهِ، فليس من هذا الذي نحنُ فيه، بل من قاعدةٍ أخرى وهي: أنَّ ما قَرُبَ من العُمْرانِ يؤدِّي إلى التشاجُرِ والفتَنِ وإدخالِ الضَّرر، فلا بُدَّ فيه مِنْ نَظَرِ الأئمةِ دَفْعاً لذلك المُتوقَّع كما تقدَّم[2]، وما بَعُدَ من ذلك لا يُتوقَّعُ فيه شيءٌ من ذلك،

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ٢/٥٥٨ حيث احتجَّ الإمام القاريُّ لمذهبِ أبي حنيفة بحديث معاذٍ مرفوعاً: «ليس للمرءِ إلّا ما طابَتْ نفسُ إمامِه به» وعزاه للطبراني، وضعَّفه الزيلعيُّ في «نصب الراية» ٤/ ٢٩٠، انتهى.
وأما أَبو يوسف ومحمد بن الحسن فقد قالا بقولِ مالكٍ والشافعيِّ، وقد قال أبو يوسف في «الخراج»: ٦٤ في تفسيرِ مذهبِ أَبي حنيفةَ: حُجَّتُه في ذلك أن يقول: الإحياءُ لا يكون إلّا بإِذْنِ الإمام؛ أَرأَيْتَ رجليْن أَراد كلُّ واحدٍ منهما أن يختار موضعاً واحداً، وكلُّ واحدٍ منهما منع صاحبَه أيُّهما أحقُّ به؟. . . ، فإنَّما جعل أبو حنيفة إذْنَ الإمام في ذلك هٰهنا فَصْلاً بين الناسِ، فإذا أَذِنَ الإمامُ في ذلك لإنسانٍ كان له أن يُحْيِيَها، وكان ذلك الإِذْنُ جائزاً مستقيماً، وإذا منع الإمامُ أحداً كان ذلك المَنْعُ جائزاً، ولم يكن بين الناسِ التشَّاحُّ في الموضعِ الواحدِ، ولا الضِّرارُ فيه مع إذْنِ الإمام ومَنْعِه. وليس ما قال أبو حنيفةَ يردُّ الأَثَرَ، إنَّما ردُّ الأثرِ أن يقول: وإنْ أحياها بإذْنِ الإمام فليست له، فأمَّا مَنْ يقول: هي له، فهذا اتِّباعُ الأَثرِ ولكن بإذنِ الإمام، ليكونَ إذْنُه فَصْلاً فيما بينهم من خصوماتِهم وإضرارِ بعضِهم ببعضٍ.
قال أبو يوسف: أمَّا أنا فأَرى إذا لم يكن فيه ضَرَرٌ على أحدٍ، ولا لأحدٍ فيه خصومةٌ، أنَّ إذْنَ رسولِ الله ﷺ جائزٌ إلى يوم القيامة، فإذا جاءَ الضَّرَرُ فهو على الحديث: «وليس لعِرْقٍ ظالمٍ حقٌّ» انتهى كلامُه، وقد نقلتُه على ما فيه من طولٍ لنفاسته وإيمائهِ إلى أنَّ اختلافَ الفقهاء إنَّما هو في الأغلبِ اختلافٌ في المدارك وطرائق التفقه، لا أنَّهم قصدوا إلى مَحْضِ المخالفةِ.
(٢) عبارةُ القرافيِّ في «الإحكام»: ١١١: إنَّ إحياءَ ما قَرُبَ يحتاجُ إلى النظرِ في تحريرِحريمِ البلد، فهو كتحريرِ الإعسارِ في فَسْخِ النكاح، وكلُّ ما يَحتاجُ لنظرٍ وتحريرٍ فلا بُدَّ فيه من الحكَّام.

فيجوز. ومذهبُ مالكٍ والشافعيِّ في الإحياءِ أرجَحُ، لأنَّ الغالبَ في تصرُّفِهِ ﷺ الفُتيا والتبليغُ، والقاعدةُ: أنَّ الدائرَ بين الغالبِ والنادر، إضافتُه إلى الغالبِ أَوْلى[(١)].

المسألةُ الثالثة: قولُه ﷺ لهندِ بنتِ عُتْبَةَ، امرأةِ أبي سفيان لما قالت له ﷺ: إنَّ أبا سفيان رجلٌ شَحيحٌ؛ لا يُعطيني وولدي ما يَكفيني. فقال لها عليه السلام: «خُذي لك ولولدِك ما يَكفيكِ بالمعروف»[(٢)].

اختلف العلماءُ في هذه المسألة، وهذا التصرُّفِ منه عليه السلام: هل هو بطريقِ الفَتْوى، فيجوزُ لكُلِّ مَنْ ظَفِرَ بحَقِّه أو بجِنْسه أن يأخُذَه بغيرِ عِلْمِ خَصْمِهِ به؛ مشهورُ مذهبِ مالكٍ خِلافُه، بل هو مذهبُ الشافعيِّ[(٣)]، أو هو تصرُّفٌ بالقَضاءِ، فلا يجوزُ لأَحدٍ أنْ يأخُذَ جِنْسَ حَقِّه، أو حَقَّه إذا

---

(١) علَّق ابن الشاط على المسألةِ الثانية بقوله: ما قاله فيها ظاهرٌ، وما رجَّحَ به مذهبَ مالكٍ والشافعيِّ راجحٌ والله تعالى أعلم. وما قاله بَعْدُ إلى آخرِ الفَرْقِ صحيحٌ ظاهرٌ، والله أعلم.

(٢) أخرجه البخاري (٢٢١١)، (٥٣٦٤)، ومسلم (١٧١٤)، والنسائي ٨/ ٢٤٦، وصحَّحه ابن حبَّان (٤٢٥٥) وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) انظر «الذخيرة» ٣/ ٤٢١-٤٢٢ للقرافي، و«إغاثة اللهفان» ٢/ ٧٥ لابن القَيِّم حيث بسط القول في مسألة الظَّفرِ، واستوفى خَمْسةَ أقوالِ الفقهاءِ في هذه المسألة، واختار أنه إن كان سبب الحقِّ ظاهراً، كالنكاح، والقرابة، وحقِّ الضيف، جاز للمُستحقِّ الأَخْذُ بقَدْرِ حَقِّه، كما أذِنَ فيه النبيُّ ﷺ لهند أن تأخذَ من مالِ أبي سفيان ما يكفيها ويكفي بَنيها، . . . ، وإنْ كان سببُ الحقِّ خَفِيّاً، بحيثُ يُتَّهَمُ بالأَخْذِ، ويُنْسبُ إلى الخيانةِ ظاهراً، لم يكن له الأَخْذُ وتعريضُ نَفْسِه للتهمةِ والخيانة، وإنْ كان في الباطنِ آخذاً حقَّه، كما أنه ليس له أن يتعرَّضَ للتهمةِ التي تُسَلِّطُ الناسَ على عِرْضِه، وإن ادَّعى أنه مُحِقٌّ غيرُ مُتَّهم. وهذا القولُ أصحُّ الأقوالِ وأسدُّها، وأَوْفَقُها لقواعدِ الشريعةِ وأُصولِها، وبه تجتمع الأَحاديث.

تعذَّرَ أخْذُه من الغريمِ إلّا بقضاءِ قاضٍ، حكى الخَطَّابيُّ[1] القولين عن العلماء[2]. في هذا الحديثِ حُجَّةُ مَنْ قال: إنَّه بالقضاء، أَنَّها دَعوى في مالٍ على مُعَيَّنٍ، فلا يدخلُه إلّا القضاءُ، لأنَّ الفَتاوى شأنُها العُمومُ، وحُجَّةُ القولِ بأنَّها فَتْوى ما رُوِي/ أنَّ أبا سفيانَ كان بالمدينة، والقضاءُ ٨٨/أ
على الحاضرين مِنْ غيرِ إعلامٍ ولا سماعِ حُجَّةٍ لا يجوزُ، فتعيَّنَ أنه فَتْوى، وهذا هو ظاهرُ الحديث.

المسألةُ الرابعة: قولُه ﷺ: «مَنْ قتلَ قتيلاً فله سَلَبُه»[3].

اختلفَ العلماءُ في هذا الحديثِ: هل تصرَّفَ فيه ﷺ بالإمامة، فلا يستحقُّ أَحَدٌ سَلَبَ المقتولِ إلّا أَن يقولَ الإمامُ ذلك، وهو مذهبُ مالكٍ، فخالفَ أَصْلَه فيما قاله في الإِحياء[4]، وهو أنَّ غالبَ تصرُّفه ﷺ بالفَتْوى، فينبغي أن يُحْمَلَ على الفُتْيا عَمَلاً بالغالب، وسببُ مخالفتِه لأَصْلهِ أمور:

منها أنَّ الغنيمةَ أَصلُها أن تكونَ للغانمين لقولهِ عز وجل: ﴿ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الأنفال: ٤١] وإخراجُ السَّلَبِ من ذلك خلافُ هذا الظاهر[5].

---

(١) إمامُ الشافعية في زمانه، أبو سليمان حَمْدُ بن محمد الخطابيُّ البُسْتي، صاحبُ التصانيف النافعة المباركة، وأجلُّها «معالم السنن» و«أعلام الحديث»، و«غريب الحديث» و«شأن الدعاء» وغيرها، مات سنة (٣٨٨هـ)، له ترجمة في «وفيات الأعيان» ٢/ ٢١٤، و«سير أعلام النبلاء» ١٧/ ٢٣، و«طبقات السبكي» ٣/ ٢٨٢.

(٢) «معالم السنن» ٤/ ١٥٠ والذي حكاه الخطَّابي هو القضاءُ على الغائب فقط.

(٣) أخرجه البخاري (٣١٤٢)، ومسلم (١٧٥١) وغيرهما من حديث أَبي قتادة، وصحَّحه ابنُ حبان (٤٨٠٥) وفيه تمامُ تخريجه.

(٤) يعني إحياء الموات كما مرَّ سابقاً.

(٥) قال القرافيُّ في «الإحكام»: ١١٨: فالآيةُ تقتضي أنَّ السَّلَبَ فيه الخُمُسُ لله عزَّ وجلَّ، وبقيَّتُه للغانمين، والآيةُ متواترة والحديثُ آحاد، والمتواترُ مُقَدَّمٌ على =

ومنها: أنَّ ذلك رُبما أفسدَ الإخلاصَ عند المجاهدين، فيقاتلون لهذا السَّلَبِ دُونَ نَصْرِ كَلمةِ الإسلام.

ومن ذلك: أنه يُؤدِّي إلى أنْ يُقْبلَ على قَتْلِ مَنْ له سَلَبٌ دون غيرِه، فيقعُ التخاذلُ في الجيش، وربما كان قليلُ السَّلَبِ أَشدَّ نكايةً على المسلمين، فلأَجْلِ هذه الأسبابِ تُرِكَ هذا الأصلُ[1]، وعلى هذا القانونِ وهذه الفُروق يتخرَّجُ ما يَرِدُ عليك من هذا الباب من تصرُّفاته ﷺ، فتأمَّلْ ذلك فهو من الأصولِ الشرعية[2].

= الآحاد. كذا قال، وتُعقِّبَ بأنَّ الحديث خاصٌّ فيُخَصُّ به عمومُ الآية وإنْ كان خَبَرَ واحد.

(١) عبارةُ القرافي في «الإحكام»: ١١٨: إنَّ إباحةَ هذا تُفْضي إلى فسادِ النِّياتِ، وأن يحمِلَ الإنسانُ بنَفْسِه على قِرْنِه من الكفَّارِ لما يَرى عليه من السَّلَب، فربما قتله الكافرُ وهو غيرُ مخلصٍ في قتالِه، فيدخل النارَ، فتذهبُ النَّفْسُ والدين. وهذه مَزَلَّةٌ عظيمةٌ تقتضي أن يُتْركَ لأجْلها الحديثُ، لأن الآحادَ قد تُتْرَكُ للقواعدِ، لا سيَّما والحديثُ لم يُتْرَك، وإنَّما حملناه على حالةٍ وهو أن يُجْعَلَ من بابِ التصرُّفِ بالإمامة، فإذا قاله الإمامُ صحَّ. انتهى.

وقد رجَّح ابن دقيق العيد مذهب الإمام مالك في هذه المسألة في «شرح عمدة الأحكام» ٢/ ٣٠٧.

(٢) وأمرٌ رابعٌ ذكره القرافيُّ في «الإحكام»: ١١٩ وهو الاستدلالُ على صَرْفِهِ للتصرُّف بالإمامة. وذلك أنَّ هذا القول منه ﷺ يتبادر للذهنِ منه أنَّه إنَّما قاله ﷺ لأن تلك الحالةَ كانت تقتضي ذلك ترغيباً في القتال، فلذلك نقول: متى رأى الإمامُ ذلك مصلحةً قاله، ومتى لا تكونُ المصلحةُ تقتضي ذلك لا يقوله، ولا نعني بكَوْنِهِ تصرُّفاً بالإمامةِ إلَّا هذا القَدْر.

الفرقُ السابعُ والثلاثون

بين قاعدةِ تعليقِ المُسبَّباتِ على المشيئةِ

وقاعدةِ تعليقِ سَببيَّةِ الأسبابِ على المشيئة

فالأَولُ عندنا غيرُ قادح، ولا يؤثِّرُ إلَّا في اليمينِ بالله تعالى دُونَ الطلاقِ والعَتاقِ وغيرِهما، وعند الشافعيِّ رضي الله عنه هو مؤثِّرٌ في الجميع، وفَرَّقَ بين قوله: أنتِ طالقٌ إنْ دخلتِ الدارَ إن شاءَ الله، ويُعيدُ الاستثناءَ على الدخول، فلا يلزَمُ الطلاق، أو على الطلاق فيلزَم، وإذا قال: إنْ كَلَّمْتِ زيداً، فعليَّ الحجُّ إلى بيتِ الله الحرامِ إن شاءَ الله، فلا يلزَمُه شيءٌ إن أعادَ الاستثناءَ على كلامِ زيد، ويلزَمُ إنْ أعادَه على الحجِّ. وبَسْطُ ذلك قد تقدَّمَ في الفَرْقِ بين الشرطِ اللغويِّ وغَيْرِه من الشروط[1]، فيُطالع من هنالك مبسوطاً مستوفىً محرَّراً في غاية البيان والجَوْدة، فلا حاجةَ إلى التطويلِ بإعادتهِ.

---

(١) تقدَّم في الفرقِ الثالث.

الفرقُ الثامنُ والثلاثون

بين قاعدة النهيِ الخاص، وبينَ قاعدةِ النهيِ العام

هذان النَّهيانِ على هذا التفسيرِ ينقسمان ثلاثةَ أقسام:

القسمُ الأول: أن يتضادا ويتنافيا كقولهِ: لا تقتلوا بني تميم، لا تُبْقوا مِن رجالِهم أحداً حياً، فحُكْمُ هذا القسمِ أن يُقَدَّمَ الخاصُّ على العام، ويُبْنىٰ العامُّ عليه، فيُقْتَلُ رجالُهم دون غيرِهم على القاعدةِ في تقديمِ
٨٨/ب الخاصِّ على العامِّ في النصوص المتعارضة وغيرها/ من الأدلة.

القسمُ الثاني: أن لا يتضادا، ولا يكونَ لأحدِهما مناسبةٌ يَختَصُّ بها دونَ الآخرِ، كقولهِ تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام:١٥١]، لا تقتلوا الرجالَ، فهذان من قاعدةِ ذِكْرِ بعضِ العامِّ. الصحيحُ عند العلماء: أنه لا يُخَصِّصُه، كان نَهْياً أو أمراً أو خبراً، فإنَّ جُزءَ الشيءِ لا يُنافيه، وقيل على الشذوذ: إنّه يُخَصِّصُه من طريقِ المفهوم، فإنَّ ذِكْرَ الرجالِ يقتضي مفهومُه قَتْلَ غيرِهم.

القسمُ الثالث: أن لا يتنافيا، ويكونَ لأحدِهما مناسبةٌ تَخُصُّه في مُتَعلَّقِه، وفيه ثلاثُ مسائل:

المسألةُ الأولى: كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة:٣]، وقولهِ تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: ٩٥]، فيُضْطرُّ المُحْرِمُ إلى أَكلِ الميتةِ، أو الصَّيد. قال مالكٌ: يأكلُ المَيْتةَ ويتركُ الصَّيْدَ، لأنَّ كِلَيْهما، وإن كان مُحَرَّماً إلَّا أنَّ تحريمَ الصيدِ له مُناسبةٌ بالإحرام، ومفسدَتُه التي اعتمدَها النَّهْيُ إنما هي في الإحرام، وأَما مفسدةُ أَكْلِ المَيْتةِ، فذلك أَمرٌ عامٌّ لا تعلُّقَ له بخصوصِ الإحرام، والمناسبُ إذا

كان لأمرٍ عامٍّ وهو كونُها مَيْتةً لا يكونُ بينَه وبينَ خُصوصِ الإحرام منافاةٌ ولا تعلُّق، والمنافي الأخَصُّ أَوْلى بالاجتناب.

ونظيرُه من العُرْفِيات: مَنْ هو عدوٌّ لقبيلتك أو مِلَّتِك، وآخَرُ عدوٌّ لك في نفسك دونْ غيرِك، فإنَّ حَذَرَك يكونُ من عدوِّك الخاصِّ بك أشدَّ، واجتنابُك له أكثَرَ، وأَلْيَقَ بك، فإنَّ تسلُّطَه عليكِ أعظَمُ، وأما عدوُّ مِلَّتِك، فإنه لا يلاحظُ خُصوصَك في عداوتِهِ، بل رُبما مالَ إليك دون أهلِ مِلَّتِك لأمرٍ يجدُه فيك دونهم، وأما عدوُّك، فلو تركَ الناسَ كلَّهم ما تركَك، وكذلك غريمٌ لا يطالبُ إلّا أَنْتَ، وغريمٌ يطالبُ جماعةً أنت منهم، تجدُ في نفسك أَلَمَك من المُطالبِ لك وحدَك أشدَّ، فكذلك هذه المفاسدُ الشرعيةُ، الخاصُّ منها يكون أَشدَّ اجتناباً.

المسألةُ الثانية: إذا لم يَجِد المُصلِّي ما يسترُه إلّا حريراً أو نَجَساً.

قال أصحابُنا: يُصلِّي في الحريرِ ويتركُ النَّجَس[1]، لأنَّ مفسدةَ النجاسةِ خاصَّةٌ بالصلاة بخلافِ مَفْسَدةِ الحرير؛ لا تعلُّقَ لها بخصوصِ الصلاةِ، ولا منافاةَ بينهما، وإن كانت المفسدةُ والمنافاةُ حاصلةً لكن لأمرٍ عامٍّ يتعلَّقُ بحقيقةِ الحريرِ، لا بخُصوصِ الصلاة.

فإن قُلْتَ: إذا كانت مفسدةُ الشيءِ تثبتُ في جميعِ الأحوال، ومفسدةُ غيرِه لا تثبتُ إلَّا في حالةٍ، دلَّ ذلك على أنَّ اعتناءَ صاحبِ الشرعِ بما تَعمُّ مفسدتُه جميعَ الأحوالِ أقوى، وأنَّ المفسدةَ أعظم، والقاعدةُ: إذا تعارضت
٨٩/أ المفسدةُ/ الدنيا، والمفسدةُ العليا فإنَّا ندفَعُ العُليا بالتزامِ الدنيا[2]، كما تُقْطَعُ اليدُ المتأكِّلة لبقاءِ النفس، لأنَّ مفسدتَها أعظمُ وأشمل، فكذلك ههنا مفسدةُ الحريرِ أعظَمُ وأشمَل، فكان اجتنابُه أَوْلى من اجتناب الجنس.

---

(١) انظر «الذخيرة» ٢/ ١١٠.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ١٣٠.

قلتُ: نُسلِّمُ أَنَّ المفسدةَ إذا كانت أعظمَ وأشمَلَ، تكونُ أَوْلى بالاجتنابِ، لكنَّ ذلك حيثُ تكونُ المفسدةُ لا تعلُّقَ لها بخصوصِ الحال، بل هي في تلك الحقائقِ من حيثُ هي هي، أما إذا كان لها تعلُّقٌ بخُصوصِ الحالِ، فنَمْنعُ تقديمَ الأعمِّ والأشملِ عليها.

المسألةُ الثالثة[١]: وقع في المَذْهبِ مسألةٌ مُشْكِلة، وهي: أنَّ مَن استأجرَ دابةً إلى بلدٍ مُعيَّنٍ، فتجاوز بها تلك البلدةَ مُتَعدِّياً، فإنَّ لربِّها تضمينَه الدابةَ، وإنْ ردَّها سالمة، والغاصبُ إذا تعدَّى بالغصبِ في الدابة وردَّها سالمةً، لا يكونُ لربِّها تضمينُه إجماعاً، وغايةُ هذا المتعدِّي أن يكونَ كالغاصب، والغاصبُ إذا ردَّ المغصوبَ لا يضمَن، فكذلك هذا المتعدِّي[٢]. ورامَ بعض الفقهاء تخريج هذه المسألة على هذه القاعدة، بأن قال: النَّهْيُ عن الغصبِ نَهْيٌ عامٌّ لا يختصُّ بحالة، ولا بعَيْنٍ دونَ عَيْن، وهٰهُنا في هذا المتعدِّي وُجِد نَهْيٌ خاصٌّ بطريقِ اللزومِ، لأنه لمَّا آجَره إلى الغايةِ المعيَّنة، وحدَّد له الغايةَ، فقد نهاه أن يُجاوِزَها، فالزائدُ على هذه الغايةِ فيه نَهْيٌ يخصُّه، ويتعلَّقُ بخصوصِ هذه الدابةِ دونَ غيرها، وبهذه الغايةِ دونَ غيرها، والقاعدةُ: أنَّ النهيَ الخاصَّ بالحالةِ المُعيَّنةِ مما هو عامٌّ، لا يتعلَّقُ بخصوصِ تلك الحالة، فهذا فَرْقٌ بين الغاصب والمُتعدِّي[٣]، فلا يلزمُ من عدم تضمينِ الغاصبِ

---

(١) انظر هذه المسألة في «الفروق الفقهية»: ١١٩ لأبي الفضل الدمشقي.

(٢) انظر «بداية المجتهد» ٧/ ٤٨٠، و«الذخيرة» ٨/ ٢٥٧، وضعَّف ابن رُشد منزعَ الإمام مالك في تشبيهه بالغَصْب.

(٣) لأبي الفضل الدمشقي مَنْزِعٌ آخَرُ في هذه المسألة حيث بنى الفرق بينهما على أن هؤلاء ليس عليهم ضمانٌ في الأصل فيما في أيديهم، وإنما هو على ما قبضوه فلم يكن لهم الخراج لسقوط الضمان، والغاصبُ ضامن فكان له الخراجُ بالضمان، فلم يكن عليه شيءٌ في الركوب، وأيضاً فإن هؤلاء خانوا بعد أن ائتمنوا فغُلِّظَ =

مع الردِّ أن لا يضمَنَ المتعدِّي مع الردِّ لقوَّةِ النهي في حقِّه، ويَرِدُ عليه أسئلة:

أحدُها: أنَّ القاعدةَ إنما هي في التعارض، ولم يقَعْ ههُنا تعارض، فلم يجتمِع نهيُ الغصبِ، ونَهْيُ التعدي، وقُدِّم أحدُهما على الآخر، بل انفرد نَهْيُ المتعدِّي وحده في هذه الصورة.

وثانيها: أنَّ النهيَ الخاصَّ هٰهُنا نَهْيُ آدميّ، والنَّهْيُ العامُّ نَهْيُ الله تعالى، فلا يُرَجَّحُ نَهْيُ الآدميِّ لخصوصِه على نَهْيِ الله تعالى مع عُمومه، بل لا اعتبارَ بنَهْيِ العبدِ أصلاً، ،إنما تنبني الشرائعُ على نَهْيِ الله تعالى وأَمْرِه.

فإنْ قُلْتَ: إذا نَهىٰ العبدُ عن الانتفاعِ بمُلْكه في غايةٍ معينة، أو في حالةٍ معينة، فإنَّ نَهْيَ الله تعالى يصحبُه في تلك الغاية، وفي تلك الحالة، فنحنُ في الحقيقةِ إنما رجَّحْنا بين نهيَيْن لله تعالى: أحدُهما خاصٌّ، والآخَرُ عام.

قلتُ: هذا كلامٌ صحيح، ولكنَّ النهيَ الذي صَحِبَ نَهْيَ العبد ههنا، هو نَهْيٌ عامٌّ، وهو نَهْيُ/ الغَصْبِ بِعَيْنِهِ، فإنَّ الله تعالى حَرَّمَ الانتفاعَ ٨٩/ب
بالأملاكِ والأَموالِ إلّا برضا أَربابها، فأيُّ حالةٍ لم يوجَدْ فيها الرضا، يكونُ ذلك النهيُ مُتحقِّقاً، فيكونُ نَهْيُ الله تعالى بعد الغايةِ هو ذلك النَّهْيَ العامَّ الذي استثنى منه حالةَ الرضا دون غيرها، وهذا هو عَيْنُ نَهْيِ الغصبِ الذي هو [النهيُ] العامُّ، وهذه صورةٌ من صُوَرِهِ، وهو المصرَّحُ به في قوله عليه السلام: «لا يحلُّ مالُ امرئٍ مُسْلِمٍ إلّا عن طِيبِ

= أمرُهم، والغاصبُ لم يكن مؤتمناً بحال. قال: وهذا قولُ شيخنا أبي بكرٍ الأَبْهريِّ. انظر «الفروق الفقهية»: ١١٩-١٢٠.

نَفْسِه»[1] فاستثنى حالةَ الطيبِ عن النَّهْي العام، وبقي ما عدا حالةَ طيبِ النفسِ مُندرجاً تحت النهيِ العام، وهو بعينهِ نَهْيُ الغصب، فظهر أَنَّ التخيُّلَ الذي قاله من تعارضِ نَهْيَيْن شرعيين باطل.

وثالثُها: إذا قِسْنا تَرْكَ الضمانِ في هذه الصورة على تَرْكِ الضمانِ في صورةِ الغصب، كان القياسُ صَحيحاً سالِماً عن المُعارض، ولو قِسْنا هنالك الحريرَ على النَّجَسِ، أو الميتة على الصيدِ، فتُرِكَ الجميعُ، أدَّى ذلك إلى هلاك المُحْرِم بالجوعِ، وبقاءِ المُصَلِّي عُرْياناً، وهذه مفسدةٌ تُعارِضنا في قياسِنا، وتمنَعُ منه، فكيف نُسوِّي بين موضعٍ لا معارضَ للقياسِ فيه، وبين موضعٍ للقياسِ فيه معارضٌ أقوى منه أو قادحٌ فيه[2]؟

(١) سبق تخريجه.

(٢) صحَّح ابن الشاط كلام القرافيِّ في الفرقِ الثامن والثلاثين إلى آخرِ الفرقِ السادس والأربعين.

الفرقُ التاسع والثلاثون

بين قاعدةِ الزواجرِ، وبين قاعدة الجوابر[1]

وهاتانِ قاعدتانِ عظيمتان. وتحريرُهما: أنَّ الزواجرَ تعتمدُ المفاسدَ، فقد يكونُ معها العصيانُ في المُكلَّفين، وقد لا يكون معها عصيان، كالصبيانِ والمجانين، فإنَّا نزجرُهم ونؤدِّبُهم، لا لعصيانِهم بل لدَرْءِ مفاسدِهم واستصلاحِهم، وكذلك البهائم.

ثم[2] هي قد تكون مُقدَّرةً كالحدود، وقد لا تكونُ كالتعازير.

وأمَّا الجوابرُ، فهي مشروعةٌ لاستدراكِ[3] المصالحِ الفائتة، والزواجرُ مشروعةٌ لدَرْءِ المفاسدِ المُتوقَّعة، ولا يُشْترطُ في حَقِّ مَنْ يتوجَّهُ في حَقِّه الجابرُ أن يكونَ آثِماً، ولذلك شُرِعَ مع العَمْد، والجهل والعِلْم، والنِّسيان والذِّكرِ، وعلى المجانين والصبيان، بخلافِ الزواجر، فإنَّ مُعْظَمَها على العُصاةِ زَجْراً لهم عن المعصية، وزَجْراً لمن يُقْدِمُ بَعْدُ على المعصية، وقد تكونُ مع عدمِ العِصيان كما تقدَّم تمثيلُه بالصبيان، وكذلك قتالُ البُغاة دَرْءاً لتفريقِ الكلمةِ مع عَدَمِ التأثيم، لأنَّهم متأوِّلون[4].

---

(١) هذا الفرقُ مستفادٌ من كلام الإمام عز الدين بن عبد السلام الذي عقد فصلاً كبيراً بعنوان «قاعدة في الجوابر والزواجر» في «القواعد الكبرى» ١/ ٢٦٣-٢٧٤، وسيأتي فرق آخر مقصورٌ على الزواجر والجوابر في فريضة الحج.

(٢) في الأصل: بل، وصوابُه من المطبوع.

(٣) في الأصل: لاستبدال، وصوابُه من المطبوع.

(٤) هذا مُقَيَّدٌ بألّا يكونوا من أهل البِدَع، قال الموفَّق في «المغني» ١٢/ ٢٥٦: والبُغاةُ إذا لم يكونوا من أهلِ البِدَعِ ليسوا بفاسقين، وإنَّما هم مخطئون في تأويلهم، ثم ذكر أنَّ أبا حنيفة فسَّقهم بمُجَرَّدِ البَغْيِ والخروجِ على الإمام.

وقد اختُلفَ في بعضِ الكفارات: هل هي زواجرُ لما فيها من مشاقِّ تحمُّلِ الأموال وغيرها، أو هي جوابرُ لأنها عِباداتٌ لا تصحُّ إلّا بنيات؟ وليس التقرُّبُ إلى الله زَجْراً بخلافِ الحُدودِ والتعزيرات، فإنها ليست قُرُباتٍ، لأنها/ ليست فِعلاً للمزجورين، بل يفعلُها الأئمةُ بهم. ٩٠/أ

ثم الجَوابرُ تَقَعُ في العباداتِ، والنفوسِ، والأعضاء، ومنافعِ الأعضاء، والجراحِ، والأموال، والمنافع.

فجوابرُ العباداتِ كالتيمُّمِ مع الوضوء.

وسجودِ السَّهْوِ للسُّنَنِ.

وجهةِ السفرِ في الصلاةِ مع الكعبة، .

وجِهَةِ العدوِّ في الخوفِ مع الكعبة إذا ألجأت الضرورةُ إلى ذلك.

وصلاةِ الجماعة لمن صلَّى وحدَه لأنه يجبرُ ما فاته من فضيلةِ الجماعة بالإعادةِ في جماعةٍ أخرى.

وأَخْذِ النقدَيْن مع دون السنِّ الواجبِ في الزكاة، أو زيادةِ السنِّ في ابن اللَّبونِ(١) مع وَصْفِ الأُنوثةِ الفائت في بنت المخاض.

والإطعامِ لمن أخَّر قضاءَ رمضانَ عن سَنَتِهِ إلى بعد شَعبان، أو لم يصُمْ لعجزِه.

والصيام والإطعام والنُّسُكِ في حَقِّ من ارتكبَ محظوراً من محظوراتِ الحج، أو الدمِ لتَرْكِ الميقاتِ، أو التلبيةِ، أو شيءٍ من واجبات الحج ما عدا الأركانَ، أو العملِ في التمتُّع، أو القِرانِ، وجَبْرُ الدمِ بصيامِ ثلاثةِ أيامٍ في الحجِّ، وسبعةٍ في غيره.

---

(١) وهو ولدُ الناقة إذا استكمل السنة الثانية ودخل في الثالثة.

وجَبْر الصيدِ في الحَرَمِ، أو الإحرام بالمِثْلِ، أو الإطعامِ، أو الصيام، أو الصيدِ المملوك بذلك لحقِّ الله تعالى بقيمته لحقِّ الآدميِّ المالك، وهو مُتْلَفٌ واحدٌ جُبِرَ ببدَلَيْن، فهو من نوادرِ المجبورات، ولم يُشْرَعْ لشَجَر الحرمِ جابرٌ خلافاً للشافعي.

واعلمْ أنَّ الصلاةَ لا تُجْبَرُ إلَّا بعَمَلٍ بَدَنيّ. ولا تُجْبَرُ الأموالُ إلَّا بالمال. ويُجْبَرُ الحجُّ والعُمْرةُ والصَّيْدُ بالبَدَنيِّ والماليّ معاً ومُفْتَرقيْن، والصومُ بالبدنيِّ بالقضاءِ وبالمالِ في الإطعام.

وأما جوابرُ المال، فالأصلُ أن يُؤْتى بعَيْنِ المالِ مع الإمكانِ، فإن أتى به كاملَ الذاتِ والصفاتِ، بَرِىءَ من عُهْدتهِ، أو ناقصَ الأوصافِ، جُبِرَ بالقيمة، لأنَّ الأوصافَ ليست مِثْليةً إلّا أن تكونَ الأوصافُ تُخِلُّ بالمقصود من تلك العَيْنِ خَللاً كثيراً، فإنه يضمَنُ الجملةَ عندنا خلافاً كثيراً، فإنه يضمَنُ الجملةَ عندنا خلافاً للشافعي، كمَنْ قطع ذَنَبَ بغلةِ القاضي ونحوِه، فإنه يتعذَّرُ بعد ذلك ركوبُها على ذوي الهَيْئات.

وكذلك ضَمَّنَه أصحابُنا المغصوبَ إذا ذبحَ الشاةَ، أو طحنَ القمحَ، أو ضرب الفضةَ دراهمَ، أو شَقَّ الخَشَبةَ ألواحاً، أو زرع الحِنْطَةَ ونَحْوَ ذلك.

وقال الشافعي: بل له أَخْذُ عَيْن ماله حيثُ وَجَده، وعند أصحابِنا: للغاصبِ مَنْعُه ممَّا وجدَه من ماله في هذه الصورة، والأولُ أَنْظَرُ وأَقْربُ للقواعد.

وأما إن جاءَ بها ناقصةَ القيمةِ في بعضِ المواطن، لم يضمَنْ، لأنَّ الفائتَ رغباتُ الناسِ، وهي غيرُ مُتَقَوَّمَةٍ في الشرع، ولا قائمةٌ بالعين. وتُجْبَرُ الأموالُ المِثْلِيَّةُ بأَمثالِها، لأنَّ المِثْلَ أَقْرَبُ إلى رَدِّ العَيْنِ الذي هو الأصلُ من القيمة، وقد خُولِفَتْ هذه القاعدةُ في صورتين: في لَبن

٩٠/ب المُصَرَّاة[١] لأَجْلِ اختلاطِ لبنِ البائعِ بلبنِ المشتري، وعدمِ تمييزِ/ المقدار، وفي مَنْ غَصَبَ ماءً في المعاطش، فإنَّ جماعةً من العلماء يُضَمِّنونه القيمةَ في محلِّ غَصْبهِ.

وأمَّا المنافعُ، فالمُحرَّمُ منها لا يُجْبَرُ احتقاراً لها كالمِزْمارِ ونحوِه، كما لم تُجْبَر النجاساتُ من الأعيانِ، واستُثْنِيَ من ذلك مَهْرُ المزنيِّ بها كُرْهاً، تَغْليباً لجانبِ المرأة، فإنها لم تَأْتِ مُحَرَّماً، والظالمُ أحقُّ أن يُحْمَلَ عليه، ولأنه كالغاصبِ لسُكْنى دارٍ[٢]. ولم يُجْبَر اللُّواطُ لأنه لم يُقَوَّمْ قَطُّ في الشرع، فأَشْبه القُبْلَةَ والعِناق.

وغَيْرُ المُحَرَّمِ، منه ما يُضْمَنُ بالعقودِ الصحيحةِ والفاسدة، والفواتِ تحتَ الأَيدي المُبْطلة.

ولا تُضْمَنُ منافعُ الحُرِّ بحَبْسِه، لأنَّ يدَه على منافعِه، فلا يُتَصَوَّرُ فَواتُها في يد غيره.

ومنافعُ الأَبضاعِ تُضْمَنُ بالعَقْدِ الصحيح والفاسد، والشُّبْهةِ والإِكراه، ولا تُجْبَرُ بالفواتِ تحتَ الأيدي العادِيَة، والفَرْقُ أنَّ قليلَ المنافع يُجْبَرُ بالقليلِ من الجابر، وكَثيرُها بكثيرِه، وضَمانُ البُضْعِ بمَهْرِ المِثْلِ، وهو

---

(١) وهي البهيمة من الأنعامِ يُحْقَنُ اللبنُ في ضَرْعِها أياماً حتى يُوهمَ ذلك أنها ذاتُ لبنٍ غزير، وهو محرَّمٌ بقوله ﷺ: «لا تُصِرُّوا الإبلَ والغَنم، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرَين بعد أن يَحْلبَها، فإنْ رَضِيَها أمسكها، وإنْ سَخِطَها ردَّها وصاعاً من تَمْرٍ» أخرجه البخاري (٢١٥٠)، ومسلم (١٥١٥) واللفظ له من حديث أبي هريرة، وصحَّحه ابن حبَّان (٤٩٧٠) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٢٦٩-٢٧٠ حيث بسط الإمام ابن عبد السلام هذه المسائل وعلَّلها، واختصرها القرافي اختصاراً غير دقيق.

يُسْتَحقُّ بمُجَرَّدِ الإيلاج، فلو جُبِرَ بالفَواتِ لوجَب ما لا يُمْكنُ ضَبْطُه فَضْلاً عن القدرةَ عليه، فإنَّ كلَّ ساعةٍ يفوتُ فيها من الإيلاجات شيءٌ كثيرٌ جدّاً، وإيجابُ مِثْلِ هذا بعيدٌ من قواعدِ الشرع.

وأما النفوسُ، فإنَّها خارجةٌ عن هذه القوانين لمصالحَ تُذْكَرُ في الجنايات.

فروعٌ ثلاثة في الزواجر:

الأول: الحنفيُّ إذا شربَ يَسيرَ النَّبيذِ، قال الشافعي: أحدُّه وأَقبلُ شهادتَه. أما حَدُّه فلدَرْءِ المَفسدةِ في التسبُّبِ لإفسادِ العقل، وأما قَبولُ شَهادته، فلأنه مُقلِّد أو مجتهدٌ، وكلاهما غيرُ عاصٍ، لأنَّ حُكْمَ الله تعالى عليهما ما أدَّى إليه الاجتهاد[1].

وقال مالك: أَحدُّه، ولا أَقْبلُ شهادتَه. أمَّا حَدُّه، فللمَفْسدةِ والمعصيةِ معاً بسببِ أنَّ إباحةَ اليسيرِ من النبيذِ على خلافِ القياسِ الجَليِّ، [والقياسُ الجَليُّ يقتضي تحريمَه قياساً على][2] الخَمرِ بجامع الإسكار، وعلى خلافِ النصوصِ الصريحةِ كقوله عليه السلام: «ما أسكَر كثيرُه فقليله حرام»[3]، وعلى خلاف القواعد، لأنَّ القواعدَ تقتضي صيانةَ العُقول، ومَنْعَ التسبُّبِ لإفسادِها، والحُكْمُ الذي يكونُ على خلافِ أحد هذه الأمورِ إذا قضى به القاضي يُنْقَضُ قَضاؤه، وما لا يُقَرُّ مع قَضاءِ القاضي

(١) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٢٩٠ حيث تعرَّض لهٰذه المسألة.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

(٣) أخرجه ابن ماجه (٣٣٩٣)، وأبو داود (٣٦٨١) وغيرهما، وحسَّنه الترمذي (١٨٦٥) من حديثِ جابر بن عبد الله، وهو في «شرح معاني الآثار» ٤/ ٢١٧، و«السنن الكبرى» ٤/ ٢١٧، وفي الباب عن علي وعائشة وابن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص وغيرهم، وقد تتبَّع هذه الطرُقَ الحافظ الزيلعي في «نصب الراية» ٤/ ٣٠١.

وتأكُّدِه بالقضاء، ولا نقِرُّه شَرْعاً مع التأكُّدِ، فأَوْلى أن لا نُقِرَّه شَرعاً مع عدم التأكُّد، وما لا يُقَرُّ شَرْعاً ليس فيه تقليدٌ ولا اجتهادٌ منقولٌ شَرعاً، ومن أتى المفسدةَ بغيرِ تقليدٍ صحيحٍ أو اجتهادٍ مُعْتبرٍ، فهو عاصٍ، فنحدُّه للمعصيةِ والمفسدةِ، ولهذه العلَّةِ لا أَقْبلُ شهادتَه لِفسْقِه حينئذٍ بالمعصية.

وأما قولُ الشافعي: التأديبُ قد يكونُ مع عدمِ المعصية، بل لأَجْلِ/ ١/٩١
المفسدةِ، كتأديبِ الصبيان والبهائم، فلا يُفيدُه في هذه المسألة، لأنا نُسلِّمُ له ذلك في التأديبِ الذي ليس بمُقَدَّر، وأما المُقَدَّرُ وهو الحدود، فلا نُسلِّمُ أنَّها قد تكونُ في غيرِ معصية.

الثاني: النباتُ المعروفُ بالحشيشةِ التي يتعاطاها أَهلُ الفُسوق، اتَّفقَ فُقهاءُ أَهلِ العصرِ على المَنْعِ منها، أَعني كثيرَها المُغَيِّبَ للعقل، واختلفوا بعد ذلك: هل الواجبُ فيها التعزيرُ أو الحدُّ على أنها مُسْكِرة، أو مُفْسِدَةٌ للعقلِ مِنْ غَيْرِ سُكْرٍ[١]؟ ونصوصُ المتحدِّثين على النبات تقتضي أنها مُسْكِرة، فإنَّهم يصفونَها بذلك في كُتُبهم[٢]، والذي يظهَرُ لي أَنها مُفْسِدَةٌ على ما أُقرِّرُه في الفرقِ بينهما بعد هذا إن شاء الله تعالى[٣].

---

(١) للإمام الزركشي (٧٩٤هـ) رسالةٌ نافعةٌ جدّاً في تحريم تعاطي الحشيش هي «زهر العريش في تحريم الحشيش» وهي مطبوعة بتحقيق الدكتور السيد فرج الذي قدَّم لها مقدِّمة جَيّدة تتبَّع فيها تاريخ هذه النبتة الخبيثة وكيف دخلت بلادَ المسلمين.
وممَّن تعرَّض لأحكامِ هذه النبتة الخبيثة شيخ الإسلام ابن تيمية في «الفتاوى الكبرى» ٤/ ٢٦٠، و«السياسة الشرعية»: ١١٦. وهي بلا شك من آفاتِ هذا العصرِ التي فتكت بالعقولِ والأبدانِ والأخلاق، حيث يرزح المجتمع المدنيُّ المعاصر تحت وطأة هذه الخبائث وما هو من بابتها من الفواحش بسبب الإعراض عن شريعةِ الرحمٰن، والإصرارِ على تحكيمِ شريعة الشيطان.

(٢) انظر «المفردات» ٤/ ٣٩ لابن البَيْطار.

(٣) اعترض الزركشي على هذا الذي ذهب إليه القرافي وقال: إنه ممنوع، وسيأتي لذلك مزيد إيضاح في الفرقِ التالي. انظر «زهر العريش»: ١٠٩.

فرعٌ مرتَّب: سُئِل بعضُ فُقهاءِ العصرِ عمَّن صلَّى بالحشيشة معه، هل تبطلُ صلاتُه أَمْ لا؟ فأفتى أنه إن صَلَّى بها قبل أن تُحَمَّصَ أو تُصْلَقَ[(١)] صَحَّتْ صلاتُه، أو بعد ذلك بطلَتْ صلاتُه، وقال في تعليلِ الفَرْق: بأنَّها إنَّما تُغَيِّبُ العَقْلَ بعد التحميصِ، أو الصلق، أما قَبْلَ ذلك وهي ورقٌ أَخْضَرُ، فلا، بل هي كالعصيرِ الذي للعنبِ، وتحميصُها كغَلَيانه، وسألتُ عن هذا الفرقِ جماعةً ممَّن يُعانيها، فاختلفوا على قولين: منهم مَنْ سَلَّم هذا الفَرْقَ، وقال: لا تؤثِّرُ إلَّا بعدَ مباشرةِ النار، ومنهم مَنْ قال: بل تؤثِّرُ مُطْلقاً وإنَّما تُحَمَّصُ لإصلاحِ طَعْمِها وتعديلِ كَيْفِيَّتِها خاصَّةً، فعلى القولِ بعدَم هذا الفرقِ، تبطُلُ الصلاةُ مُطلقاً، وعلى القولِ بالفَرْقِ يكون الحقُّ ما قاله المفتي، إنْ صَحَّ أنَّها من المُسْكِرات، وإلَّا صَحَّت الصلاةُ بها مطلقاً، وهو الذي اعتقدهُ أنها مُفْسِدةٌ، والمُفْسِدةُ لا تُبْطِلُ الصلاةَ كالبِنْج والسَّكران، وجَوْزَةِ بابل.

الثالث: قال إمامُ الحرمين: القاعدةُ في التأديبات إنَّما تكونُ على قَدْرِ الجنايات، فكلَّما عَظُمَت الجنايةُ عَظُمَتْ العقوبةُ، فإذا فُرِضَ شخصٌ من الجُناة لا يؤثِّرُ فيه التأديبُ اللائقُ بجنايتهِ رَدْعاً، والذي يؤثِّرُ فيه كالقَتْلِ ونحوِه، لا يجوزُ أن يكونَ عقوبةً لتلك الجناية، فإنّ هذا الجاني يسقُطُ تأديبُه مُطلقاً، أما المناسبُ فيسقطُ لعدمِ الفائدةِ فيه، والإيلامُ مَفْسدةٌ لا تُشْرَعُ إلّا لتحصيلِ مصلحةٍ، فحيثُ لا مصلحةَ لا تُشْرَعُ، وأما غيرُ المناسبِ، فلعَدَمِ سَبَبِهِ المبيحِ فيسقطُ تأديبُه مُطْلقاً، وهو مُتَّجهٌ اتجاهاً قوياً.

---

(١) لعلَّه من الصَّليقةِ، وهو اللحمُ المَشْويُّ المُنْضَج.

الفرقُ الأربعون

بين قاعدة المُسْكِرات

وقاعدةِ المُرْقِدات وقاعدة المُفْسدات

هذه [القواعدُ] الثلاثُ قواعدُ تَلْتبسُ على كثيرٍ من الفقهاء، والفرق
٩١/ب بينها: أَنَّ المُتَناولَ من هـذه/ إمَّا أن تغيبَ معه الحواس، أوْ لا، فإن غابَت معه الحواسُّ كالبصرِ والسمعِ واللَّمْس والشمِّ والذَّوْق، فهو المُرْقِدُ.

وإن لم تَغِبْ معه الحواسّ، فلا يَخْلو: إمَّا أن يَحْدُثَ معه نَشْوةٌ وسرورٌ وقُوةُ نفسٍ عند غالبِ المتناوِلِ له، أَوْ لا، فإن حَدَثَ ذلك فهو المُسْكِرُ، وإلّا فهو المُفْسِد، فالمُسْكِرُ هو المُغَيِّبُ للعقلِ مع نَشْوةٍ وسُرورٍ كالخَمْرِ، والمِزْرِ وهو المعمولُ من القمح، والبِتْعُ وهو المعمولُ من العسل، والسُّكْرُكَةِ(١) وهو المعمولُ من الذرة.

---

(١) هكذا ضبطها المجدُ في «القاموس» (١٢١٨). وضبطها ابن الأثير في «النهاية» ٢/ ٣٤٥ بضم السين والكاف وسكون الراء. وقد أَخرج مالك في «الموطأ» ٢/ ٦٤٤ مرسلاً من حديث عطاء بن يسار: أنَّ رسولَ الله ﷺ سُئِل عن الغُبَيْراء؟ فقال: «لا خَيْرَ فيها» ونهى عنها. قال مالك: فسألتُ زَيْدَ بن أسلم: ما الغُبَيْراءُ؟ فقال: هي الأُسْكُرْكَة. قال ابن عبد البرِّ في «التمهيد» ٥/ ١٦٦: هكذا رواه أكثر رواة «الموطأ» مُرْسلاً، وما علمتُ أحداً أسنده عن مالك إلّا ابن وهب.

والمُفْسِدُ هو المُشَوِّشُ للعقلِ مع عدم السرورِ الغالبِ كالبَنْجِ والسَّيْكران(١)، ويدلُّك على ضابطِ المُسْكِرِ قولُ الشاعر(٢).

ونَشْـرَبُهـا فتتـركُنـا ملـوكـاً وأُسْـداً مـا يُنَهْنِهُنـا اللِّقـاءُ

فالمُسْكِرُ يزيـدُ في الشجاعةِ والمَسَرَّةِ وقُوَّة النفس، والميلِ إلى البَطْش والانتقامِ من الأعداء، والمنافسةِ في العطاء، وأَخلاقِ الكرماء، وهو معنى البيتِ المتقدِّم الذي وُصِفَ به الخمرُ وشاربُها، ولأجلِ اشتهارِ هذا المعنى في المُسْكِرات أنشد القاضي عبدُ الوهاب المالكيُّ رحمه الله(٣):

زَعم المُدامة شاربوها أنَّها تنفي الهُمومَ وتَصرِفُ الغَمَّا
صَدَقوا، سَرَتْ بعقولِهم فتوهَّموا أنَّ السـرورَ لهـم بهـا تَمَّـا
سلبَتْهُـمُ أَديـانَهـم وعُقـولَهـم أرأيـتَ عـادمَ ذَيْـنِ مُغْتَمَّـا(٤)

---

(١) هو نبتٌ دائمُ الخُضرةِ يؤكل حَبُّه. قاله المجدُ في «القاموس» (٥٢٤) وفي الحاشية (٣) من الصفحة نَفْسِها: هو مُفَسَّرٌ بالبَنْجِ في جميع المُفردات.

(٢) هو حسان بن ثابت رضي الله عنه، والبيت من قصيدته المشهورة:
عَفَـتْ ذاتُ الأصـابـعِ فـالجِـواءُ إلـى عـذراءَ منـزلُهـا خـلاءُ
انظر «الديوان» ١/ ١٧.

(٣) لم أهتدِ إلى موطن هذه الأبيات، ولم أَجِدْها فيما بين يديَّ من المصنَّفات التي ترجمت للقاضي عبد الوهاب لا سيَّما «الذخيرة» لابن بسام الشنتريني حيث ذكر طرفاً صالحاً من شعره في ترجمته من «الذخيرة» ٨/ ٥١٥-٥٢٩.

(٤) قلتُ: الغمُّ كلُّ الغمِّ في ذهاب الأديان والعقول، وإنَّما هي نَشْوَةُ الحَمْقى ثم يعودون إلى الوحشةِ والضَّنْكِ الذي جعله الله تعالى جزاءً وِفاقا لكُلِّ مَنْ أعرضَ عن ذكرِه، وقد روى أبو نُعَيْم في «حلية الأولياء» ٩/ ٣٧٧ بإسنادهِ عن ذي النون قال: الأُنسُ بالله نورٌ ساطع، والأُنسُ بالناسِ غَمٌّ واقع، قيل له: ما الأُنسُ بالله؟ قال: العِلْمُ والقرآن.

فلمَّا شاعَ أنها تُوجبُ السرورَ والأفراحَ، أجابهم بهذه الأبيات، وبهذا الفَرْقِ يظهَرُ لك أنَّ الحشيشة مُفسِدَةٌ، وليست مُسْكِرةً لوجهين:

أحدُهما: أنا نجدُها تُثيرُ الخَلْطَ الكامنَ في الجسد كيفما كان، فصاحبُ الصفراءِ تُحْدِثُ له حِدَّة، وصاحبُ البَلْغَمِ تُحدثُ له [سُباتاً وصَمْتاً، وصاحبُ السوداءِ تُحدِثُ له بكاءً وجَزَعاً، وصاحبُ الدمِ][1] تُحدِثُ له سُروراً بقَدرِ حالِهم، فتجد منهم من يشتدُّ بكاؤه، ومنهم من يشتدُّ صَمْتُه، وأما الخَمرُ والمُسْكراتُ فلا تكادُ تجدُ أحداً ممَّن يشربُها إلَّا وهو نَشْوانُ مَسْرورٌ بعيدٌ عن صُوَرِ البكاء والصمت.

وثانيهما: أنَّا نَجدُ شُرَّابَ الخمرِ تكثُرُ عَرْبدَتُهم ووثوبُ بعضِهم على بعضٍ بالسلاح، ويَهْجُمون على الأُمورِ العظيمةِ التي لا يهجمون عليها حالةَ الصَّحْو، وهو معنى البيتِ المتقدِّم في قوله: «وأُسْداً ما يُنَهْنِهُنا اللقاءُ»، ولا نجدُ أَكَلَةَ الحشيشةِ إذا اجتمعوا يجري بينهم شيءٌ من ذلك، ولم يُسْمَعْ عنهم من العوائدِ ما يُسْمَعُ عن شُرَّابِ الخمر، بل هم هَمَدَةٌ سُكوتٌ مَسْبوتون[2] لو أخَذْتَ قِماشَهم، أو سَبَبْتَهم لم تجِدْ فيهم قُوَّةَ
٩٢/أ البطشِ التي تجدُها في شَرَبةِ الخمر، بل هم أَشبَه شيءٍ بالبهائم،/ ولذلك إنَّ القتلى يُوجدون كثيراً مع شُرَّابِ الخمر، ولا يُوجدون مع أَكَلَة الحشيشة، فلهذين الوجهَيْن أنا أعتقدُ أنَّهَا من المُفْسدات لا من المُسْكِرات، ولا أُوجبُ فيها الحدَّ، ولا أُبْطلُ بها الصلاة، بل التعزيرَ الزاجرُ عن ملابستها[3].

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

(٢) في الأصل: مسبوتين.

(٣) قال الزركشي في «زهر العريش»: ١٠٩: وهذا الذي قاله القَرافيُّ ممنوع، ولا يساعدُ عليه دليل. وقولهُ: إنَّ المُغَيِّبَ للحواسِّ هو المُرْقِد يَرِدُ عليه الإغماءُ =

تنبيه: تنفردُ المُسْكراتُ عن المُرْقِداتِ والمُفْسداتِ بثلاثةِ أحكام: الحَدِّ، والتنجيسِ، وتحريمِ اليسير. والمُرْقِداتُ والمُفْسِداتُ لا حَدَّ فيها ولا نجاسة، فيُصَلَّى بها، فمَنْ صلَّى بالبَنْج معه أو الأَفْيون لم تبطُلْ صلاتُه إجماعاً، ويجوزُ تناولُ اليسيرِ منها، فمَنْ تناولَ حَبَّةً من الأفيونِ أو البَنْجِ أو السَّيْكرانِ جازَ، ما لم يكُنْ ذلك قَدْراً يصلُ إلى التأثيرِ في العقلِ أو الحواس، أمَّا دونَ ذلك فجائز، فهذه الثلاثةُ الأحكامِ وقعَ بها الفرقُ بين المُسْكراتِ والآخَرَيْن، فتأمَّل ذلك واضبِطْه، فعليه تتخرَّجُ الفتاوى والأحكامُ في هذه الثلاثة.

= والنومُ، فإنَّهما مُغَيِّبان للحواسِّ وليسا بمُرْقِد، والبيتُ الذي أنْشده ليس دليلاً على ضابط المُسْكرِ، لكن على تأثيرِ الخمرِ في هذا القائل وأضرابه، ولا يساوي الخَمْرَ غيرُها في هذه الخصال، وإنْ تحقَّقْنا فيه الإسكارَ كالمِزْر.

وما ذكره في الوجه الأول من الفرقِ ليس باستقراءٍ صحيح، فقد بلغني عن بعضِ الناسِ أنه كان إذا سَكر بكى بكاءً شديداً، وأما أهلُ الحشيش فقد رأيناهم في أولِ التناول ذوي نَشْوةٍ وطربٍ، ثم يعتريهم الخُمودُ والغَيْبة... والصوابُ أنَّها مُسْكِرةٌ كما أجمع عليه العارفون بالنبات، ويجبُ الرجوعُ إليهم، كما رُجعَ إليهم في غيرِها من الخواص. انتهى.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «السياسة الشرعية»: ١١٦: والحشيشةُ المصنوعةُ من ورقِ القِنَّبِ حرام، وهي خمرٌ يُجْلدُ صاحبُها كما يُجْلدُ شاربُ الخمر، وهي أخْبَثُ من الخمرِ، من جهةِ أنَّها تُفْسِدُ العقلَ والمِزاج حتى يصيرَ في الرجل تخنُّثٌ ودِياثةٌ وغير ذلك من الفساد، والخمرُ أخبَثُ من جهةِ أنَّها تُفضي إلى المخاصمةِ والمُقاتلة، وكلاهما يصدُّ عن ذِكْرِ الله وعن الصلاة.

وقد توقَّف بعضُ الفقهاءِ المتأخرين في حَدِّها، ورأى أنَّ آكلَها يُعَزَّرُ بما دون الحدِّ؛ حيث ظنَّها تُغَيِّرُ العَقْل من غيرِ طرب بمنزلة البَنْج، ولم نجد للعلماءِ المتقدّمين فيها كلاماً، وليس كذلك، بل آكلوها يَنْشَوْن عنها ويشتهونها كشُرَّابِ الخمرِ وأكثر، وتصدُّهم عن ذكْرِ الله وعن الصلاةِ إذا أكثروا منها، مع ما فيها من المفاسدِ الأُخرى من الدِّياثةِ والتخنُّث وفسادِ المِزاج والعقلِ وغير ذلك. انتهى.

الفرقُ الحادي والأربعون
بين قاعدةِ كَوْنِ الزمانِ ظَرْفَ
التكليف دونَ المكلَّفِ به، وبين قاعدةِ
كَوْنِ الزمانِ ظرْفاً لإيقاعِ المكلَّفِ به مع التكليف

هذا موضعٌ التبسَ على كثيرٍ من الفضلاء، واختلطَتْ عليهم القاعدتان، فوردَتْ إشكالاتٌ بسبب ذلك، ويتَّضحُ الفرقُ بين هاتَيْن القاعدتَيْن بذِكْرِ ثلاثِ مسائل:

المسألةُ الأولى: في كَوْنِ الكفارِ مُخاطبين بفروعِ الشريعة ثلاثةُ أقوال:

ــ مخاطبون.

ــ ليسوا مخاطبين.

ــ الفرق بين النواهي، فهم مُخاطبون بها دُونَ الأوامر، فلا يخاطبون بها[١].

واتفقوا على أنهم مُخاطبون بالإيمانِ وبقواعدِ الدين، وإنَّما الخلاف في الفروع. وتقريرُ هذه المسألةِ مبسوطٌ في أُصولِ الفقه، وإنَّما المقصودُ بها ههُنا بيانُ هذا الفرقِ خاصَّةً بسببِ أنَّ القائلين بأنهم ليسوا مخاطبين

---

(١) سبق ذِكْرُ الخلافِ في هذه المسألة في المسألة العاشرة من الفرق الرابع، وأنَّ التفصيل الذي ذهب إليه إمامُ الحرمين هو من أعدلِ الأقوالِ وأوْلاها بالتقديم. وانظر «القواعد والفوائد الأُصولية»: ٤٩ لابن اللحَّام الحنبلي.

قالوا: لو وجبَت الصلاةُ عليهم، لوجبَتْ إمَّا حالةَ الكفرِ وهو باطلٌ، لعدمِ صحَّتِها حينئذ، أَو بعدَ الإسلام، وهو أيضاً باطلٌ لانعقاد الإجماعِ على سقوطِها بسببِ الإسلام، ولقوله ﷺ: «الإسلامُ يَجُبُّ ما قبله»[1].

والجوابُ عن هذه النُّكْتةِ أن نقول: نَختارُ أنها وجبَتْ حالةَ الكفرِ. وقوله[2]: إنَّها لا تَصِحُّ، قلنا: مُسَلَّمٌ، ولا يلزَمُ من ذلك عَدَمُ حصولِ التكليفِ في هذه الحالةِ وهذا الزمانِ، لأنه عندنا ظرفٌ للتكليفِ لا لإيقاعِ المكلَّف به، وإنَّما يتوجَّهُ لزومُ الصحةِ أَنْ لو كان هذا الزمانُ ظَرْفاً لإيقاعِ المكلَّف به حتى نقولَ: يَصِحُّ، أَمَّا لا يُكَلَّفُ به، كيفَ يُمكنُ وَصْفُه بالصحة؟ فإنَّ وَصْفَ الصحَّةِ تابعٌ للإذْنِ الشرعيِّ، فحيثُ لا إذْنَ، لا صحَّةَ.

٩٢/ب ومَعْنى كونِ هذا الزمانِ/ ظَرفاً للتكليفِ دون إيقاعِ المكلَّفِ به: أنه أُمِر في زمنِ الكفرِ أن يزيله ويُبْدِلَه بالإيمان، ويفعلَ الصلاةَ في زمنِ الإسلامِ لا في زمن الكفر، فصار زمنُ الكفرِ ظَرفاً للتكليفِ فقط، وزمنُ الإسلامِ هو زمنُ إيقاعِ المكلَّفِ به، فتصوَّرْنا حينئذٍ أَنَّ الزمانَ قد يكون ظرفاً للتكليف فقط، وهذا الزمانُ بخلافِ زمن رمضان، فإنه زَمنٌ هوظرفٌ للتكليف بالصوم وإيقاعِه معاً، وكذلك القامةُ للظهرِ، فظهَر بهذا الفَرْعِ الفَرْقُ بين القاعدتَيْن، واندفع بسببِ معرفةِ الفرقِ السؤالُ المتقدِّم ذِكْرُه، وظَهَر أنه غيرُ لازم.

المسألةُ الثانية: المُحْدِثُ مأمورٌ بإيقاعِ الصلاة، ومُخاطبٌ بها في زمنِ الحَدَثِ إجماعاً، والكُفْرُ هو الذي وقعَ الخلافُ فيه، أما زَمَنُ

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) في الأصل: قُلْنا، ولعلَّ الصوابَ ما هو مثبت.

الحَدَثِ فلا. ثُمَّ إنَّ الإجماعَ انعقد على أنَّ المُحْدِثَ لا تصحُّ منه الصلاةُ في الزمنِ الذي هو فيه مُحْدِث، بل هو مأمورٌ في زمنِ الحَدَثِ أَن يُزيلَ الحَدَثَ ويُبْدِلَه بالطهارةِ. فإذا وُجِدَ زمنُ الطهارة فتُوْقَعُ الصلاةُ حينئذٍ، فزمنُ الطهارةِ هو زمنُ التكليف بإيقاعِ الصلاة دونَ زمنِ الحَدَث، وزمنُ الحَدَثِ هو ظرفٌ للتكليفِ فقط، فقد تصوَّرْنا أيضاً الزمانَ ظَرفاً للتكليفِ فقط دونَ إيقاع المكلَّف به وأَمَّا الزمانُ الذي هو ظَرْفٌ لهما، فقد تقدَّمَ تمثيلُه برمضانَ وغيره.

المسألةُ الثالثة: الدُّهْريُّ مُكَلَّفٌ بتصديق الرسل عليهم السلام مع أنه جاحدٌ للصانع، ومع جَحْدِه للصانعِ يتعذَّر منه تصديقُ الرسل، فزمَنُ جَحْدِ الصانعِ ظرفٌ للتكليفِ بتصديقِ الرسلِ دون إيقاعِ التصديقِ لتعذُّره، بل هو مأمورٌ في زمنِ الجَهْلِ بالصانعِ [أن يُزيلَ هذا الجهلَ ويُبْدِلَه بضِدِّه، وهو العِرفانُ، فإذا حصل العِرْفانُ بالصانعِ][1]، ففي ذلك الزمان، هو مُكلَّفٌ بإيقاعِ التصديقِ للرسلِ، فالزمنُ الثاني في الكافر والمُحْدِثِ والدُّهْريِّ هو زمنُ التكليفِ وإيقاعِ المكلَّف به، وزمنُ الكُفْرِ والحَدَثِ وجَحْدِ الصانعِ هو ظرفٌ للتكليف دونَ إيقاعِ المكلَّفِ به، فتأمَّل الفَرْقَ بين القاعدتين، والسرَّ بين المعنيين يتيسَّرْ عليك الجوابُ عن أسئلةِ الخصوم وشُبُهاتِهم، وهو فَرْقٌ لطيفٌ شريف.

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدركَ من المطبوع.

الفرقُ الثاني والأربعون

بين قاعـدةِ كَوْنِ الزمانِ ظَرْفـاً لإيقاعِ المكلَّفِ به فقط وبين قاعدةِ كَوْنِ الزمانِ ظرفاً للإيقاع، وكُلُّ جُزْءٍ من أَجزائهِ سببٌ للتكليفِ والوجوبِ، فيجتمعُ الطرفان: الظَّرفيةُ والسَّببيةُ في كُلِّ جزءٍ من الأجزاء

ويتَّضحُ الفرقُ بين هاتين القاعدتين بذكْرِ سَبْعِ مسائل:

المسألةُ الأولى: أَوقاتُ الصلواتِ كالقامةِ مَثلاً بالنسبةِ للظُّهْرِ/ هي ٩٣/أ
ظرفٌ للتكليفِ لوقوعهِ فيها، وكُلُّ جُزءٍ من أجزائِها مِنْ أَوَّلِها إلى آخرِها سَببٌ للتكليف، لأنه لو كان سببُ التكليفِ بصلاةِ الظهر إنَّما هو الجزءُ الأولُ منها فقط، لكان مَنْ بلغَ بعدَه، أو أسلمَ من الكفارِ لا تجبُ عليه صلاةُ الظهرِ لتأخُّرِه عن السببِ وزوالِ المانع، واجتماع الشرائطِ بعد زوال الأسباب لا يفيد شيئاً بدليلِ ما تقدَّم من أوقاتِ الصلوات، فإنَّ البلوغَ إذا جاءَ بعدها لا يُحقِّقُ وُجوباً، فلا بُدَّ حينئذٍ أن يُصادفَ البلوغُ ونَحْوُه سَبباً بعده، فوجبَ الظُّهْرُ على من بلغ في القامةِ بالجُزءِ الذي صادفَه بعد بُلوغه، وكذلك القولُ في بقيةِ أَربابِ الأعذار، فظهَر أنَّ كلَّ جزءٍ من أجزاءِ القامةِ مُساوٍ للزوالِ في السَّببيّة، وأَنَّ ما يسبقُ إلى الفهمِ أنَّ السببَ للظُّهْرِ إنَّما هو الزوالُ فقط ليس كذلك، وكذلك بقيةُ أوقاتِ الصلواتِ ينبغي أن تُفْهَمَ على هذه القاعدة؛ أنَّها كُلَّها ظروفٌ للتكليف، وجميعُ أجزائِها ظروفٌ وأسبابٌ له.

المسألةُ الثانية: أَيامُ الأَضاحي الثلاثةُ أو الأربعةُ على الخلافِ بين العلماء[1]، ظُروفُ الأَمْرِ بالأُضْحِيةِ لوجودِه فيها، وكُلُّ جُزءٍ من أجزائِها سببٌ للأمرِ أيضاً بالأُضْحية، بدليلِ أنَّ مَنْ تجدَّدَ إسلامُه من الكفارِ، أو بلوغُه من الصبيان يتجدَّدُ عليه الأَمرُ بالأُضْحِية، وكذلك مَنْ عَتَقَ من العبيد، وما ذلك إلّا لأنه وُجدَ بعد زوالِ المانع، وحصولِ الشرط ما هو سببٌ للأَمْرِ بالأُضْحِية وهو الجزءُ الكائنُ بعُذْرٍ، والمانعُ من هذه الأيام، فتكونُ كُلُّها ظُروفاً وأسباباً للأَمر كما تقدَّم في أوقات الصلوات.

المسألةُ الثالثة: شَهرُ رَمضانَ المُعظَّمُ ظرفٌ للتكليفِ لوقوعِه فيه، وكُلُّ يومٍ من أَيامه سببٌ للتكليفِ لمن استقبلَه، فمَنْ بلغَ، أو أسلم، أو زالَ عن المرأةِ الحيضُ، أو قَدِمَ من السفرِ فيلزَمُه لليومِ الذي يستقبلُه. وأما أجزاءُ اليومِ، فليست أَسباباً للتكليف، بل ظروفاً له بدليلِ حصولِ التكليفِ فيها، وعَدَمِ التكليفِ فيه على مَنْ بلغَ في بعضِ يوم، أو أسلم، وبهذا يحصلُ الفرقُ بين أَجزاءِ أوقاتِ الصلوات، وأجزاءِ شهرِ الصوم؛ أنَّ مُطلقَ الجزءِ كيف كان، وإن قلَّ ما لم ينقُصْ عن زمانٍ يسعُ إيقاعَ ركعةٍ سببُ التكليف، فإن نقص عن زمنِ ركعةٍ، فعندَ مالكٍ: لا يجبُ به شيء، وعند غيره: يجبُ بأقلَّ مِنْ إدراكِ ركعة، ويُحكىٰ عن الشافعيِّ رضي الله عنه، وأمَّا أَجَزاءُ شهرِ الصوم،/ فلا بُدَّ في كلِّ جزءٍ من أجزائِها أن يكون يوماً كاملاً، فهو وِزانُ زمنٍ يَسَعُ ركعةً على مذهب مالك، فهذه ثلاثُ مسائلَ مما اجتمع فيه الظرفيةُ والسببيةُ، فنذكرُ ثلاثاً أُخَر ممَّا هو ظرف فقط. ٩٣/ب

---

(١) مذهبُ الشافعيِّ أنَّ أيام الأَضاحي أربعة أيام: يوم النحرِ، وثلاثة أيام التشريق، وهو مرويٌّ عن علي رضوان الله عليه، وبه قال عطاءٌ والحسن، ومذهب مالكٍ وأبي حنيفة وأحمد أنَّ آخِرَ أيام الأُضحية هو آخرُ اليوم الثاني من أيام التشريق، وهو مرويٌّ عن طائفةٍ من الصحابة، انظر «المغني» ١٣/ ٣٨٦ لابن قدامة.

المسألة الرابعة: قضاءُ رمضانَ يجبُ وجوباً مُوسَّعاً إلى شعبانَ من تلك السنة(١)، كما تجبُ الظُّهْرُ وُجوباً موسَّعاً من أول القامةِ إلى آخرِها، غَيْرَ أنَّ هذه الشهورَ ظرفٌ للتكليفِ بإيقاعِ المُكلَّفِ به دونَ أَن يكونَ شيءٌ من أجزائِها سبباً للتكليف، بدليل أنَّ مَنْ زال عُذْرُه فيها لا يلزَمُه شيءٌ، وإنَّما السببُ في وجوبِ هذا الصوم أجزاءُ رمضانَ السابقِ، فكلُّ يومٍ هو سَببٌ لوجوبِ القضاءِ في يومٍ آخَرَ من هذه الشهور إذا لم يَصُمْ فيه، ولا يُعْتَقَدُ أنَّ سببَ وجوبِ القضاءِ هو رؤيةُ الهلالِ فقط، بل رؤيةُ الهلالِ سببٌ لجَعْلِ كلِّ يومٍ مِن أيامِ رمضانَ سَبباً للوجوبِ وظَرْفاً له، فيصيرُ سَبَبُ رؤيةِ الهلالِ كُلَّ يومٍ سَبَباً لوجوبِ الإيقاعِ فيه، وتفويتُه سَبباً للصومِ في يومٍ آخَرَ من هذه الشهورِ فقط، فتأمَّلْ ذلكَ، فقَلَّ مَنْ يتفطَّنُ له، بل يُعْتَقَدُ في بادىء الرأي أنَّ سَببَ القضاءِ والأداءِ هو رؤيةُ الهلالِ فقط، وليس كذلك، بل رؤيةُ الهلالِ سببٌ لسببية ثلاثين سَبباً للقضاءِ، وهي(٢) ثلاثون تَرْكاً إن وقعت أو بعضُها، وسببٌ لوجوبِ ثلاثين يوماً مسبَّباتٌ فقط لا أسباب، فصارتْ رؤيةُ الهلالِ يتَعلَّقُ بها ستون يوماً ثلاثون يوماً مسبَّباتُ صوم، وثلاثون يوماً أسبابُ تُروك، هذا تحقيقُ هذه المسألة، فظهَر أنَّ شُهورَ القضاءِ ظروفٌ للتكليفِ لا أسبابٌ له.

المسألةُ الخامسة: جميعُ العُمُرِ ظَرفٌ لوقوعِ التكليفِ بإيقاعِ النُّذور والكَفَّارات لوجود التكليفِ في جميعِ ذلك، وليس شيءٌ من ذلك سَبباً

---

(١) واحتجَّ له القرافيُّ في «الذخيرة» ٢/ ٥٢٣ بما ثبت في «صحيح مسلم» (١١٤٦) من حديث عائشة قالت: إنْ كانت إحدانا لتُفْطِرُ في زمان رسول الله ﷺ، فما تقدرُ أن تَقْضِيَه مع رسولِ الله ﷺ حتى يأتي شعبان» قال القاضي عياض في «إكمال المُعْلم» ٤/ ١٠١: فيه حُجَّةٌ على أنَّ قضاءَ رمضان ليس واجباً على الفورِ، خلافاً لداود في إيجابه من ثاني شوال، وأنه آثِمٌ متى لم يَصُمْه.

(٢) في الأصل: وهو.

للتكليفِ بالكفارة أو النَّذْرِ، بل سببُ الكفارةِ ما تقدَّمَ مِنْ يمينٍ أو غيرِه، وسببُ لزومِ النَّذْرِ ما تقدَّم من الالتزامِ، وهو ظَاهر.

المسألةُ السادسة: شُهورُ العِدَد ظروفٌ للتكليفِ بالعِدَّةِ لوجودهِ فيها، وليس شيءٌ من أجزائِها سبباً للتكليفِ بالعِدَّةِ بل سَببُ لزومِ العِدَّةِ ما تقدَّم من الوفاةِ أو الطلاقِ. وهذه الشهورُ تُشبهُ شُهورَ قضاءِ رمضانَ من جهة عَدَمِ السببية، وتُفارقُها من جهة أنَّ شُهورَ العِدَّةِ التكليفُ فيها مُضَيَّق،
١/٩٤ والوجوبُ في شهورِ قضاءِ رمضانَ/ موسَّع، فتأمَّلْ هذه الفروقَ. وإذا تقرَّرَتْ مسائلُ القِسْمَيْن، فأَذْكُرُ مسألةً مركَّبةً من القِسْمَيْن وهي المسألةُ السابعة فأقول:

المسألةُ السابعة: زكاةُ الفِطْرِ اختُلِفَ فيها متى تجب؟

قيل: بغُروبِ الشمسِ آخرَ أيامِ رمضان(١).

وقيل: بطلوعِ الفجرِ يَوْمَ الفِطْرِ.

وقيل: بطلوعِ الشمس منه.

وقيل: تجبُ وُجوباً موسَّعاً من غروبِ الشمسِ آخرَ أيامِ رمضانَ إلى غُروبِ الشمسِ يومَ الفطر(٢). وقول هذا القائل: تجبُ زكاةُ الفِطْرِ وجوباً

---

(١) وهو الذي احتجَّ له الموفق في «المغني» ٤/ ٢٩٨ وقال: وبما ذكرنا في وَقْتِ الوجوب قال الثوري وإسحاق ومالكٌ في إحدى الروايتين عنه، والشافعيُّ في أحدِ قولَيْهِ. وقال الليث وأبو ثورٍ وأصحابُ الرأي: تجبُ بطلوع الفجر يوم العيد، وهو روايةٌ عن مالك، لأنها قُربةٌ تتعلَّق بالعيد، فلم يتقدَّم وَقْتُها يوم العيد كالأُضحية. ولنا قولُ ابن عباس: إنَّ النبيَّ ﷺ فرضَ زكاة الفِطْرِ طُهْرَةً للصائم من اللَّغْوِ والرَّفَث، ولأنَّها تُضافُ إلى الفِطْرِ فكانت واجبةً به، كزكاة المال، وذلك لأن الإضافة دليلُ الاختصاص، والسببُ أخَصُّ بحُكْمهِ من غيرِه.

(٢) انظر «الذخيرة» ٣/ ١٥٥.

موسَّعاً من الغروبِ إلى الغروبِ، معناه: أنه لا يأثَمُ بالتأخير إلى غروبِ يومِ الفِطْرِ، والمنقولُ عن صاحبِ القولِ الأَولِ: أنَّه لا يأثَمُ بالتأخير إلى غُروبِ الشمس يومَ الفطر، وأنه إنَّما يأثَمُ بالتأخيرِ بعدَ الغروبِ يومَ الفِطر، وهذا هو عينُ القولِ الرابعِ.

وقد عَسُرَ الفرقُ على جماعةٍ من الفضلاء بين هٰذَيْن القولَيْنِ، والفَرْقُ بينهما إنَّما يُستفادُ من معرفةِ الفرقِ بين هاتين القاعدتين؛ وذلك أنَّ القائلَ الأولَ يقول: غروبُ الشمسِ يومَ الصوم سببٌ، وما بعدَه ظرفٌ للتكليفِ فقط، ولا يكونُ شيءٌ من أجزاءِ هذا الزمان سَبباً للتكليف، والقائلُ الرابعُ يقول: كلُّ جُزءٍ من أجزاءِ هذا الزمان من الغروب إلى الغروب ظروفٌ للتكليف، وسببٌ له، فقد اشتركا في التوسعةِ، لكنَّ تَوْسِعَةَ الأولِ كتَوْسِعةِ قضاءِ رمضان، وتَوْسِعةُ الثاني كتَوْسعة صلاةِ الظهر، والفرقُ بين التوسعتَيْن قد تقدَّم، وأَنَّ التوسعةَ قد تستمرُّ فيها السببية، وقد لا تستمر، ويتخرَّجُ على القولين مَنْ عَتَقَ، أو أسلم، فإنه يتوجَّه عليه الأمرُ بزكاةِ الفطر على القولِ الثاني، كالذي يبلغُ في أثناءِ أوقات الصلوات ولا يتوجَّهُ عليه الأمرُ بزكاةِ الفطرِ على القولِ الأول، كمَنْ بلغَ في شهورِ قضاءِ الصوم، فهذا هو الفرقُ بين القولين، وهو لا يمكنُ أن يَعْلَمَه إلّا مَنْ عَلِمَ هاتَيْن القاعدتين المتقدِّمتين والفرقَ بينهما، فقد تلخَّص الفرقُ بينهما بهذه المسائل تلخيصاً ظاهراً بفضل الله تعالى.

الفرقُ الثالث والأربعون

بين قاعدةِ اللزومِ الجزئي، وبين قاعدةِ اللزوم الكُلي

اعلم أنه إذا لزِمَ شيءٌ شيئاً، فقد يكونُ لزومه كُلِّياً عاماً، وقد يكونُ جُزئياً خاصاً، وضابطُ اللزومِ الكُليِّ العامِّ أن يكونَ الربطُ بينهما واقعاً في جميعِ الأحوالِ والأزمنة، وعلى جميعِ التقاديرِ المُمكنةِ، كلزومِ الزوجيةِ للعشرةِ،/ فما مِنْ حالةٍ تعرض ولا زمانٍ ولا تقديرٍ يُقَدَّرُ من التقاديرِ ٩٤/ب
المُمْكنةِ إلّا والزوجيةُ في ذلك كُلِّه لازمةٌ للعشرة، وقد يكونُ اللزومُ كُلِّياً عاماً في الشخصِ الواحدِ كقولنا: كلَّما كان زيدٌ يكتبُ فهو يحرِّكُ يدَه، أي: ما مِنْ حالةٍ تعرِضُ، ولا زمانٍ يُشارُ إليه وزيدٌ يكتبُ إلَّا وهو يحرِّكُ يدَه في تلك الحال، أو في ذلك الزمان، فاللزومُ بين كتابتهِ وحركةِ يده في جميعِ الأحوال والأزمانِ، والشخصُ واحدٌ، فهذا هو اللزومُ الكُلِّي(١).

واللزومُ الجزئيُّ هو لزومُ الشيءِ للشيءِ في بعضِ الأحوال دونَ بعض، أو بعض الأزمنة دون بعض. ويتَّضِحُ ذلك بسؤالٍ ذكرَه بعضُ الفضلاءِ على قولِ الفقهاء: إنَّ الطهارةَ الكُبرى التي هي غُسْلُ الجنابةِ مثلاً إذا حصلتْ أغنَت عن الوضوء، وجازَتْ بها الصلاةُ من غيرِ تجديدِ وضوء، فقال هذا السائل: أنتم جعلتُم الطهارةَ الصغرى لازمةً للطهارةِ الكبرى، والقاعدةُ العقليةُ أنه يلزَمُ من انتفاءِ اللازمِ انتفاءُ الملزوم، فيلزَمُ على هذا من انتفاءِ الطهارة الصغرى انتفاءُ الطهارةِ الكبرى، فإذا أحدَثَ الحدَثَ الأصغَر تنتفي الطهارةُ الكبرى بعد انتفاءِ الصغرى، فيلزَمُه الغُسْلُ وهو خلافُ الإجماع، فيلزَمُ الفقهاءَ بقولِهم: إنَّ الطهارةَ الصغرى لازمةٌ

(١) انظر: «الكليات»: ٧٩٥ للكفويِّ.

للطهارة الكبرى: إما مخالفةُ القاعدةِ العقليةِ بأن لا يلزَم من انتفاءِ اللازم انتفاءُ الملزوم إن أبقَوا الطهارةَ الكبرى بعد انتفاءِ الصغرى، وإما مخالفةُ الإجماع إن أوجَبوا الغُسْلَ بخروج الريح، أو الغائط، أو الملامسة، وكِلْتا[1] القاعدتين لا سبيلَ إلى مخالفتِهما، فلا سبيلَ إلى القولِ بلزومِ الطهارةِ الصغرى للطهارةِ الكبرى هذا تقريرُ السؤال، وهو سؤالٌ قويٌّ حَسَنٌ يحتاجُ الجوابُ عنه إلى معرفةِ الفرق بين هاتَيْن القاعدتين، ومَنْ جَهِلَ هذا الفرقَ تعذَّر عليه الجوابُ عن هذا السؤالِ، وانسدَّ عليه البابُ بالكُلية.

والجوابُ عن هذا السؤالِ أَن نقول: اللزومُ بين الطهارةِ الكُبرى والصغرى جُزئيٌّ لا كُلِّي، ومعناه: أنَّ المُغْتَسِلَ إذا لم يحصُلْ منه ناقضٌ في أثناءِ غُسْلِهِ، لزِمَ غُسْلَه ذلك الوضوءُ في الابتداءِ فقط دون الدوام، فاللزومُ بهذا الشرطِ ـ وهو عدَمُ طريانِ الناقضِ في أثناءِ الغُسْلِ ـ حالةٌ خاصةٌ من جُملةِ الأحوال، وحالةُ دوامِ الغُسْلِ وغيرِها من الأحوالِ لم يحصُلْ فيها لزوم، فلا يلزَمُ من انتفاءِ اللازم انتفاءُ الملزوم إلّا في الحالةِ التي/ حصلَ فيها اللزوم، فلا جَرَمَ لم يقُلْ أحدٌ من القائلين باللزوم في ٩٥/أ
هذه الحالة ببقاءِ الطهارةِ الكبرى دون الطهارةِ الصغرى، بل إنَّما قال به في حالةِ الدوامِ التي ليس فيها لزوم، فانتفاءُ الطهارةِ الصُّغرى في هذه الحالةِ لا يقدَحُ في انتفاءِ الطهارةِ الكُبرى، لأنَّ انتفاءَ ما ليس بلازمٍ لا يقدَحُ، إنَّما يقدَحُ انتفاءُ ما هو لازم، والطهارةُ الصُّغرى في هذه الحالة ليست لازمة، فلا يضُرُّ انتفاؤها.

ونظيرُ هذه المسألةِ في اللزومِ الجزئيِّ كُلُّ مؤثِّرٍ مع أثرِه، فإنَّ المُؤثِّرَ يجبُ حضورُه حالةَ وجودِ أثرِه، وهو زَمنُ حدوثِه دون ما بعد زمن الحدوث، فكلُّ بناءٍ يلزَمُه البنَّاءُ حالةَ البناءِ دونَ ما بعد ذلك؛ فقد يموتُ

(١) في الأصل: وكلا.

البَنَّاءُ، ويبقى بعد ذلك البِناء، وكذلك الناسجُ مع نَسْجِه، وكلُّ مؤثِّرٍ مع أثرِه؛ لزومُه جزئيٌّ في حالةِ الحدوثِ فقط، فلا جَرَمَ لا يلزَمُ من عدمِ المؤثِّر بعد ذلك عدمُ الأثرِ، لأنَّ العَدَمَ في تلك الحال عَدَمٌ لما ليس بلازم، وعَدَمُ ما ليس بلازمٍ لا يقدَحُ لا عَقْلاً، ولا عادةً، ولا شَرْعاً، فكذلك ههنا، اللزومُ جزئيٌّ في حالةٍ مُعيَّنة، وهي التي تقدَّم ذكرها فعَدَمُ اللزومِ في غيرِ تلك الحالة لا يقدَحُ.

وقولُهم: إنه يلزَمُ مِنْ عدمِ اللازمِ عَدَمُ الملزوم، إنما يريدون به حيث قُضِيَ باللزوم: إما عامّاً، وإمَّا خاصاً. أما في الصورةِ التي لم يُقْضَ فيها باللزومِ، فلا.

ونظيرُ هذه القاعدة أيضاً قولُهم: يلزَمُ من عَدَمِ الشرطِ عَدَمُ المشروط، إنَّما يُريدون به في الصورةِ التي هو فيها شَرْط، أمَّا لو كان شَرطاً في حالةٍ دونَ حالةٍ، لم يلزَمْ مِن عَدَمِه في صورةٍ ما ليس بشَرْطٍ فيها عَدَمُ المشروط، كما تقولُ في الطهارة بالماءِ: شَرْطٌ في صحَّةِ[1] الصلاة في بعض صُوَرِ الصلاة، وهي صورةُ القُدْرةِ على الماء، وعلى استعمالهِ، فلا جَرَمَ يلزَمُ مِنْ عَدَمهِ في تلك الصورة عدَمُ صحَّةِ الصلاة، وليس بشَرْطٍ في صورةِ عَدَمِ الماء، أو عَدَمِ القُدْرة على استعماله، فلا جَرَمَ لا يلزَمُ[2] مِن عَدَمهِ في تلك الصورةِ عَدَمُ المشروطِ لعدمِ الشرطيةِ في تلك الصورة، فالشرطُ واللازمُ في هذا الباب سواءٌ، فتأمَّلْ ذلك.

---

(١) سقط لفظ «صحَّة» من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

(٢) سقط قوله: «لا يلزم» من الأصل، واستدرك من المطبوع.

الفرقُ الرابع والأربعون

بين قاعدةِ الشكِّ في السبب، وبين قاعدةِ السببِ في الشك

أشكَلَ على جَمْعٍ من الفضلاء، وانبنى على عدمِ تحريرِ هذا الفَرْقِ الإشكالُ في مواضعَ ومسائلَ حتى خَرَقَ بعضهم الإجماعَ فيها، فعَمَد إلى النظرِ الأولِ الذي يحصُلُ به العلمُ بوجودِ الصانع قال: يُمْكنُ فيه نيَّةُ التقرُّبِ مع انعقادِ الإجماع على تعذُّرِ ذلك فيه كما حكاه الفُقهاءُ/ في ٩٥/ب كتبهم[1]، فأنكر الإجماعَ وقال: كيف يُحْكى الإجماع في تعذّر هذا؟ وهو واقعٌ في الشريعةِ في عِدَّة صُوَر، فإنَّ غايةَ هذا الناظر قبل أن يَنظرَ أن يُجَوِّزَ أن يكونَ له صانع، وأن لا يكون، وأن يكونَ هذا النظرُ واجباً عليه، وأن لا يكون، وهذا لا يَمْنَعُ قَصْدَ التقرُّبِ بدليل ما وقع في الشريعة: أنَّ مَنْ شَكَّ: هل صلَّى أَم لا؟ فإنه يجبُ عليه أن يُصَلِّي، وينوي التقرُّبَ بتلك الصلاةِ المشكوكِ فيها، وكذلك مَنْ نَسِيَ صلاةً من الخَمْسِ، فإنه ينوي التقرُّبَ بكلِّ واحدةٍ من تلك الخَمْسِ مع شَكِّه في وجوبها عليه.

وكذلك مَنْ شَكَّ: هل تطهَّر أَمْ لا؟ فإنه يتطهَّرُ ويَنْوي بذلك الوضوءِ التقرُّبَ، ومَنْ شكَّ: هل صامَ أم لا؟ فإنه يصومُ وينوي التقرُّبَ بذلك الصيام، ومَنْ شكَّ: هل أخرجَ الزكاةَ أَمْ لا؟ فإنه يجبُ عليه إخراجُ الزكاةِ، ويَنْوي التقرُّبَ بها، وهو كثيرٌ في الشريعةِ، وإذا وقعَ في الشريعةِ نيَّةُ التقرب بالمشكوك فيه، جاز شكُّه في النظرِ الأول، وتكونُ حكايةُ الإجماع في تعذُّره خطأ، بل يُمْكِنُ قصدُ التقرُّب به.

---

(١) انظر «البرهان» ١/ ٨٦ لإمام الحرمين الجُوَيْني حيث ذكر أنَّ القُرْبَةَ التي لا يُتَصَوَّرُ التقرُّبُ بها إلى الله تعالى هي النظرُ الأَول.

قيل له: فإنَّ الشكَّ في صورةِ النظرِ الأول في الموجب، والشكُّ هٰهُنا في الواجب فافترقا!

فقال: بل كما لم يُمنع الشكُّ في أحدِهما، كذلك لا يُمْنَعُ في الآخَر، لأنَّ غايةَ الشكِّ في الموجبِ أن تُفْضِيَ إلى الشكِّ في الواجب، وهذا لا يُمْنَعُ، فذاك لا يُمْنَع.

والجوابُ الحقُّ في هذا السؤال: أَنَّ الشارعَ شَرَعَ الأحكامَ، وشرعَ لها أسباباً، وجعَلَ مِن جُملة ما شرعَه من الأسباب الشكَّ، فشَرعَه في عِدَّةٍ من الصُّوَرِ حيث شاء، فإذا شكَّ في الشاةِ المُذَكَّاة والميتةِ حَرُمَتا معاً، وسببُ التحريمِ هو الشكُّ، وإذا شكَّ في الأجنبيةِ وأختهِ من الرَّضاعةِ حَرُمَتا معاً، وسَبَبُ التحريمِ هو الشك، وإذا شكَّ في عَيْنِ الصلاةِ المَنْسية وجبَ عليه خمسُ صلوات، وسببُ وجوبِ الخَمْس هو الشكُّ، وإذا شكَّ: هل تطهَّر أمْ لا وجب الوضوء، وسببُ وجوبهِ الشكُّ، وكذلك بقيةُ النظائرِ التي ذكرَها، فالمتقرِّبُ في جميعِ تلك الصُّوَرِ جازِمٌ بوجود الموجب، وهو الله تعالى، وسببِ الوجوبِ الذي هو الشكُّ، والواجبِ الذي هو الفعل، ودليلِ الوجوبِ الذي هو الإجماع أو النصُّ، فالجميعُ معلومٌ، وفي صورةِ النظر لا شيءَ منها معلوم، بل الجميعُ مجهولٌ مشكوكٌ فيه، فالشكُّ في السببِ غيرُ السببِ في الشك، فالأول يمنَعُ
٩٦/أ التقرُّبَ،/ ولا يتقرَّرُ معه حُكم، والثاني لا يمنَعُ التقرُّبَ، وتتقرَّرُ معه الأحكامُ كما رأيتَ في هذه النظائر، فاندفعَ سؤالُ هذا السائلِ، وصحَّ الإجماعُ ونَقْلُ العلماء فيه، وما أَوْردَه من النُّقوضِ عليهم لا يَرِدُ.

ولا ندَّعي أنَّ صاحبَ الشرع نصبَ الشكَّ سبباً في جَميعِ صُوَرِه، بل في بعضِ الصُّوَر بحَسبِ ما يدلُّ عليه الإجماعُ أو النصُّ، وقد يُلْغي صاحبُ الشرعِ الشكَّ فلا يجعَلُ فيه شَيئاً، كمَنْ شكَّ: هل طلَّقْ أم لا؟

فـلا شيءَ عليه، والشكُّ لَغْـوٌ، ومن شكَّ فـي صلاته: هـل سَها أم لا؟ فلا شيءَ عليـه، والشكُّ لَغْوٌ، فهذه صُوَرٌ من الشكِّ أجمَع الناسُ على عدمِ اعتبارِه فيها[1]، كما أجمَعوا على اعتباره فيما تقدَّم ذكْرُه من تلك الصور.

وقسمٌ ثالثٌ: اختَلَفَ العلماءُ في نَصْبِه سَبَباً، كمَنْ شكَّ: هل أحدَثَ أَمْ لا؟ فاعتبره مالكٌ دون الشافعيِّ، ومَنْ شَكَّ: هل طلَّقَ ثلاثاً أم اثنتين؟ ألزمه مالكٌ الطلقةَ المشكوكَ فيها دون الشافعيِّ، ومن حَلَفَ يَميناً وشكَّ ما هي؟ ألزمه مالكٌ جميعَ الأيمانِ، فقد انقسمَ الشكُّ ثلاثةَ أقسام: مُجْمَعٌ على اعتبارِه، ومُجْمَعٌ على إلغائه، ومختَلَفٌ فيه. ويتَّضح لك الفرقُ أيضاً بين الشكِّ في الأسبابِ، وبين الأسبابِ في الشكِّ بذِكْرِ ثلاثِ مسائل:

المسألةُ الأولى: قال بعضُ العلماء: إذا نَسِيَ صلاةً من خَمْسٍ، فإنه يُصلِّي خَمْساً، وتصحُّ نيَّتُه مع التردُّد، والقاعدةُ: أنَّ النيةَ لا تصحُّ مع التردُّد، واستُثْنِيَت هذه الصورةُ لتعذُّرِ جَزْمِ النية فيها، وليس الأَمرُ كما قال، بل المصلِّي جازمٌ بوجوبِ الخَمْسِ عليه لوجودِ سَببِ وجوبِها، وهو الشكُّ، وإذا وُجِدَ سببُ الوجوبِ جزَمَ المُكلَّفُ بالوجوب، وكانت نيَّتُه جازمةً لا متردِّدة، وكذلك مَنْ شكَّ في جهةِ الكعبة، وقُلنا: يُصَلِّي أَرْبعَ صلواتٍ، جزَمْنا بوجوبِ أَربعٍ عليهِ بسببِ الشك، ويُصلِّي الأربعَ بنيَّةٍ جازمة، كذلك من التبسَتْ عليه الأجنبيةُ بأُخْتهِ، أو المُذَكَّاةُ بالمَيْتة، فإنه جازمٌ بالتحريمِ لوجودِ سَببِهِ الذي هو الشكّ.

كذلك من التبست عليـه الأواني، أو الثياب وقلنا: يجتهدُ، فإنه يجزمُ بوجوبِ الاجتهادِ عليه، ولا تردُّدَ في شيءٍ من هٰـذه الصورِ البتَّة،

---

(١) وذلك عملاً بالقاعدةِ القوية: اليقين لا يزول بالشكِّ. انظر تفاريع هذه القاعدة في «الأشباه والنظائر»: ٦٠-٨٣ لابن نُجَيْم الحنفيّ.

بل القصدُ جازمٌ، والنيَّةُ جازمة، وقِسْ على ذلك بقية النظائر كما تقدم[١].

المسألةُ الثانية: مَنْ شكَّ في صلاتهِ، فلم يَدْرِ كَمْ صلَّى، أَثلاثاً أم أربعاً؟ فإنه يجعلُها ثلاثاً، ويُصلِّي ركعةً، ويسجدُ سجدتَيْن بعد السلام، مع أنَّ القاعدةَ: أنَّ مَنْ شَكَّ: هل سَها أَمْ لا؟ لا سُجودَ عليه، وهذا
٩٦/ب يجوزُ/ أن يكونَ زادَ وأن لا يكون، فكيفَ يسجدُ مع أنه في غيرِ هذه الصورةِ لو شكَّ هل زاد أم لا؟ لا يسجدُ، فتصيرُ هذه المسألةُ من أَعظمِ المُشْكلات، ويتعذَّرُ الفرقُ بين مَنْ شكَّ: هل سها أَمْ لا؟ وبين هذه الصورة، ولقد ذكَرْتُ هذا الإِشكالَ لجماعةٍ من الفضلاء الأعيان، فلم يجدوا عنه جواباً. ثم إنَّه كيفَ يُصلِّي هذه الركعةَ التي قامَ إليها ولا بُدَّ فيها من تجديدِ النية؟ فكيف ينوي التقرُّبَ بها، مع عَدَمِ الجَزْمِ بوجُوبها؟ ويجوزُ أن تكون مُحرَّمةً خامسة، وأن تكونَ واجبةً رابعة، ومع التردُّدِ لا جَزْم.

والجوابُ عن جميعِ ذلك: أنَّ صاحبَ الشرعِ جعل الشكَّ في هذه الصورةِ سبباً لوجوبِ ركعة، ووجوبِ سجدتَيْن بعد السلام، ويدلُّ على ذلك أنَّ القاعدة: أَنَّ ترتُّبَ الحُكْمِ على الوصف يقتضي عِلِّيَّةَ ذلك الوصف لذلك الحكم، فصاحبُ الشرعِ قد رتَّب هذه الأحكامَ على الشكِّ، فقال: إذا شكَّ أحدُكم في صلاتهِ، فلم يَدْرِ، أصلَّى ثلاثاً أم أربعاً؟ فليأتِ بركعةٍ ويسجدُ سجدتين يُرْغِمُ بِهما الشيطان[٢]، فرتَّب

---

(١) انظر «القواعد الفقهية»: ٣٢٧ لابن رجب الحنبلي.

(٢) هذا مستفادٌ من قوله ﷺ: «إذا شكَّ أحدُكم في صلاته، فلم يَدْرِ كم صلَّى؟ ثلاثاً أم أربعاً؟ فليطرح الشَّكَّ وليَبْنِ على ما استيقن، ثم يَسْجد سجدتين قبل أن يُسَلِّم. فإنْ كان صلَّى خمساً شَفَعْنَ له صلاتَه، وإنْ كان صلَّى إتماماً لأربعٍ، كانتا ترغيماً للشيطان» أخرجه مسلم (٥٧١)، وأبو داود (١٠٢٤) وغيرهما من حديثِ أبي سعيد الخُدري. =

الأحكامَ المذكورةَ على الشكِّ المذكور، والترتيبُ دليلُ السببية، كما لو قال: إذا سَها أحدُكم فليَسْجُد، وإذا أحدَثَ فليتَوضَّأْ ونحوُه، فإنه لا يُفهَمُ عنه إلا سببيةُ الأوصافِ المتقدِّمةِ لهذه الأحكامِ، فيكونُ الشكُّ سببَ وجوبِ هذه الركعةِ وسجودِ السهو، وعلى هذا تكونُ أسبابُ السجودِ ثلاثةً: الزيادةُ، والنقصانُ، والشكُّ، وهذا الثالثُ قَلَّ أن يُتَفَطَّنَ له فتأمَّلْه[1]، ولا تجدُ ما يسوغُ على مُقتضى القواعدِ غيرَه، وبه يظهَرُ الفرقُ بين الشكِّ في سببِ السهوِ، وبينَ الشكِّ في العددِ، وأنَّ الأولَ شكٌّ في السبب، والثاني سببٌ في الشكِّ، بمعنى: أنَّ الشكَّ هو الذي جعله الشرعُ محلَّ السببيةِ، فذكرتُه بهذه العبارةِ ليحصُلَ التقابلُ بينه وبين الأولِ طَرْداً وعكساً.

المسألةُ الثالثة: وقَع في بعضِ «تعاليق المذهب»: أنَّ رجلاً توضَّأ، وصلَّى الصبحَ والظُّهْرَ والعصرَ والمغربَ بوضوءٍ واحدٍ، ثم أَحدَث وتوضَّأ وصلَّى العشاء، ثم تيقَّنَ أنه ترك مَسْحَ رأسِه من أحد الوضوءَيْن، لا يدري

= قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ٣/ ٧٢: والمعنى أنَّ الشيطانَ لبَّسَ عليه صلاتَه، وتعرَّضَ لإفسادِها ونَقْصِها، فجعل الله تعالى للمصلِّي طريقاً إلى جَبرِ صلاته، وتدارك ما لبَّسه عليه، وإرغامِ الشيطان وردِّه خاسئاً مُبْعداً عن مُراده، وكَمُلَتْ صلاةُ ابنِ آدم، وامتثل أمْرَ الله تعالى الذي عصى به إبليس من امتناعه من السجود. والله أعلم.

(١) ممَّن تفطَّن له ابن رشدٍ في «بداية المجتهد» ٤/ ٨٧ قال في «باب سجود السَّهْو»: والسجودُ المنقولُ في الشريعة في أحدِ موضعين:
- إمَّا عند الزيادةِ أو النقصان اللذَيْن يقعان في أفعالِ الصلاةِ وأقوالِها مِنْ قِبَلِ النسيان لا مِنْ قِبَلِ العَمْد.
- وإمَّا عند الشكِّ في أفعال الصلاة. انتهى. فأدرج الزيادةَ والنقصان في سببٍ واحدٍ، وآل الكلام إلى الثلاثةِ الأسبابِ التي دار عليها كلامُ الإمامِ القرافي.

أيُّهما هو؟ فسأل العلماءَ، فقالوا له: يلزَمُك أن تمسَحَ رأسَك، وتُعيدَ الصلوات الخَمْسَ، فذهبَ ليفعلَ ذلك، فنسيَ مَسْحَ رأسِه، وصلَّى الصلواتِ الخَمْسَ، ثم جاءَ يستفتي عن ذلك مَنْ سأله عن ذلك أوَّلاً، فقالوا له: اذهَبْ وامسَحْ رأسَك وأَعِد العِشاءَ وحدَها، فأشكلَ ذلك على

٩٧/أ جماعةٍ من فقهاءِ العصر، وقالوا: الشكُّ موجودٌ في الحالتَيْن،/ فكيف أُمِرَ أَوّلًا بإعادةِ الصلواتِ كلِّها، وفي ثاني الحالِ أُمِرَ بإعادةِ العِشاءِ وحدها؟

والجوابُ: أنَّ المَسْحَ المتروكَ إن كان من وضوءِ الصلواتِ الأربعِ فقد أعادها بوضوءِ العِشاء بعد أن استَفْتى أوَّلًا، فبرِئت الذمَّةُ منها، وإن كان من وضوءِ العشاءِ، فقد بَرِئت الذمةُ منها بوُضوئها الأولِ، فقد بَرِئت الذمَّةُ منها على التقديرَيْن، ولم يَبْقَ الشكُّ إلا في العِشاءِ فعلى تقدير أن يكونَ المَسْحُ نُسِيَ من وُضوئه تكون ثابتةً في ذِمَّته، لأنه إنَّما صلّىٰ بوضوءٍ واحد، وهو وضوءُ العِشاء، أمَّا غيرُها من الصلوات، فقد صُلِّيَتْ بوضوءَيْن، فتصحُّ، إما بالأولِ، وإما بالثاني بخلافِ العشاءِ، فلذلك اختلفَ جوابُ المفتي قبل الإعادةِ وبعدَها.

الفرق الخامس والأربعون
بين قاعدة قَبولِ الشرطِ
وبين قاعدةِ قَبولِ التعليقِ على الشرط

الحقائقُ في الشريعةِ أربعةُ أَقسام:

ـ ما يَقْبلُ الشرطَ والتعليقَ عليه.

ـ وما لا يقبلُ الشرطَ ولا التعليقَ عليه.

ـ وما يقبلُ الشرطَ دونَ التعليقِ عليه.

ـ وما لا يقبلُ الشرطَ ويقبلُ التعليق عليه.

أما القسمُ الأولُ فكالطلاقِ والعَتاقِ ونحوِهما، فيقبلُ الشرطَ بأن يقول: أنت حرٌّ وعليك ألفٌ، أو أنتِ طالقٌ وعليك أَلف، فهذه صُورةُ تقبُّلِ[1] الشرط، فيلزَمُ ذلك إذا اتَّفقا عليه، ويُنَجَّزُ الطلاقُ والعَتاقُ الآن، ويُقْبَلُ التعليقُ على الشرطِ بأن يقول: إن دخَلْتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ، أو أَنْتَ حُرٌّ فلا يُنَجَّزُ طلاقٌ ولا عِتْقٌ الآن حتى يقعَ الشرطُ.

وأما القسمُ الثاني الذي لا يقبلُهما، فالإيمانُ بالله تعالى، والدخولُ في الدين، فإنه لا يقبلُ الشرطَ، فلا يصحُّ: أَسْلمتُ على أنَّ لي أن أشربَ الخمرَ، أو أتركَ الصلاةَ ونَحْوُه، ويسقطُ شَرْطُه الذي قَرَنَ به إسلامَه[2].

---

(١) في المطبوع: قبول، وربما كان أَوْلى بالصواب.

(٢) هذا كلامٌ فيه نظر، فقد أخرج أبو داود (٣٠٢٥) من حديث وهب بن مُنبِّه قال: سألتُ جابراً عن شأن ثقيف إذ بايعَتْ، فقال: اشترطت على النبيِّ ﷺ أن لا صَدَقةَ عليها ولا جهاد وأنه سمع النبيَّ ﷺ بعد ذلك يقول: «سيتصدَّقون ويجاهدون» =

وأما عدمُ قَبولِه التعليقَ على الشرط، فكقوله: إن كُنْتُ كاذباً في هذه القضية، فأنا مُسْلمٌ أَوْ مُؤمن، أو إنْ لم آتِ بالدَّيْنِ في وقتِ كذا، ونَحْوُ ذلك من الشروط التي يُعَلَّقُ عليها، فلا يلزَمُ إسلامٌ إذا وُجدَ ذلك الشرط، بل يَبْقى على كُفْرِه بسببِ أنَّ الدخولَ في الدِّين يعتمدُ الجَزْمَ بصحَّتهِ، والمُعَلَّقُ ليس جازماً، فهذا متَّجهٌ في أَهلِ الذمَّة، وأَمَّا الحربيون فنحنُ نُلْزِمُهم الإسلامَ قَهْراً بالسيف، فجاز أن يلزَمَهم في هذه الحالة.

وأما القسمُ الثالثُ، وهو: الذي يقبلُ الشرطَ دون التعليقِ عليه، فكالبيع والإجارةِ ونحوِهما، فإنه يصحُّ أن يُقال: بِعْتُك على أنَّ عليك أن تأتيَ بالرهنِ، أو الكفيلِ بالثمنِ أو غيرِ ذلك من الشروط المقارنةِ لتنجيزِ
٩٧/ب البيع، ولا يصحُّ التعليقُ عليه بأن يقولَ: إنْ قدِمَ زيدٌ فقد بِعْتُك أو/ آجَرْتُك، بسببِ أنَّ انتقالَ الأملاكِ يعتمدُ الرضا، والرِّضا إنما يكون مع الجَزْمِ، ولا جَزْمَ مع التعليقِ، فإنَّ شَأنَ المُعَلَّقِ عليه أن يكونَ يعترضُه عدمُ الحصول، وقد يكون معلومَ الحصولِ كقُدومِ الحاجِّ، وحصادِ الزرع، ولكنَّ الاعتبارَ في ذلك بجنسِ الشرط دون أنواعهِ وأفراده، فلوُحِظَ المعنى العامُّ دون خصوصياتِ الأنواع والأَفراد.

وأما القِسْمُ الرابعُ، وهو: ما يقبلُ التعليقَ على الشرطِ دون مقارَنتهِ، فكالصلاةِ والصومِ ونحوِهما، فلا يصحُّ: أَدْخُلُ في الصلاةِ على أن لا أسجُدَ أو أُسَلِّمَ بعد سجدةٍ، ونَحْوُ ذلك، وأدخلُ في الصومِ على أنَّ لي

= والحديث سكت عنه المنذري، وقال الشوكاني في «نيل الأوطار» ٤/ ٧٩٣: إسناده لا بأسَ به، وعليه ترجم المجدُ بن تيمية في «المنتقى» فقال: باب صحَّةِ الإسلام مع الشرط الفاسد. انتهى. والجمهورُ على خلافِ هذا الرأي، وقد تأوَّله الخطابي في «معالم السنن» ٣/ ٣٠، وانظر «شرح مشكل الآثار» ١/ ١٩٥ للطحاوي في تفسير حديث حكيم بن حزام «بايعتُ رسول الله ﷺ على أن لا أخِرَّ إلَّا قائماً».

الاقتصارَ على بعضِ يوم، فلا يصحُّ شيءٌ من ذلك، ويصحُّ تعليقُه على الشرطِ فنقول: إن قدمَ زيدٌ فعليَّ صَوْم شهر، أو صلاةُ مئة ركعةٍ، ونحوُها من الشروط في النُّذور، فهذه الأقسامُ الأربعةُ في هاتَيْن القاعدتين تدورُ عليها التصرُّفات في الشريعة، ويُعلَمُ بذلك أنه لا يلزَمُ من قَبولِ التعليق قَبولُ الشرطِ، ولا مِنْ قَبولِ الشرطِ قَبولُ التعليق، وتُطْلَبُ المناسبةُ في كلِّ بابٍ من أبوابِ الفقه على وَفْقِ ذلك الحكم في تلك المواطن.

قد تم بحمد الله الجزء الأول

من كتاب الفروق، ويليه ـ بعون الله ـ

الجزء الثاني وأوله: الفرق السادس والأربعون

الفروق

فهرست موضوعات المجلد الأول

الفروق

للإمام القرافي

شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي

٦٢٦ - ٦٨٤ هـ

وبحاشيته

«إدرار الشروق على أنواء الفروق»

للإمام ابن الشاط

٦٤٣ - ٧٢٣ هـ

قدم له، وحققه، وعلق عليه

عمر حسن القيام

الجزء الثاني

مؤسسة الرسالة
ناشرون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

غاية في كلمة

الطبعة الأولى

١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

ISBN 9953 – 4 – 0146 – 2

مؤسسة الرسالة
للطباعة والنشر والتوزيع

وطى المصيطبة
شارع حبيب أبي شهلا
بناء المسكن
هاتف: ٣١٩٠٣٩ - ٨١٥١١٢
فاكس: ٨١٨٦١٥ (٩٦١١)
ص.ب: ١١٧٤٦٠
بيروت - لبنان

Resalah
Publishers

Tel: 319039 - 815112
Fax: (9611) 818615
P.O.Box: 117460
Beirut - Lebanon

Email:
resalah@resalah.com

Web Location:
Http://www.resalah.com

الفروق

أنوار البروق في أنواء الفروق

٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الفرقُ السادس والأربعون
بين قاعدةِ ما يُطلَبُ جَمْعُه وافتراقُه
وبين قاعدةِ ما يُطلبُ افتراقُه دون جَمْعِهِ
وبين قاعـدةِ ما يُطْلَبُ جَمْعُـه دون افتراقـه[1]

المطلوباتُ في الشريعةِ ثلاثةُ أقسام:

القسمُ الأول: ما يُطْلبُ وحدَه ومع غيرِه، كالإيمانِ باللهِ تعالى ورُسُلِه، فإنَّه مطلوبٌ في نفسِه، وهو شَرطٌ في كلِّ عبادة، والشرطُ مطلوبُ الحصولِ مع المشروط، فالإيمانُ مطلوبُ الجمعِ مع كلِّ عبادة، غَيْرَ أنَّه قد يُكْتفىٰ منه بالإيمانِ الحُكْميِّ تخفيفاً على العبد، فإنَّ استحضارَه في كلِّ عبادة، وفي جميعِ أجزائِها رُبما يَشُقُّ على المكلَّف، فيُكْتفىٰ بتقدُّمه فعلاً، ثم يُسْتَصْحَبُ حُكْماً، وكالدعاءِ مطلوبٌ في نفسِه، والسجودِ في الصلاةِ مطلوبٌ في نفسه، والجَمْعُ بينهما مطلوبٌ، وكالتسبيحِ والتهليلِ، والتعظيمِ والإجلالِ، كُلٌّ منها مطلوبٌ في نفسِه، والركوعُ في الصلاةِ مطلوبٌ في نفسِه أيضاً، والجمعُ بينهما أيضاً مطلوبٌ في نفسه، ونَحْوُ هذه النظائر.

القسمُ الثاني: وهو ما يُطْلبُ مُنفرِداً دون جَمْعِهِ مع غيره، فاعلَمْ: أنَّ المطلوبَيْن في الشريعةِ قد يكونُ الجمعُ بينهما غيرَ مطلوب، وربما كان مَنْهيّاً عنه، وقد يكونُ الجَمْعُ بينهما مطلوباً كما تقدَّم، مِثالُ هذا القِسْم:

---

(١) انظر «الذخيرة» ٢/ ١٨٩ حيث ذكر القرافيُّ بعضَ مباحثِ هذا الفرق. وانظر «القواعد الكبرى» ١/ ٢٤٥ لابن عبد السلام.

قراءةُ القرآن مطلوبةٌ، والركوعُ والسجودُ مطلوبان، ومع ذلك فقد ورد
٩٨/أ النهيُ/ عن الجَمْعِ بينهما بقوله عليه السلام: «نُهيتُ أنْ أقرأَ القرآنَ راكِعاً وساجداً»[١] عكس ما وردَ في الدعاءِ مع السجودِ بقولهِ عليه السلام: «أَمَّا الركوعُ فعَظِّموا فيه الربَّ، وأما السجودُ فأكثِروا فيه من الدعاء، فقَمِنٌ[٢] أنْ يُستجابَ لكم»[٣].

القسمُ الثالث: ما يُطلبُ جَمْعُه دونَ افتراقِه، فكالركوعِ مع السجدتَيْن في الصلاة، فإنَّ ذلك مطلوبُ الجَمْعِ، ولم يُشْرَعِ التقرُّبُ بأحدِهما منفرداً، وكالوقوفِ بعرفةَ مع رَمْيِ الجِمار، كلٌّ واحدٍ منهما مطلوبٌ مع الآخَر، وليس مطلوباً مُنفرِداً، وكالحِلاقِ مع الحجِّ أو العُمْرة، ليس قُرْبَةً على انفرادِه، والجَمْعُ بينهما قربةٌ، ونَحْوِ ذلك مما يدلُّ الاستقراءُ عليه، فهذا تمثيلُ هذه الأقسام.

---

(١) أخرج مسلم (٤٨٠) من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: «نهاني رسولُ الله ﷺ أن أقرأ راكعاً أو ساجداً» وهو في «سنن أبي داود» (٤٠٤٥)، و«سنن الترمذي» (٢٦٤)، وصحَّحه ابن حِبَّان (١٨٩٥) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) في المطبوع: «فعسى» وربما كان تصحيفاً. وقولهُ: «قمِنٌ» أي: جَدير، انظر «النهاية» ٤/٩٧ لابن الأثير.

(٣) أخرجه أحمد ٣٨٦/٣، ومسلم (٤٧٩)، وأبو يعلى (٢٣٨٧)، وابن خُزيمة (٥٤٨)، وأبو عوانة ٢/١٧٠، وصحَّحه ابن حبَّان (١٨٩٦) من حديث ابن عباس، وتمامُ تخريجه في «المسند».

قال القاضي عياض في «إكمال المُعْلِم» ٢/٣٩٦: اختلف الناسُ في هذا، فذهب مالكٌ رحمه الله للأَخْذِ بهذه الأحاديث، وكره القراءة في الركوعِ والسجودِ، وكره الدعاءَ في الركوع، وأباحه في السجود، اتباعاً للحديث. وذهب طائفةٌ من العلماءِ إلى جوازِ الدعاءِ فيهما. وانظر «التمهيد» ١٦/١١٧-١١٩ لابن عبد البَرِّ.

وأمَّا وجهُ المناسبةِ في هذه المواطنِ باعتبارِ هذه الأحكام، فقد يحصُلُ وقد لا يحصل، فيكونُ ذلك تعبُّداً لا يُطَّلعُ على حِكْمِته؛ فالإيمانُ لمَّا كان الأَصْلَ في كلِّ تقرُّبٍ اشتُرِطَ جَمْعُه ليتحقَّقَ التقرُّبُ، فإنَّ التقرُّبَ بالعبادةِ فَرْعُ التصديقِ بالآمِرِ بها، والجَمْعُ بين الفرعِ وأَصْلِه مناسب.

وأما الدعاءُ مع السجود، والثناءُ مع الركوع، فمَبْنيٌّ على قاعدة، وهي: أنَّ الله تعالى أمرَ عِبادَهُ أنْ يتقرَّبوا إليه على حَسْبِ ما جرَت العادةُ به مع الأَماثلِ والملوكِ والأكابر، فإنَّ الطاعاتِ كُلَّها، والمعاصيَ كُلَّها نِسْبتُها إلى الله تعالى نِسْبةٌ واحدةٌ لا تزيده الطاعاتُ، ولا تَنْقُصُه المعاصي، وإنَّما أمرَ عبادَه لتظهَرَ منهم الطاعةُ على حَسْبِ العادةِ مع الأكابر، ولذلك لمَّا كان السجودُ في العبادة أَبلغَ من الركوعِ، قال عليه السلام: «أَقربُ ما يكونُ العبدُ من رَبِّه إذا كان ساجداً»[1]، وكان بَذْلُ الدينارِ أَفْضَلَ مِن بَذْلِ الدرهمِ في الصدقةِ، لأنَّه في العادة أبلغُ، وارتكابُ المشاقِّ في تَحصيلِ المأمورِ يكون مُوجِباً لمزيدِ الأَجْرِ لأنه في العادة يدلُّ على المبالغةِ في الطَّواعِية، فقال عليه السلام: «أَفْضَلُ العبادةِ أحمَزُها»[2] أي: أَشقُّها. ولمَّا جرَتْ عادةُ الناسِ مع الملوكِ أنْ يُقَدِّموا الثناءَ عليهم قبل الطلبِ منهم تَطْييباً لقلوبهم، واستعطافاً لأنفسهم، جعل الله سبحانه وتعالى الثناءَ عليه والتمجيدَ له في الركوع، وجعل الدعاءَ في السجودِ بعد الثناء، ولهذا المعنى لمّا سُئِل سفيانُ بن عُيَيْنة عن قولهِ عليه السلام: «أَفْضَلُ الدعاءِ دعاءُ يَوْمِ عرفَةَ، وأفضلُ ما قلتُه أنا والنبيون مِنْ قبلي لا إله

---

(١) أخرجه مسلم (٤٨٢)، وأبو داود (٨٧٥)، والنسائي ٢/٢٢٦ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) سبق تخريجُه، وأنَّه مما لم يثبت مرفوعاً.

إلّا الله»[1] فقيل له: هذا الثناءُ، فأينَ الدعاءُ؟ فأنشدَ أَبياتَ أُميَّة بن [أبي] الصَّلْتِ[2]:

أأطلبُ حاجتي أم قَدْ كفاني ... حيــاؤك إنَّ شِيمَتَــك الحَيــاءُ

98/ب / إذا أَثنى عليك المرءُ يوماً ... كَفــاه مــن تعــرُّضِــك الثنــاءُ

كــريــمٌ لا يُغَيِّــرُه صَبــاحٌ ... عــن الخُلُــقِ الجميــلِ، ولا مَســاءُ

يعني: فلما كانَ الثناءُ يُحصِّلُ من الكريمِ ما يُحَصِّلُه الدعاءُ سُمِّيَ الثناءُ على اللهِ تعالى دُعاءً، لأنه سبحانه أكرم الأكرمين[3].

---

(1) أخرجه مالك في «الموطأ» 1/ 188 مرسلاً من حديث زياد بن أبي زياد، ومن طريق مالكٍ أخرجه البغوي في «شرح السنَّة» 7/ 157. قال ابن عبد البَرِّ في «التمهيد» 6/ 39: لا خلافَ عن مالكٍ في إرسالِ هذا الحديثِ، ولا أحفَظُه بهذا الإسناد مسنداً يُحتَجُّ به من وَجْهٍ لكنَّ الحديث يتقوَّى بما أخرجه الترمذي (3585) من حديثِ عمرو بن شُعَيْب، عن أبيه، عن جَدِّه أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «خيرُ الدعاءِ دعاءُ يوم عَرَفَةَ، وخيرُ ما قُلتُ أَنا والنبيُّون مِنْ قَبْلي: لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، له المُلْكُ وله الحمدُ وهو على كلِّ شيءٍ قدير» وفي إسناده حمَّاد بن أبي حُمَيْد، ليس بالقويِّ عند أَهلِ الحديثِ، لكن سنده صالحٌ في الشواهد والمتابعات، فلأَجْلِ ذلك حسَّنه بعضُ أهلِ العلم منهم شيخنا العلاّمة شعيب الأرنؤوط في «شرح السنة».

(2) الأبيات في ديوان أمية: 152 جمع وتحقيق بهجة الحديثي، قالها يمدح عبد الله ابن جُدعان أحد سادات قريش وأجوادِ العرب.

(فائدة): من طريفِ ما وقع في طبعة دار السلام 2/ 411 أن يكون أمية بن أبي الصلت هو أُمية بن عبد العزيز بن أَبي الصلت الداني، العلامة الفيلسوف، الطبيب الشاعر المُجوِّد، صاحب الكتب ولد سنة ستين وأربعمئة، وتنقّل وسكن الإسكندرية، ثم رُدَّ إلى المغرب، وكان رأساً في النجوم والوقتِ والموسيقى، مات بالمهدية في آخر سنة 528هـ. انتهى.

فانظر إلى هذا التحقيق الباهر، واعجَب وتأمَّلْ ثم قُل: يا ضَيْعَةَ كتاب القرافيّ!!

(3) خبر ابن عيينة أسنده ابنُ عبد البَرِّ في «التمهيد» 6/ 43 والبيهقي في «الشُّعَب» 1/ 414 وذكراه بأتَمَّ ممَّا هنا.

وقد جاءَ في الحديثِ عن رسولِ الله ﷺ حكايةً عن الله تعالى أنَّه قال: «مَنْ شَغَله ذِكْرِي عن مسألتي أعطيتُه أَفْضَلَ ما أُعطي السائلين»[1]، فهذا وَجْهُ المُناسبةِ في الثناءِ في الركوعِ والدعاءِ في السجود.

وأما المَنْعُ من الجَمْعِ بين القراءةِ والركوع، فلأنَّ القراءةَ جَعَلَ لها الشرعُ موطِناً وهو القيامُ، لأنَّه حالُ استقرارٍ يتمكَّنُ فيه الفِكْرُ من التأمُّلِ لمعاني القراءة، والاتِّعاظِ بوَعْدها ووعيدِها، والتفكُّرِ في معانيها على اختلافِها، مع حُسْنِ الإقبالِ على الله تعالى بالمُناجاة، وهذه الأَحوالُ لا تُناسبُ الركوعَ والسجودَ لِضيقِ النَّفْسِ وضَجَرِها في حالةِ الانحناء

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ البخاري في «التاريخ الكبير» ٢/ ١١٥، والبيهقي في «الشُّعب» ١/ ٤١٣، وابن عبد البرِّ في «التمهيد» ٦/ ٤٥-٤٦ وفي إسناده صفوان بن أبي الصهباء، وبُكَير بن عتيق، قال ابن عبد البرِّ: رجلان صالحان، وليس يجيء هذا الحديث ـ فيما علمتُ ـ مرفوعاً إلَّا بهذا الإسناد. انتهى. ويَرِدُ عليه ما أخرجه البيهقي في «الشعب» ١/ ٤١٣-٤١٤ من حديثِ الضحاك بن حُمْرَةَ، عن يزيد بن حمير، عن جابر بن عبد الله وذكر الحديث مرفوعاً لكن الضحَّاك هذا ليس بثقةٍ عند النَّسائي، وقال البخاري: مُنكر الحديثِ مجهول كما في ترجمته من «ميزان الاعتدال» ٢/ ٣٢٢ فلا يُعْتَدُّ بحديثه.

هذا، وقد تناقض ابن حبَّان، فذكر صفوان بن أبي الصهباء في «المجروحين» ١/ ٣٧٦ وقال: منكر الحديث يروي عن الأثباتِ ما لا أَصْل له من حديثِ الثقات، ثم ذكر حديثه هذا، ثم عاد فذكر صفوان في «الثقات» ٨/ ٣٢١.

وقد أخرج الترمذي (٢٩٢٦) من حديث أبي سعيد الخدري قال: قال رسولُ الله ﷺ: «يقول الربُّ تبارك وتعالى: مَنْ شَغَله القرآن عن ذِكري ومسألتي، أعطيتُه أَفْضَلَ ما أُعطي السائلين، وفَضْلُ كلامِ الله على سائرِ الكلام كَفَضْل الله على خَلْقِهِ» قال الترمذي: هذا حديثٌ حسن غريب، وفي نُسْخةٍ: غريب. وفي إسناده عطية العوفيُّ وهو ضعيف مجمَعٌ على ضَعْفِهِ لم يوثِّقه غير ابن سعد في «طبقاته» ٦/ ٣٠٤.

بانعصار الأعضاء، وحَبْسِ النَّفَسِ، فتناسبَ المنعُ من القراءة في هٰذين الموطنَيْن، ولأنَّ القراءةَ لمَّا عُيِّنَ لها موطنٌ، ناسبَ أنْ تُعَيَّنَ بقيةُ المواطنِ لغيرِها من الثناءِ المَحْض والدعاءِ المَحْض، فإنّ القراءةَ قد لا تكونُ ثناءً، ولا دعاءً، فتشتمل الصلاةُ على جميع أنواع القُربات، ولا تختصُّ بنوعٍ معيَّنٍ، فتكونُ حينئذٍ أَفضَلَ الأعمالِ كما جاء في الحديث: «أَفضلُ أعمالكم الصلاة»[1].

وهذه المواطنُ الثلاثة مُناسبةُ كُلِّ واحدٍ منها لِما وُضِعَ فيه، فالقراءةُ في القيام للتمكُّن، والدعاءُ في السجودِ لفَرْطِ القُرْب، والثناءُ عليه لأنَّه عادةُ الملوك، وأما كَوْنُ الركوعِ لا يُتقرَّبُ به وحدَه بخلافِ السجدةِ الواحدة، فإنَّها شُرِعَتْ قُرْبَةً في التلاوةِ، وشُكْر النِّعَم عند مَنْ يرى سَجْدَةَ الشُّكر، فإن الشافعي رضي الله عنه يراها دون مالك[2]، فوجَهُ المناسبة في المَنْعِ من التقرُّبِ بالركوعِ وحدَه لم أَقِفْ فيه على شيءٍ، ولا يبعُدُ أنه تعبُّدٌ، وكذلك أركان الحجِّ التي لا يُتقَرَّبُ بها منفردةً الغالب عليها التعبُّدُ بخلافِ الطوافِ، فإنَّه شُرِعَ قُرْبةً وحدَه دون السعي، فإنَّه لا يُشْرَعُ قُرْبَةً وحدَه، وإنْ كان قد اشتُرِطَ مع الطوافِ صلاةُ ركعتَيْنِ، وعلى هذه

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) ويحتجُّ الشافعية بحديثِ إسلام هَمْدان حين قُرِىء على النبيِّ ﷺ كتابُ إسلامِهم، فخرَّ ساجداً، ثم رفع رأسه فقال: «السلام على هَمْدانَ، السلام على هَمْدانَ» أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» ٢/ ٣٦٩ من حديثِ البراءِ بن عازب، وصحَّحه على شرط البخاريّ. وأما ما رُوي من أنه ﷺ رأى نُغاشياً، فسجد شكراً لله عز وجلَّ، فهو حديثٌ منقطع، وفي إسناده جابر الجُعْفيُّ ضعيفٌ. أخرجه الخطابي في «غريب الحديث» ١/ ١٦٥، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٢/ ٣٧١.
والنغاشي والنُّغاشُ فسَّره الخطابيُّ بقوله: القصيرُ الناقِصُ الخَلْق. وانظر تمام الاحتجاج لمذهب الشافعية في «التهذيب» ٢/ ١٩٨ للإمام البغوي.

القواعدِ والفروقِ انبنى قولُ القائل: لو لم يكُن الصومُ شَرْطاً في الاعتكافِ لما صار شرطاً له بالنَّذْرِ كالصلاة[1]، لكنَّه إذا نذَر أن يعتكفَ صائِماً لزِمَه ذلك، ووجبَ الصومُ. وصحَّةُ هذا الكلام مَبني على قاعدتين.

القاعدة الأولى: / أنَّ النَّذْرَ لا يؤثِّرُ إلَّا في مندوب، ولمَّا أَثَّرَ النَّذْرُ في وجوبِ الصومِ مع الاعتكافِ إذا نَذَره، دلَّ ذلك على أنَّه مطلوبٌ أنْ يجمَعَ بينهما. ٩٩/أ

والقاعدةُ الثانية: أَنَّه إذا نذر أنْ يُصلِّيَ صائماً لم يلزَمْه ذلك، لأنَّ الجَمْعَ بين الصلاةِ والصومِ غيرُ مطلوب، وإنْ كان كلُّ واحدٍ منهما مطلوباً في نفسه، فلذلك لم يؤثّر النَّذْرُ في الجَمْعِ بين الصلاةِ والصوم.

* * *

(١) اشتراط الصوم في الاعتكاف هو مذهب المالكية والأحناف وإحدى الروايتين عن أحمد، ومشهورُ مذهب أحمد والشافعيِّ أن الاعتكافَ يجوزُ بلا صَوْمٍ، وانظر تمامَ الاحتجاج لمذهب كلِّ فريق في «المغني» ٤/ ٤٥٩ لابن قدامة المقدسي.

الفرق السابع والأربعون

بين قاعدةِ المأمورِ به يصحُّ مع التخيير وقاعـدةِ المنهيِّ عنـه لا يصحُّ مـع التخيير

وسِرُّ الفَرْقِ بين هاتين القاعدتَيْن: أَنَّ المأمورَ به مع التخييرِ كخصالِ الكَفَّارةِ يكونُ الأَمرُ فيه مُتعَلِّقاً بمفهومِ أحدِها، الذي هو قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بينهما لصِدْقِهِ على كلٍّ واحدٍ منها(١)، فيكونُ المشتَرَكُ مُتَعلَّقَ الأَمرِ، ولا تَخْييرَ فيه(٢). والخصوصياتُ هي متعلَّقُ التَّخييرِ، ولا وجوبَ فيها(٣)،

---

(١) علَّق عليه ابنِ الشاط بقوله: قوله: «إنَّ الأمرَ في خصالِ الكفَّارةِ متعلِّقٌ بأحدِها» صحيحٌ. وقولُه: «الذي هو قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بينها» ليس بصحيح، فإنّه ليس مفهومُ أَحدِ الأمورِ إلا واحداً منها مُبْهَماً غَيْرَ مُعيَّنٍ، لا الحقيقةَ المُشْتَرَكَ فيها، ولو تعلَّقَ الوجوبُ بالحقيقةِ من حيث هي تلك الحقيقةُ للزِمَ شمولُ الوجوبِ لكلِّ شَخْصٍ مما فيه تلك الحقيقة، وليس الأمرُ كذلك.

وقوله: «لصدقِهِ على كل واحدٍ منها». قلتُ: لا يلزَمُ من صِدْقِهِ على كلِّ واحدٍ منها أن يُرادَ به الحقيقةُ المُشْتَرَكُ فيها.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد تبيَّن أنَّ مُتَعلَّق الأَمرِ ليس المُشْتَرك.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ذلك صحيحٌ إن أرادَ مِنْ حيثُ تعيَّن كُلُّ واحدٍ منها. وإن أراد أنَّها مُتَعلَّقُ التخييرِ من حيثُ دخولُها تحت المُشْترك، فلا؛ وذلك أنه لا يَخْلو أنْ تُعْتبرَ الحقيقةُ الشاملةُ لأنواعِ الكفارة وشَبَهِها من حيث تلك الحقيقة، أو لا، فإنْ اعتُبِرَت من حيث هي تلك الحَقيقة، فلا تعلُّقَ للوجوبِ بها، وإنْ لم تعتبر من حيث هي تلك الحقيقة، فلا يخلو أنَّ الأنواعَ من حيث هي تلك الأنواعُ أوْ لا، فإنْ اعتُبِرَت من حيثُ هي تلك الأنواعُ فلا تعلُّقَ للوجوبِ بها، وإنْ لم تُعْتَبرْ من حيثُ هي تلك الأنواعُ، بل مِنْ حيثُ كلُّ واحدٍ مِنها قِسْطٌ من تلك الحقيقة، فلا يخلو أَنْ تُعتبرَ من حيث مجموعُها أوْ لا، فإنْ اعتُبِرَت من حيث مجموعُها، فلا =

فمفهومُ أحدِها الذي هو قَدْرٌ مُشْتركٌ بينها لا يجوزُ تَرْكُه البتَّة، لأنَّ تَرْكَه بتَرْكِ الجميع، وهو خلافُ الإجماع، والخصوصياتُ متعلَّقُ التَّخْيير، ولا وجوبَ فيها، لأنه لا يجبُ عليه عَيْنُ العِتْق، ولا عَيْنُ الكِسْوَة، ولا عَيْنُ الإطعام، بل له تَرْكُ كلِّ واحدٍ من هذه الخصوصياتِ بفعلِ الآخَر[1]، ويخرجُ عن العُهْدةِ بفِعْلِ المُشْتَرِكِ في أيِّها شاءَ[2]، فإنْ أعتقَ حصلَ مفهومُ أحدِها الذي هو قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بينها، وكذلك إنْ كَسا، أو أطعم[3].

وأما النَّهْيُ عن المُشْتَرَكِ الذي هو مفهومُ أحدها[4]، فالقاعدةُ تقتضي أنَّ النَّهْيَ متى تعلَّقَ بمُشْتَرَكٍ، حَرُمَتْ أَفرادهُ كُلُّها، فإذا حَرَّمَ الله تعالى مفهومَ الخنزير حَرُمَ كلُّ خنزير، أو مفهومَ الخَمرِ حَرُمَ كلُّ خَمْرٍ، والسببُ في ذلك أنه لو دخل فردٌ في الوجودِ، لدخلَ في ضِمْنهِ المُشْتَرك، فيلزَمُ المحذورُ، وكذلك يلزمُ من تحريم المُشْتَرك تحريمُ جميع الأفراد[5]. ولا يلزَمُ مِن إيجابِ المُشْتَرَكِ إيجابُ كُلِّ فَرْدٍ، بسببِ أنَّ المطلوبَ هو

= تعلُّقَ للوجوبِ بها، وإنْ لم تُعْتَبر من حيثُ مجموعُها، بل من حيثُ آحادُها، فلا يَخلو أنْ تُعتبَر من حيثُ تعيُّنها، أوْ لا، فإنْ اعتُبِرَت من حيثُ تعيُّنها، فلا تعلُّقَ للوجوبِ بها، وإنْ لم تُعْتَبَرْ من حيثُ تعيُّنُها، لكن اعتُبِرت من حيثُ إبهامُها، فهي مُتَعلَّقُ الوجوبِ من هذا الوجهِ لا غَيْرُ.

(١) قولهُ: «فمفهومُ أحدها. . . إلى قوله: بفِعل الآخر» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيح غَيْرَ قوله: «فمفهومُ أحدِها الذي هو مُشْتَرك»، فإن مفهومَ أحدِها ليس المُشْتَرك، بل واحدٌ غيرُ مُعَيَّنٍ ممَّا في المُشْتَرك.

(٢) صحَّحه ابن الشاط.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس أحدُها هو القَدْرَ المُشْترك، بل مُبْهَمٌ غيرُ مُعَيَّنٍ ممَّا فيه المُشْترك.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم مِراراً أنَّ مفهومَ أحدِها ليس المُشْتَرك.

(٥) صحَّح ابن الشاط مقتضى هذه القاعدة.

تحصيلُ تلك الماهيَّةِ المُشْتَركةِ، وإذا حصلَ فَرْدٌ منها حصَلَتْ في ضِمْنهِ واستُغْنِيَ عن غيرِه، فلذلك لم يلزَمْ من إيجابِ المُشْتَرَكِ إيجابُ أفرادِه كُلِّها، فصحَّ التخييرُ مع الأَمرِ بالمُشتَرك، ولم يصحَّ التخييرُ مع النَّهْيِ عن المُشْتَرك، فهذا هو سِرُّ الفرق(١).

فإنْ قُلْتَ: قد وقعَ النَّهْيُ مع التخييرِ في الأُخْتَين، فإنَّ الله تعالى حَرَّمَ عليه إحداهما لا بعَيْنها، ولا نعني بتحريمِ المُشْتَرَكِ إلَّا ذلك، وحَرَّمَ الأُم وابنتَها من غيرِ تعيينٍ، وأوجبَ إحدى الخِصالِ في الكفَّارة، وإذا وجبَتْ
٩٩/ب واحدةٌ لا بعينها حرُمَتْ واحدةٌ/ لا بعَيْنها، فهذه صُوَرٌ كُلُّها تدلُّ على الجَمْع بين النهيِ، وبين التخيير(٢).

قلتُ: هذا مُحالٌ عَقْلاً. ومن المُحالِ عَقْلاً أن يفعلَ الإنسانُ فَرْداً من جنسٍ، أو نوعٍ، أو كُلِّيٍّ مُشْتَرِكٍ من حيثُ الجملةُ، ولا يفعلُ ذلك المُشْتَركَ المَنْهِيَّ عنه، لأنَّ الجُزئيَّ فيه الكليُّ بالضرورة، وفاعلُ الأَخَصِّ فاعلُ الأَعَمِّ، فلا سبيلَ إلى الخُروجِ عن العُهْدةِ في النهي إلَّا بتَرْكِ كلِّ فَرْد، والتخييرُ مع النهيِ عن المُشْتَرَكِ مُحالٌ عقلاً(٣).

---

(١) قوله: «ولا يلزَمُ... إلى قوله: سرّ الفرق» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا غَيرُ مُسَلَّمٍ ولا صحيح، بل يلزَمُ مِن إيجابِ المُشْتَرَكِ إيجابُ كُلِّ فَرْدٍ مما فيه المُشْتركُ إذا كان المقصودُ تحصيلَ تلك الماهيةِ المشتَركة، وإنَّما لا يلزَمُ إيجابُ كلِّ فردٍ مما فيه المُشْتَرَكُ إذا كان المقصودُ تحصيلَ شيءٍ مما فيه المُشْتَرك.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما أُورِدَ عليه من السؤالِ وارد.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد بقَوْله: «ولا يَفْعلُ ذلك المُشْتَركَ» الحقيقةَ من حيثُ هي تلك الحقيقة، فليس بصحيحٍ، فكيف ومِنْ قاعدةِ مَنْ يُثْبِتُ ذلك أنه لا وُجودَ له في الأعيان. وإنْ أراد بقوله: «لا يفعلُ ذلك المُشْتَرَكَ» أنْ لا يفعلَ شيئاً مما فيه الحقيقة، فقوله صحيحٌ ولا يتناولُ محلَّ النِّزاع.

وأما ما ذكرتُموه من الصُّوَرِ فوَهمٌ؛ أمَّا الأُختان، والأُمُّ وابنَتُها، فلأنَّ ذلك التحريمَ إنما تعلَّقَ بالمجموع عَيْناً لا بالمُشْتَرَكِ بين الأفراد، ولمَّا كان المطلوبُ أَنْ لا تدخُلَ ماهيَّةُ المجموعِ للوجودِ، والقاعدةُ العقليةُ: أنَّ عدَم الماهِيَّةِ يتحقَّقُ بأَيِّ جُزْءٍ كان من أجزائِها لا بعَيْنِه، فلا جَرَمَ أَيَّ أُخْتٍ تركَها خرجَ عن عُهْدَةِ النَّهْيِ عن المجموع[1]، لا لأنه نَهْيٌ عن المُشْتَرَكِ[2]، بل لأنَّ الخُروجَ عن عُهْدَةِ المجموعِ يكفي فيه فردٌ من أفرادِ ذلك المجموع[3]، فهذا هو السببُ، لا أنَّ التحريمَ تعلَّقَ بواحدةٍ لا بعينِها، بل تعلَّق بالمجموع، ويخرج عن العُهْدَةِ بواحدةٍ لا بعَيْنها[4]، فتأمَّل هذا الفَرْقَ، فخلافُه مُحالٌ عَقلاً[5]، والشَّرْعُ لا يَرِدُ بخلافِ العقل، ولا بالمستحيلات[6].

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بصحيح، فإنه لا يخلو أنْ يريدَ بالنهيِ عن المجموعِ، النَّهْيَ عن الجَمْع، أو يُريد بذلك النَّهْيَ عن الجُملة، فإنْ أراد الثاني فقولُه ليس بصحيح، فإنه يلزَمُ من النهيِ عن الجُمْلة النهيُ عن آحادِها، وإنْ أراد الأولَ وهو النهيُ عن الجَمْع، فإنه يلزَمُ منه النَّهْيُ عن كلِّ واحدٍ مُبْهم، وهو قولُ خَصْمِه، فقد لزِمَه ما أنكر.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لو كان نَهْياً عن المُشْتَرَكِ لزِمَ منه النَّهْيُ عن كلِّ واحد.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنَّما يكفي ذلك إذا كان المرادُ بالمجموعِ الجَمْعَ لا إذا كان المرادُ بالمجموعِ الجُمْلة.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد سبق أنه لا يخرجُ عن العُهْدَةِ بواحدةٍ لا بعَيْنها إلّا إذا كان المرادُ تحريمَ الجمعِ، لا إذا كان المرادُ بالمجموع تحريمَ الجُملة.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما اختاره هو المُحالُ عَقْلاً، وما خالفه هو الجائزُ عَقْلاً.

(٦) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ذلك صحيحٌ ولا يَلْزَمُ منه مقصوده.

وكذلك نقول في خِصالِ الكفارةِ: لمَّا أوجبَ الله تعالى المُشْتَرَكَ حَرَّمَ تَرْكَ الجميعِ، لأنَّه يستلزِمُ تَرْكَ المُشْتَرك[1]، فالمُحَرَّمُ تَرْكُ الجميعِ لا واحدةٌ بعَيْنِها من الخِصال[2]، فلا نَجِدُ نَهْياً على هذه الصورةِ إلا وهو مُتَعلِّقٌ بالمجموعِ لا بالمشترك[3]، فَتَأَمَّلْ ذلك، فلذلك صَحَّ التخييرُ في المأمورِ به، ولم يصحَّ في المَنْهيِّ عنه، وإنما يقَعُ في الخروجِ عن عُهْدَتِهِ لا في أَصْلِ النَّهْيِ[4] فتأمَّل ذلك.

مع أنّ الشيخ سيف الدين في «الإحكام»[5] له الموضوعِ في «أُصول الفقه»، حكى عن أصحابِنا صحَّةَ النهيِ مع التخييرِ كالأمر، وحكى عن المعتزلة مَنْعَه[6]، والحَقُّ مع المعتزلةِ في هذه المسألة دُونَ أصحابنا، إلّا

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لو أَوْجَبَ الله تعالى المُشْتَرك لَما جاز تَرْكُ شيءٍ ممَّا فيه المُشْتَرَك.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا كان المُحَرَّمُ تَرْكَ الجميع، لزِمَ منه تحريمُ تَرْكِ واحدةٍ لا بعَيْنِها.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد سبق أنه إذا كان متعلقاً بالمجموع أي بالجملة فإنْ كان الوجوب، فلا بد من فعل كل واحد من آحادها، وإنْ كان التحريم، فلا بد من ترك كل واحد من آحادها.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تأمَّلْتُ ذلك، وصحَّ ذلك التَّخييرُ في النَّهْي كما صحَّ في الأمرِ، ووقع في الخروجِ عن العُهْدَةِ في أَصل النَّهْي.

(٥) انظر «الإحكام في أُصول الأحكام» ١/ ٩٩ لأَبي الحسن علي بن أَبي علي بن محمد الآمدي، من فحولِ الشافعية وأذكياء المتكلمين، وبه تخرَّج العزُّ بن عبدالسلام وكان يرفَعُ من قدره، مات سنة (٦٣١هـ)، له ترجمة في «سير أعلام النبلاء» ٢٢/ ٣٦٤، و«وفيات الأعيان» ٣/ ٢٩٣ و«طبقات السبكي» ٨/ ٣٠٦.

(٦) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما حكاه سيف الدين صحيح، وقولُ الأصحابِ صحيح، وقَوْلُ المعتزلة باطل.

أنْ يُريدوا التخيير في الخروجِ عن العُهْدةِ كما تقدَّم، فلا يبقى خلافٌ بين الفريقين[1].

* * *

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد سبق أنَّ الأمْرَ بعكسِ ما قاله، وأنَّ الصوابَ مع الأصحاب.

الفرقُ الثامنُ والأربعون

بين قاعدةِ التخيير الذي يقتضي التسوية، وبين قاعدة التخييرِ الـذي لا يقتضي التسوية بين الأشياء المُخَيَّرِ بينها

جمهورُ الفقهاءِ يعتقد أنَّ صاحبَ الشرع أَو غيرَه إذا خَيَّرَ بين أشياءَ، يكونُ حُكْمُ تلك الأشياءِ واحداً، وأن لا يقَعَ التخييرُ إلَّا بين واجبٍ وواجب، أو مندوبٍ ومندوب، أو مُباحٍ ومباحٍ، وكذلك هو مسطورٌ في
١٠٠/أ كُتب/ أُصولِ الفقه وكُتبِ الفقه، وليس الأَمرُ كذلك، بل هناك تخييرٌ يقتضي التسويةَ، وتخييرٌ لا يقتضيها[١]. وتحريرُ الفرقِ بين القاعدتين: أنَّ التخييرَ متى وقع بين الأشياءِ المتباينةِ وقعت التسوية، أو بين الجُزءِ والكُلِّ، أو أقلَّ أو أَكثَرَ، لم تَقَع التسوية، ويتَّضحُ لك هذا الفرقُ بذِكْرِ أربعِ مسائل[٢]:

المسألةُ الأولى: تخييرُه تعالى بين خِصالِ الكَفَّارةِ في الحِنْثِ، اقتضى ذلك التسويـةَ في الحكم، وهـو الوجوبُ في المُشْتَرِكِ بينها - وهـو مفهومُ أَحدِها[٣] - والتخييرَ في الخُصوصِيَّاتِ وهو: العِتْقُ، والكِسْوَةُ، والإطعامُ[٤]، فالمشتركُ مُتعلَّقُ الوجوبِ من غيرِ تخيير[٥]،

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الصحيحُ ما اعتقده جمهورُ الفقهاء، وسُطِّرَ في كُتُبِ الفقه وأُصوله دون ما اختار هو وارتضاه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا مُجَرَّدُ دَعْوى.

(٣) قال ابن الشاط: قد سبق ما فيه.

(٤) قال ابن الشاط: ذلك صحيح.

(٥) قال ابن الشاط: لو كان المُشْتَرَكُ مُتَعلَّق الوجوبِ، لوجبَ الجميع، بل مُتَعلَّق الوجوبِ واحدٌ غيرُ مُعَيَّن.

والخصوصياتُ مُتَعلَّقُ التخييرِ من غيرِ إيجاب، وعلى كُلِّ تقدير، فحُكْمُ كلِّ خَصْلةٍ من الخِصال حُكْمُ الخَصْلةِ الأُخرى، لأنها أُمورٌ متباينة[1].

المسألةُ الثانية: قولهُ تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ۝٢ نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا ۝٣ أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا﴾ [المزمل: ١-٤]، قال العلماءُ[2]: خَيَّره الله تعالى بين الثُّلُثِ، والنِّصفِ، والثُّلُثَيْن، لأنَّ قولَه تعالى: ﴿أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا﴾، أي: أُنقُص من النصفِ، والمرادُ الثلثُ، ﴿أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ﴾ أَي: على النصفِ، والمرادُ بالزيادة على النِّصفِ السُّدُسُ، فيكونُ المرادُ الثُّلُثَيْن، كذا وقعَ في تفسير هذه الآية. وهذا تخييرٌ وقع بين ثلاثةِ أشياءَ كخصالِ الكفَّارة، ومع ذلك، فالثلثُ واجبٌ لا بُدَّ منه، والنصفُ والثُّلُثانِ مندوبانِ يجوزُ تَرْكُهما، وفِعْلُهما أَوْلى[3]، فقد وقعَ التخييرُ بين الواجبِ والمندوبِ بسببِ أنَّ التخييرَ وقع بين أَقَلَّ وأَكثرَ[4]، والأَقلُّ جُزْءٌ، فهذا مُفارِقٌ للتخييرِ بين خِصالِ الكَفَّارة[5] فتأمَّله، فهو لا يكادُ يَخْطُرُ بالبالِ لأنَّ التخييرَ يقتضي التسوية مطلقاً[6].

---

(١) قال ابن الشاط: ما قاله من أنَّ الخصوصيات مُتَعلَّق التخيير، وأنَّ حُكْمَ كلِّ خَصْلةٍ حُكْمُ الأُخرى صحيح، لا ما قاله مِن أنَّ ذلك لكونها أُموراً متباينة.

(٢) منهم الإمامُ الطبريُّ في «تفسيره» ١٤/ ١٢٤.

(٣) قولهُ: «المسألة الثانية... إلى قوله: وفِعْلُهما أولى» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس الثلثُ واجباً من حيث هو ثُلُث، ولو كان ذلك واجباً معيَّناً، وليس النصفُ والثُّلُثان مندوبَيْن، ولو كان ذلك لجاز تَرْكُهما مُطلقاً، وليس كذلك، بل لا يجوزُ تركهما إلَّا عند قِيام الثُّلُث.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يقع التخيير بين الواجبِ والمندوب، وليس كَوْنُ التخييرِ وقع بين أقلَّ وأَكْثَر سبباً في ذلك.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس مُفارقاً للتخيير بين خصال الكفارة، بل هما سواءٌ إلا عند من اعتراه الغَلَط، فتوهَّم أنّ الجزءَ المنفردَ المنفصلَ هو الجزءُ المُجْتَمِعُ المُتَّصِل.

(٦) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: يحقُّ أن لا يخطُر غيرُ ذلك بالبالِ، فإنَّه الأَمرُ الذي لا رَيْبَ فيه.

المسألة الثالثة: قولهُ تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [النساء: ١٠١]، الآيةُ. خَيَّرَ اللهُ تعالى المُسافرَ بين ركعتَيْن وأربعٍ، والركعتانِ واجبتان جَزْماً، والزائدُ ليس بواجبٍ، لأنَّه يجوزُ تَرْكُه، وما يجوزُ تَرْكُه لا يكون واجباً، وأما الركعتان، فلا يجوزُ تَرْكُهما إجماعاً[١]، فقد وقع التخييرُ بين الواجبِ وما ليس بواجب، وهذا خلافُ المُتعارَفِ المعهودِ من القاعدةِ[٢]، وسببُه أنَّ التخييرَ وقع بين جُزءٍ وكُلٍّ، لا بين أشياءَ مُتباينة[٣].

المسألةُ الرابعة: أَجمعَتِ الأُمَّةُ على أنَّ صاحبَ الدَّيْنِ على المُعْسِرِ مُخَيَّرٌ بين النَّظِرَةِ والإِبراءِ، وإِنَّ الإبراءَ أفضَلُ في حَقِّه[٤]، وأحدُهما

---

(١) قولـهُ: «المسألة الثالثة. . . إلى قولـه: إجماعاً» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مِنْ أنَّ الركعتين واجبتان جَزْماً، ليس بصحيح؛ كيف وله تَرْكُهما وإبدالُهما بأربع؟ وما قاله من أنَّ الزائدَ يجوزُ تَرْكُه، وما يجوزُ تَرْكُه لا يكونُ واجباً، ليس بصحيحٍ أيضاً، فإنّ ما ليسَ بواجبٍ يجوزُ تَرْكُـه مطلقاً، وهذا لا يجوزُ تَرْكُهُ مُطلقاً، بل يجوزُ عند فِعْلِ بَدَلِهِ، وما قاله مِن أنّ الركعتين لا يجوزُ تركُهما إجماعاً ليس بصحيح، بل يجوزُ تركُهما عند فِعْلِ بَدَلِهما، وهـو الأربعُ، وإنَّما أوجب غَلَطَهُ توهُّمُه أنّ الركعتين المنفردتَيْن هما المجتمعتان مع الركعتين الأُخرَيَيْن من الأربع.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يقع التخييرُ بين واجبٍ وغيرِ واجب، فيحقُّ أنَّ ما ادَّعاه وتوهَّمه خلافُ المُتعارَفِ من القاعدة.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس وقوعُ التخييرِ بين جُزْءٍ وكلٍّ سبباً فيما ذكر، وقد سبق القولُ في مِثْلِ ذلك.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله ليس بصحيحٍ، ولا اجتمعَت الأُمَّةُ على التخييرِ هنا بوَجْهٍ أصلاً، بل النَّظِرَةُ للمُعْسِرِ مُتَعَيِّنٌ وجوبُها بنصِّ الكتابِ العزيز قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠] ولكنه لما كان لربِّ الدَّيْنِ إبراءُ غَرِيمِه منه، وإسقاطُهُ مُوسِراً كان أو مُعْسِراً عنه، توهَّم أنَّه مُخيَّرٌ بين الأمرَيْنِ=

واجبٌ حَتْماً، وهو تَرْكُ المطالبةِ[1]، والإبراءُ ليس بواجب، والسببُ في هذا: أنَّ الإبراءَ يتضمَّن النَّظِرَةَ ـ وهو تَرْكُ المُطالبةِ ـ فصارَ من باب/ ١٠٠/ب الأقلِّ والأَكْثر[2]، وهذه المسألةُ مُستثناةٌ من قاعدتَيْن: إحداهُما قاعدةُ التخييرِ كما تقدَّم، والثانيةُ قاعدةُ: أَنَّ الواجبَ أفضَلُ من المندوب، فإنَّ المندوبَ في هذه الصورة ـ وهو الإبراء ـ أفضَلُ من الواجبِ الذي هو الإنظار[3]، فتحرَّرَ حينئذٍ الفرقُ بين القاعدتين، وأَنَّ التخييرَ إذا وقعَ بين

= في حَقِّ المُعْسِرِ، وليس الأمرُ كذلك، ولو كان كذلك لكان تسويغُ الإبراءِ من الدَّيْنِ مختَصّاً بالعُسْرِ.

(١) قال ابنُ الشاط: ذلك صحيحٌ، وهو معنى النَّظِرَة، ولكن لا يَلْزَمُ منه مَقْصودٌ.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس من بابِ الأَقلِّ والأَكثرِ، ولكنَّه مِن بابِ الأَخْذِ عند المَيْسَرةِ أو التَّرْك جُمْلةً، ولا يقال في مثل هذا: إنَّه أَقلُّ أو أَكثر إلا بنَوْعٍ من المجاز.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّ هذه المسألةَ ليست من قاعدة التخيير، وما قاله مِن أنَّ المندوبَ في هذه الصورة أَفضَلُ من الواجبِ لم يأتِ عليه بحُجَّة، ولعلَّ الأَمرَ في ذلك على خلافِ ما زعم. وغايتُه، أَوْ غايةُ من يحتجُّ لقوله ذلك أَنْ يقول: النَّظِرَةُ إراحةٌ للغريمِ من مَؤُونة الدَّيْنِ ما بَيْنَه وبين المَيْسَرة. والإبراءُ إراحةٌ للغريمِ من مَؤُونة الدَّيْنِ بالكُلِّية، ولا شكَّ أنّ الإراحةَ الكُلِّية أعظَمُ قَدْراً من الإراحةِ غيرِ الكُلِّية، فتكونُ أعظمَ أجْراً. وما يحتجُّ به المحتجُّ من ذلك صحيح، غَيْرَ أنّ في هذا المقام قاعدةً، وهو أنّ المُعتبرَ في تفاضُل الأعمالِ المتَّحِدة تفاضلُ أحوال عامليها أوّلاً، ثم تفاضلُ الأعمالِ أنفُسِها ثانياً، ثم تفاضُلُ أحوَالِ المُنْتفعِ بها أنّ كانت مُتَعدِّيَة النفع ثالثاً، والدليلُ على صحَّة هذا الترتيب قولهُ ﷺ: «سبق درهمٌ مِئةُ أَلفِ درهم» فلو كان المعتبرُ أوّلاً تفاضُلَ أَحوالِ المُنْتفع، لسبقت مئةُ الأَلفِ الدرهمَ لأنها أعظَمُ نَفْعاً بالمشاهدة، وإذا ثبتَ أنّ المُعْتَبر أوّلاً حالُ العامل، فلا رَيْبَ أنَّ تَحمُّلَ وظيفةِ الإنظارِ التي حُمِلَ عليها، واضطر بإيجابِها عليه إليها، أَشَقُّ عليه من وظيفةِ الإبراء الموكولةِ إلى اختياره. وهذا المعنى ـ والله أعلم ـ هو السببُ الأعظمُ في أفضليةِ الفرائضِ على غيرِها، وعلى هذا لا تنخرمُ قاعدةُ أفضلية=

المُتباينات اقتضى التسوية، وبين الأقلِّ والأَكْثَرِ[1]، والجُزْءِ والكُلِّ لا يقتضي التسويةَ، بل يتحتَّمُ الأَقلُّ والجزءُ دون الزائدِ عليه.

* * *

= الواجباتِ على المندوبات، وما قالَ من كونِ التخييرِ الواقعِ بين المتباينات يوجبُ التسويةَ بين الأقلِّ والأكثرِ إلى آخرِه قد تبيَّن بُطلانُه. انتهى كلامُ ابن الشاط.

قلتُ: الحديثُ الذي ذكره ابن الشاط: «سبق درهم» أخرجه النسائي ٥/٥٩، وابن خزيمة (٢٤٤٣)، والحاكم ١/٤١٦ وغيرهم، وصحَّحه ابن حبان (٣٣٤٧) وفيه تمام تخريجه.

(١) زيادة من المطبوع.

الفرقُ التاسعُ والأربعون

بين قاعدةِ التخييرِ بين الأجناسِ المُتباينة

وبين قاعدةِ التخييرِ بين أفرادِ الجنسِ الواحد

وتحريرُ الفرقِ بين هاتين القاعدتَيْن يرجِعُ إلى تحريرِ اصطلاحِ العُلماءِ [لا] لمعنى يترتَّبُ عليه؛ وذلك أنهم يُسمُّون خِصالَ الكَفَّارةِ واجباً مُخَيَّراً، ولا يُسمُّون تَخييرَ المُكلَّفِ بين رقابِ الدنيا في إعتاقِ الرقبةِ في كفَّارةِ الظِّهار وغيرها واجباً مُخَيَّراً، وكذلك التخييرُ بين شِياهِ الدنيا في إخراجِ شاةٍ من أربعين شاةً لا يُسمُّونه واجباً مُخَيَّراً، وكذلك دينارٌ من أربعين ديناراً، والسُّتْرةُ بثوبٍ من ثياب الدنيا(١)، والوضوءُ بماءٍ من مِياه الدنيا، وغيرُ ذلك لا يُسمُّون ذلك واجباً مُخَيَّراً، بل يَقْصُرون ذلك على خِصالِ الكفارة ونحوِها، وضابطُ الفَرْقِ بين القاعدتين ما تقدَّم من أنَّ التخييرَ متى وقع بين الأجناسِ المختلفة، فهو الذي اصطلحوا على أنه واجبٌ مُخَيَّر، ومتى وقع بين أفرادِ جنسٍ واحدٍ لا يكونُ هو المسمَّى بالواجبِ المُخَيَّرِ فالعِتْقُ والإطعامُ والكِسْوَةُ أجناسٌ مختلفة، والغَنَمُ كلُّها جنسٌ واحدٌ، وكذلك الدنانيرُ وغيرُها من النظائر، فهذا هو ضابطُ الفرق بين البابين(٢).

* * *

---

(١) في المطبوع: «من ذلك واجباً» وصوابُه ما هو مثبت.

(٢) صحَّح ابن الشاط كلام القرافيِّ في هذا الفرق والفَرْقِ الذي يليه.

الفرقُ الخمسون

بيان قاعدةِ التخييرِ بين شيئين، وأحَدُهما يُخْشى مـن عِقابـه وبين قاعـدةِ التخييرِ بين شيئين، وأحدُهما يُخْشى مِن عاقبتِه لا من عِقابه

هذا الموضعُ أَشْكَلَ على كثيرٍ من الفضلاء، وتحريرُه وبَسْطُه وتقريرُ الفرقِ بينَهما بأنْ نقول: أمَّا القسمُ الأول، فمتعذِّرُ الوُقوع، ولا يُمكنُ أن يُخَيِّرَ الله تعالى بين شيئين، وأَحدُهما يُخْشى مِن عِقابه ويقول الله تعالى: إنْ فعلْتَ هذا بعَيْنِه عاقَبْتُك، فهذا لا يجتمعُ مع التخيير أبداً، وأما ما يُخْشى مِن عاقبتهِ، فوقوعُ التخييرِ فيه مُمكنٌ وواقع، وقد وقَع ذلك فيما وقع لرسولِ الله ﷺ ليلةَ الإسراءِ، فجاءهُ جبريلُ عليه السلام بقَدَحَيْن: أحدُهما لبنٌ، والآخَرُ خَمْرٌ، فخَيَّره بين شُرْبِ أَيِّهما شاءَ، فاختار اللبنَ،
١٠١/أ فقال له جبريلُ عليه السلام:/ «اختَرْتَ الفِطْرةَ، ولو اختَرْتَ الخَمْرَ لغَوَتْ أُمَّتُك»[(١)] فقال جماعةٌ من الفُضلاء: الغَيُّ حَرام، والفِطْرةُ مطلوبةٌ، فكيف يُخَيِّرُ عليه السلام بين الحرامِ والمطلوبِ وجودُه؟ ومما يؤكِّدُ أنه حرامٌ أنَّ السببَ للضلالِ حرام، وشُرْبُ هذا القَدَحِ سَبَبُ ضلالِ الأُمة كما قال جبريلُ عليه السلام، فيكونُ حراماً، ومع ذلك فقد وقع التخييرُ بينَه وبينَ اللَّبَنِ، وهذا مُشْكِلٌ جدّاً، فكيف يُخَيَّرُ بينَ سَبَبِ الهداية، وسببِ الضلالة؟

---

(١) هو جزءٌ من حديثِ الإسراءِ الطويل، أخرجه البخاري (٣٨٨٧)، ومسلم (١٦٢) من حديث أنس بن مالك.

والجوابُ: أنَّ هذا مِن بابِ العاقبةِ لا من باب العِقاب، والممتنعُ هو الثاني دونَ الأول، وبَسْطُه: أنَّ العِقابَ يرجعُ إلى مَنْعٍ من الكلامِ النفسانيِّ، فهو تحريمٌ لا يجتمعُ مع الإباحةِ لأنَّه ضِدُّها، والعاقبةُ ترجِعُ إلى أثرِ قُدْرَةِ الله تعالى وقَدَرِه في الحوادث لا لخطابهِ وكلامهِ، فلا مضادَّة بينهما، وإنما يُضادُّ الإِذْنَ من الكلامِ المَنْعُ من الكلام حتى يصيرَ «افْعلْ»، «لا تفعَلْ»، أما أَثرُ القُدْرةِ والقَدَرِ، فلا يضادُّ الإِذْنَ بدليلِ أنَّ الأُمَّةَ مُجْمِعةٌ على أنَّ الإنسانَ يُخَيَّرُ بين سُكْنى هاتَيْن الدارَيْن مثلاً، أو تَزْويجِ إحدى هاتين المرأتين، أو شراءِ [إحدى] هاتين الفرسَيْن، فإذا اختار أحدَهما بمُقْتضى الإذنِ الشرعيِّ الناشئِ عن الكلام النفسانيِّ أَمْكَن أن يُخْبِرَه المُخْبِرُ عن الله تعالى: أنك لو اختَرْتَ ما تركْتَ من الدارين، والمرأتيْن والفرسَيْن، لكان ذلك سَببَ ضلالِك وهلاكِ مالِك وذُرِّيَّتِك وغيرِ ذلك من سوءِ العاقبة كما جاءَ في الحديث عن رسول الله ﷺ: «إنَّما الشؤمُ في ثلاثٍ: المرأةِ، والدارِ، والفرسِ»(١)، وقال بحَمْله على ظاهرهِ جماعةٌ من العلماء(٢). وكما جاءَ في الحديثِ الآخر أنه قيلَ له عليه السلام عن

---

(١) أخرجه البخاري (٥٧٧٢)، ومسلم (٢٢٢٥) وأبو داود (٣٩٢٢) وغيرهم من حديثِ ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) منهم الإمام مالك. قال أبو داود بعد الحديث (٣٩٢٢): قرئ على الحارث بن مسكين وأنا شاهدٌ، قيل له: أخبرك ابن القاسم قال: سُئِل مالكٌ عن الشُّؤم في الفرسِ والدارِ؟ قال: كم مِنْ دارٍ سكنها قومٌ فهلكوا، ثم سكنها آخرون فهلكوا. فهذا تفسيره فيما نُرى والله أعلم.

وقال الإمام الخطابي في تأويل هذا الحديث في «معالم السُّنَن» ٢/٢١٨: وأما قولهُ: «إن تكُن الطِّيَرةُ في شيءٍ ففي المرأةِ والفرسِ والدار» فإنَّ معناه إبطالُ مذهبهم في الطير بالسَّوانحِ والبوارح من الطير والظِّباءِ ونحوِها، إلَّا أنه يقول: إنْ كانت لأحدِكم دارٌ يكره سُكناها، أو امرأةٌ يكره صحبتَها، أو فرسٌ لا يُعجبُه ارتباطُه، فليفارِقْها بأن ينتقل عن الدارِ ويبيع الفرس.

دارٍ: يا رسولَ الله، سَكَنَّاها والعَدَدُ وافرٌ، والمالُ كثيرٌ، فذهبَ العدَدُ والمالُ، فقال عليه السلام: «دعوها ذَميمةً»[1]، ولو لم تَرِدْ هذه الأحاديثُ، فإنَّا نُجَوِّزُ أنْ يفعلَ الله تعالى ذلك في بعضِ الأشياءِ التي نُلابسُها، ويجعلَ عاقبتَها رديئةً، ومع ذلك لا ينافي ذلك التخييرَ الثابتَ بمُقْتضى الشرعِ، الكائنَ في جَميعِ هذه الصور، وكذلك التخييرُ الواقعُ بين القَدَحَيْن ليلَةَ الإسراء، وهو مُحَقَّقٌ، ولم يكن شيءٌ من ذلك مُحرَّماً على الرسولِ ﷺ، بل مأذونٌ بإقدامهِ عليه، ولو أقدمَ على ذلك القَدَحِ من الخمرِ لم يكن آثِماً، ولا عقابَ فيه. نعم فيه سوءُ العاقبة، وقد تقدَّم أنها ترجِعُ إلى أَثَرِ
١٠١/ب القُدْرةِ والقَدَر، وما يخلقُه الله تعالى في الحوادثِ/ من الضَّرِّ والنفعِ، لا للمنعِ النفسيِّ المناقضِ للتخيير، فظهرَ الفرقُ بين التخييرِ مع سوءِ العاقبة، واتضح معنى الحديثِ الذي استشكله جَمْعٌ كثيرٌ من الفضلاء، وإنه لمَوْضعُ إِشكالٍ لولا هذا الفرقُ، والله أعلم.

* * *

---

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» ٢/ ٧٤١ مرسلاً، وأبو داود (٣٩٢٤) من حديث أنسٍ مرفوعاً، وسكت عنه المنذري ٥/ ٣٨٢ قال ابن عبد البرِّ في «التمهيد» ٢٤/ ٦٨: هذا محفوظٌ من وجوه، ثم ذكر له غَيْرَ ما طريقٍ.

وقال الخطابي في «معالم السنن» ٤/ ٢١٩: قد يحتملُ أن يكونَ إنَّما أمرهم بتَرْكها والتحوُّل عنها إبطالاً لما وقع في نفوسِهم من أنَّ المكروه إنَّما أصابهم بسبب الدارِ وسُكناها، فإذا تحوَّلوا عنها انقطعت مادَّةُ ذلك الوَهمِ، وزال ما كان خَامَرَهم من الشُّبْهةِ فيها، والله أعلم.

الفرقُ الحادي والخمسون
بين الأَعمِّ الذي لا يستلزمُ الأخصَّ عَيْناً
وبين قاعدةِ الأعمِّ الذي يستلزِمُ الأخصَّ عيناً

اشتُهِر بين النُّظَّارِ والفُضلاء في العقلياتِ والفِقهيات أنَّ الأعمَّ لا يستلزمُ أحدَ أنواعِه عَيْناً، وإنما يستلزمُ الأَعمُّ مُطْلقَ الأخصِّ، لا أَخصَّ مُعيَّناً، وإنما يستلزمُ مُطْلقَ الأخصِّ لضرورةِ وُقوعِه في الوجود، فإنَّ دخولَ الحقائقِ الكُلِّية في الوجود مُجَرَّدةً مُحالٌ، فلا بدَّ لها من شخصٍ تدخلُ فيه ومعه، فلذلك صار اللفظُ الدالُّ على وقوعِها في الوجودِ يدلُّ بطريق الالتزامِ على مُطْلقِ الأَخصِّ، وهو أخصُّ ما لا أَخَصَّ مُعيَّناً، وهذا هو القولُ المُطَّرِدُ بين الفقهاءِ والنظَّار لا يكادُ يختلفُ منهم في ذلك اثنان[1]، وليس الأمرُ كذلك، بل الأَمرُ في ذلك مُختلف، وهما قاعدتان مختلفتان[2].

وتحريرُ ضَبْطِهما والفَرْقِ بينهما: أنَّ الحقيقةَ العامَّةَ تارةً تقَعُ في رُتَبٍ مُتَرَتِّبةٍ بالأقلِّ والأكثرِ، والجُزْءِ والكُلِّ، وتارةً تقَعُ في رُتَبٍ مُتباينة[3]؛ فمثالُ الأوَّل: مُطْلقُ الفِعل الأَعمِّ من المرةِ الواحدةِ والمرَّات، فالمرَّةُ رُتبةٌ

---

(١) علَّق ابن الشاط على الكلام السابق بقوله: ما اشتُهر بين النُّظَّارِ هو القول الصحيح الذي لا يكادُ يختلفُ فيه منهم اثنان، ولا وجه هنا لـ«يكادُ».

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: بل الأمرُ كذلك، وليس الأَمرُ في ذلك بمختلف، وليس هٰهُنا قاعدتان بوجه، بل هي قاعدةٌ واحدة، فهذا الفرقُ باطل.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك مُسَلَّم.

دُنيا، والمراتُ رُتبةٌ عُليا لأنها فَوقَ المرَّة[1]، ومع ذلك، فلا بُدَّ في دخولِ الفِعْلِ في الوجودِ من المرَّةِ الواحدة عَيْناً، لأنه إنْ وقعَ في المرَّات وقعَتِ المرَّةُ، وإنْ وقع مرّةً واحدةً وقعت المرَّةُ الواحدة، فالمرَّةُ الواحدةُ لازمةٌ لدخولِ ماهِيَّةِ الفعلِ بالضرورة، والماهيَّةُ العامَّةُ الكُلِّيةُ مستلزمةٌ لهذا النوعِ الأَخصِّ عَيْناً بالضرورةِ، وكذلك إخراجُ مُطْلقِ المالِ يدلُّ بالالتزام على إخراجِ الأقلِّ عَيْناً، وكذلك كُلُّ أَقلَّ مع أَكثَرَ؛ الماهيَّةُ الكُلِّيةُ مُشْتركةٌ بينهما، فيلزَمُ أحدُ نوعَيْها عَيْناً، وهو الأقلُّ بالضرورةِ كما تقدَّم فهذا ضابطُ هذه القاعدة[2].

وأمَّا مِثالُ قاعدةِ الأَعمِّ الذي لا يستلزمُ أحدَ أنواعهِ عَيْناً، فهذا هو المَهْيَعُ[3] العامُّ والأَكْثَرُ في الحقائقِ الذي لا يكادُ يُعْتَقَدُ غيرُه، كالحيوانِ فإنَّه لا يستلزِمُ الناطقَ ولا البهيمَ مِن أنواعهِ، مع أنه لا يُوجدُ إلَّا في ناطقٍ أو بَهيمٍ، ولا يُوجَدُ في غيرِهما. وسببُ عدم استلزامِها لأحدِهما عَيْناً تباينُهما؛ فإذا قُلنا: في الدار حَيوانٌ، لا يُعْلَمُ ما هُوَ: ناطقٌ أو بَهيم؟

---

(١) قال ابن الشاط: وذلك مُسَلَّم.

(٢) قولهُ: «ومع ذلك فلا بُدَّ... إلى قوله: هذه القاعدة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما أَبعدَ قائلَ هذا الكلامِ عن التحقيقِ والتحصيل، وهل يستريبُ ذو عَقْلٍ أنه إذا دخل فِعْلٌ ما في الوجودِ مرَّاتٍ أَنَّه لم يدخُلْ فيه مرةً واحدةً، وأنه إذا دخل فيه مرَّة واحدة لم يدخل فيه مرَّات!

وكيف يصحُّ في الأفهام شيءٌ ... إذا احتاجَ النهارُ إلى دليل

وما حَمَلَهُ على ما قاله إلا توهُّمه أنّ المرةَ الواحدةَ من الفعلِ المنفردةَ هي بعَيْنها المجتمعةُ مع أُخرى أو أُخرَ، وليس الأمرُ كما توهَّم، كيف والمرَّةُ الواحدةُ مُقَيَّدةٌ بقيدِ الانفراد، والمرَّةُ المقرونةُ بأُخرى أو أُخرَ مقيدةٌ بقَيْدِ الاجتماعِ، والقَيْدانِ واضحٌ تناقضُهما وضوحاً لا رَيْبَ فيه!

(٣) وهو الطريقُ البيِّن.

وكذلك/ حقيقةُ العددِ لها نوعان: الزوجُ، والفَرْدُ، وهي لا تستلزمُ ١٠٢/أ
أحدَهما عَيْناً، فإذا قُلنا: مع زيدٍ عددٌ من الدراهمِ، لا تُشْعِرُ هل هي زوجٌ أو فَرْدٌ لحُصولِ التبايُنِ بين الزوجِ والفَرْد، وكذلك إذا قُلْنا لَوْنَ حقيقةٍ كُلِّيةٍ لا إِشعارَ للَفْظِها بسوادٍ ولا بياضٍ بخُصوصهِ. نَعمْ لا بُدَّ من خُصوصٍ، لكن لا يتعيَّنُ بخلافِ القِسمِ الأول يتعيَّن فيه أحدُ الأنواع[1]. وبهذا التحريرِ يظهَرُ بُطلانُ قولِ من يقول: إنَّ قَوْلَ الموكِّلَ لوكيله: بِعْ، لا دلالةَ له على شيءٍ من أنواعِ هذا اللفظ، لا ثَمَنِ المِثْلِ، ولا الفاحشِ، ولا الناقصِ، وإنَّما تعيَّنَ ثَمنُ المِثْلِ من العادةِ لا مِن اللفظ، فنقول:

أما قولُهم: إنَّ ثمنَ المِثْلِ إنَّما تعيَّنَ من جهةِ العادةِ لا مِنْ جهةِ اللفظِ فصحيح[2]. وأما قولُهم: إنَّ اللفظَ لا إشعارَ له بشيءٍ من هذه الأنواعِ، فليس كذلك، بل يُشْعِرُ بالثمنِ البَخْسِ الذي هو مُطْلقُ الثمن، لأنه أَدنى الرُّتَب، فلا بُدَّ منه بالضرورةِ، فكان اللفظُ دالًّا عليه بطريقِ الالتزامِ، والزائدُ على ذلك دلَّتْ عليه العادة[3]. فظهر الفرقُ بين القاعدتَيْن،

---

(١) قولُهُ: «وأمَّا مثالُ قاعدةِ الأعمِّ... إلى قوله: أحد الأنواع» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قولُهُ: «فهذا هو المَهْيَعُ العامُّ الأكثرُ» ليس كما قال، بل هو المَهْيَعُ الذي لا مَهْيَعَ سواه. وقوله: «بخلافِ القِسْمِ الأول» قد تبيَّن أنَّه ليس بخلافه.

(٢) قولُهُ: «وبهذا التحرير.. إلى قوله: من جهة اللفظ فصحيح» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: تسليمُه ما سلَّم صحيح.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا يُمكِنُ أنْ يَفوهَ أَحدٌ بأشدَّ فساداً من هذا الكلام! وكيف يدلُّ اللفظُ على ما لا يقصدُه المتكلِّمُ به، ولا جرَتْ له عادة، ولا عُرِفَ باستعماله فيه؟ وهل يُريدُ عاقلٌ بَيْعَ مَبيعِه بالبَخْسِ من غير ضرورةٍ إلى ذلك؟ ثم كيف يكون البَخْسُ هو مُطْلقَ الثمنِ، وهو أَحدُ أنواعِ مُطْلقِ الثمن؟ وهل يُمكنُ أنْ يكونَ النوعُ هو البَخْسَ بعينه وهل يُمكنُ اجتماعُ الإِطْلاقِ والتقييدِ في شيءٍ واحد، وهما نقيضان؟ هذا كُلُّه فاحشٌ لا رَيْبَ فيه. وإنَّما أَوْقعه في ذلك توهُّمه أنَّ الأقلَّ المُنْفصلَ جزءٌ من الأكثر المتَّصل، وهو باطلٌ كما سبق القولُ فيه والتنبيهُ عليه.

ويحصلُ من [هذا] الفرقِ والفرقِ المتقدِّمِ في التخييرِ أنَّ ذواتِ الرُّتَبِ مستثناةٌ من قاعدتَيْنِ: قاعدةِ التخيير، فيختلفُ الحُكْمُ مع التخييرِ، وقاعدةِ: أنَّ الأَعمَّ لا يستلزمُ الأَخَصَّ عَيْناً، فإنَّ الأَعَمَّ فيها يستلزمُ الأخصَّ عيناً[1]، فتأمَّلْ ذلك فهو من نوادرِ المباحث[2].

* * *

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يظهَرْ فرقٌ، والأصحُّ أنَّهما قاعدتان، بل قاعدةٌ واحدةٌ لا تتفرَّعُ، ولا تنقسمُ من الوجه الذي ذكره بوَجْه، وكذلك قاعدةُ التخييرِ التي أشارَ إليها قد تبيَّن أنه لا فَرْقَ فيها بين المُخْتلفَيْن المُخَيَّرِ بينهما، وإنْ كان اختلافُهما بالأقلِّ والأكثرِ، والجُزْءِ والكُلِّ.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: في اقتضائه من الخطأ إلى أبعدِ الغايات.

الفرقُ الثاني والخمسون

بين قاعدةِ خطاب غيرِ المُعيَّن، وقاعدةِ الخطابِ بغيرِ المُعيَّن

وتحريرُ الفرقِ بينهما: أَنَّ الأول لم يقَعْ في الشريعة، والثاني واقعٌ. والسببُ في ذلك، والسرُّ فيه: أنَّ خطابَ المجهولِ يؤدِّي إلى تَرْكِ الأَمرِ، ويقولُ كلُّ واحدٍ من المُكَلَّفين: ما تعيَّنَ عليَّ الامتثالُ، فإنه لم يقَع الخطابُ معي، ولا نُصَّ عليَّ، فلا أَفعلُ، فتبطلُ مصلحةُ الأَمرِ(١)،

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنّ خطابَ غيرِ المُعيَّنِ لم يقَع في الشريعة، إنْ أراد بالخطابِ ما هو ظاهرُه من القصدِ للإفهامِ فما قاله صحيح، وإنْ أراد بالخطاب التكليفَ والإلزامَ فما قاله غيرُ صحيح، فإنه لا مانعَ من أنْ يقولَ السيدُ لجماعةِ عبيدِهِ: ليفعَلْ أَحدُكم مِن غيرِ تعيينِ الفاعلِ مِنْ قِبَلي، ولا يفعلْه أحدٌ غيرُه، فمن فعلَه أثبتُه، ومن شاركَه فيه عاقبتُه، وإنْ لم يفعَلْ أحدٌ منكم ذلك الفعلَ عاقبتُكم أجمعين، فالخطابُ في هذا المثالِ متوجِّهٌ إلى الجميعِ بأن يجتمعوا على تعيينِ أحدِهم لذلك الفعل، أو يُعَيِّنَ مَنْ شاء منهم نَفْسَه، وهكذا هو فرضُ الكفايةِ؛ الخطابُ للجميعِ والتكليفُ لواحدٍ غيرِ مُعيَّنٍ منهم، أو لجماعةٍ غيرِ مُعيَّنة منهم، وما قاله من أنّ السببَ في ذلك والسرَّ فيه: أنّ خطاب المجهولِ يؤدِّي إلى تَرْكِ الأمرِ، ليس كما قال، فإنه يريد هنا على ما يقتضيه كلامُه بَعْدُ بالخطابِ التكليفَ، ولا مانعَ منه من جهةِ العقلِ كما في المثالِ السابق، ولا من جهةِ الشرعِ كما في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] وكما في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢] وكما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ﴾ [النساء: ١٠٢] إلى آخرها، وكلُّ هذه الآياتِ وقعَ الخطابُ فيها للجميع، أو لمن يقومُ مقامَ الجميع، وهو النبيُّ ﷺ، والتكليفُ لم يشمَلِ الجميعَ، ولا عُلِّقَ بمُعيَّن. أما في الآيتين الأوليين فمُطلقاً، وأما في آيةِ الصلاةِ فلم يشمَلِ الجميعَ التكليفُ بإقامتِها في حالةٍ واحدة، =

ولذلك لمَّا كان خطابُ فَرْضِ الكفايةِ يقتضي من حيث اللغةُ خطابَ غيرِ المُعيَّن كقولهِ تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقولهِ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢] ونَحْوِ ذلك ممَّا يَقْتضي مُخاطَباً غَيْرَ مُعَيَّنٍ، جعل صاحبُ الشرعِ الوجوبَ في فُروضِ الكِفايات مُتعلِّقاً بالكلِّ ابتداءً على سبيلِ الجَمْعِ، فإذا فعل البعضُ سقَطَ عن الكُلِّ(١). وسببُ
١٠٢/ب تعلُّقهِ بالكُلِّ ابتداءً/ لئلاَّ يتعلَّقَ الخطابُ بغيرِ مُعَيَّنٍ مجهولٍ، فيؤدِّي ذلك إلى تعذُّرِ الامتثال(٢). فإذا وجبَ على الكُلِّ ابتداءً انبعثت داعيةُ كلِّ واحدٍ

= بل توجَّه التكليفُ إلى بعضِهم بالدخول في الصلاة، وإلى الباقين في تلك الحالِ بالحراسة، ثم توجَّه التكليفُ بالدخولِ في الصلاة إلى الحارِسين أولاً، وبالحراسةِ إلى المُصلِّين أوّلًا، وهذه الآيةُ أوضَحُ الآياتِ في أنَّ التكليفَ في فرضِ الكفايةِ لا يشمَلُ الجميعَ من جهة أنّ الحالةَ تقتضي انقسامَ الجميع إلى قسمَيْن، كلُّ قِسْمٍ يقومُ بواجبٍ يتعـذَّرُ قيامُ القِسْمِ الآخَرِ به في تلك الحال لقيامهِ فيها بالواجبِ الآخَر.

وقَوْلُ مَنْ يقول: يتوجَّه التكليفُ بفَرْضِ الكفايةِ إلى الجميع، ثم يسقطُ عن البعضِ بفعلِ البعض لا دليلَ البتَّة عليه، ولا ضرورةَ من جهة العقلِ والنقلِ تدعو إليه، ولم يَحملِ القائلين بذلك القولِ عليه ألا توهمُّهم أنَّ الخطابَ بمعنى الإفهام يلزَمُ منه الخطابُ بمعنى الإِلزام، أو توهُّمهم أنَّ الخطابَيْن بمعنى واحد، وليس الأمر كما توهَّموه.

(١) قولهُ: «ولذلك لمَّا كان الخطابُ... إلى قوله: سقط عن الكُلِّ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يجعل صاحبُ الشرعِ الوجوبَ في فروضِ الكفايات مُتَعلِّقاً بالكُلِّ، بل بالبعضِ غيرِ المُعيَّن، ولا دليلَ على ما ذهب إليه، ولا ضرورةَ تحملُ عليه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يتعلَّقُ الخطابُ بمعنى الإفهام إلَّا بالكُلِّ، والإلزامُ والتكليفُ للبعضِ، ولا يتعذَّرُ الامتثالُ على هذا الوجه، ولا يُحتاجُ إلى تعلُّق التكليفِ بالكُلِّ، ثم سقوطهِ عن البعضِ بفِعْلِ البعض.

للفعلِ ليخلُصَ عن العقاب[1]. فهذا هو خطابُ غيرِ المُعيَّن، فعُرِفَ أنَّه غيرُ واقعٍ في الشريعة.

وأمَّا الخطابُ بغيرِ المُعيَّنِ، فهو واقعٌ في الشريعة كثيرٌ جداً كالأمرِ بإخراجِ شاةٍ غيرِ مُعَيَّنةٍ، ودينارٍ من أربعين، والسترةِ بِثَوْبٍ، ولم يُعيِّن الشرعُ في هذه المواطن شيئاً من أشخاصِ ذلك المأمورِ به لتمكُّنِ المُكلَّفِ من إيقاعِ غيرِ المعيَّنِ في ضِمْنِ مُعيَّنٍ من ذلك الجنس، وقيامِ الحُجَّةِ عليه بسببِ ذلك، فلا تتعذَّرُ مصلحةُ المأمورِ به بسببِ عدم تعيينِ المأمورِ به بخلافِ عدمِ تَعْيينِ المأمورِ الذي هو المكلَّفُ، فظهرَ الفرقُ بين خطابِ غيرِ المُعيَّن، وبين الخطابِ بغيرِ المعيّن، ولنذكر من هذا الفرقِ مسألتين[2]:

المسألةُ الأولى: قولهُ تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢]، يقتضي أَنَّ المأمورَ هٰهنا غيرُ مُعيَّنٍ، وهو خلافُ ما تقدَّم. والجوابُ عنه: أنَّ الأمرَ متوجِّهٌ على الجميعِ بالحضورِ عند حَدِّ الزُّناة حتى

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وإذا وجبَ على البعضِ غَيْرِ المعيَّنِ مع مخاطبةِ الكُلِّ على وَجْه أنهم متى أهملوا القيامَ بذلك الواجبِ كُلُّهم لزِمَهم العقاب، ومتى قام به بعضُهم المعيَّنُ بتعيينهم إياه، أو بانبعاثهِ إلى ذلك وعِلْمهم بذلك إن كان محلاً لإمْكانِ العِلمِ، أو ظَنِّهم ذلك إنْ كان محلاً يتعذَّر فيه العِلْمُ خصَّه الثواب انبعثَت داعيةُ كلِّ واحدٍ للفعل، أو العلمِ أو الظنِّ بأنَّ غيري انبعث لذلك.

(٢) قولهُ: «وأمَّا الخطابُ بغيرِ المُعيَّن... إلى قوله: من هذا الفرقِ مسألتين» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ الخطابَ بغيرِ المعيَّنِ كثيرٌ جداً صحيح. وما قاله من أنه بخلافِ عدمِ تعيين المأمورِ الذي هو المكلَّفُ ليس بصحيح. كَما سبق، فلم يظهَر الفرقُ بين الخطابَيْن من الوجه الذي زعم.

يفعلَ ذلك طائفةٌ من المؤمنين، فيسقطُ الأَمرُ عن الباقي، وهذا ليس مأخوذاً من اللفظ، بل من القاعدةِ الإجماعية التي تقدَّمت(١).

المسألةُ الثانية: قولهُ تعالى: ﴿ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ﴾ [الحجرات:١٢]، إشارةٌ إلى ظنٍّ غيرِ مُعيَّنٍ بالتحريم، والخطابُ بغيرِ المُعَيَّنِ يجوزُ مِن حيث إنَّه غيرُ مُعيَّن(٢)، غَيْرَ أن هٰهُنا سؤالين من جهة أخرى:

السؤالُ الأول: ما ضابطُ هذا الظَّنِّ؟ فإنَّ صاحبَ الشرعِ إذا حَرَّمَ شيئاً ولم يُعَيِّنْه مِن جنسٍ، له حالتان: تارةً يدلُّ بعد ذلك على نفسِه، وتارةً يُحَرِّمُ الجَميعُ ليُجْتَنَبَ ذلك المُحَرَّم، فما الواقعُ هٰهُنا من هٰذين القِسْمَيْن؟

السؤالُ الثاني: الظنُّ يهجُمُ على النفسِ عند حُضورِ أسبابِهِ، والضَّروريُّ لا يُنْهى عنه، فكيف صحَّ النهيُ عنه هٰهنا(٣)؟

والجوابُ عن الأول أنْ نقول: لنا هٰهُنا طريقان: أَحدُهما أنْ نقول: المُحَرَّمُ الجميعُ حتى يدلَّ الدليلُ على إباحةِ البعضِ، فيَخْرُجَ من العموم، كما إذا حَرَّم الله تعالى أُخْتَه من الرَّضاعة واختلطت بأجنبياتٍ، فإنَّهُنَّ يَحْرُمْن كُلُّهنَّ، وكذلك المَيْتَةُ مع المُذَكَّيات إذا اختلَطْنَ، فإذا دلَّ الدليلُ بعد ذلك على إباحةِ الظن عند أسبابِهِ الشرعية لابَسْناه ولم نَجْتَنِبْه، وكان ذلك تَخصيصاً لهذا العُموم، وذلك كالظنِّ المأذونِ فيه عند سماعِ

---

(١) علَّق ابن الشاط على المسألةِ الأولى بقوله: ما قاله في هذه المسألةِ ليس بصحيحٍ لما سبق بيانه.

(٢) علَّق ابن الشاط على المسألةِ الثانية بقوله: هكذا وقع هذا اللفظ، ولعلَّه فيه تصحيف، أو فيه تغيير.

(٣) قد قرَّر العزُّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ١١٢: أن النَّهي عن الظنِّ مع قيامِ أسبابِهِ المثيرةِ له لا يصحُّ، لأنَّه تكليفٌ لاجتنابِ ما لا يُطاقُ اجتنابه.

البيِّناتِ، والمُقوِّمين، والمُفْتينِ، والرواةِ/ للأحاديث، والأَقْيسةِ الشرعية، ١٠٣/أ
وظاهِرِ العُمومات، فإنَّ هذه المواطنَ كُلَّها تُحَصِّلُ الظُّنونَ المأذونَ في العملِ بها، فأَيُّ شيءٍ من الظنونِ دلَّ عليه اعتبَرْناه، وما لا دليلَ عليه أبقَيْناه، تحت نَهْيِ الآية.

الطريقُ الثاني في الجواب عن هذا السؤال أن نقول: لا نقولُ بالعمومِ في تحريمِ جميع الظنون، بل نقولُ: هذا البعضُ المُشارُ إليه بالتحريم من الظنِّ بعَيْنِه في الأَدلةِ الشرعية، فمَهْما دلَّ دليلٌ على تحريمِ ظنٍّ حَرَّمْناه، كالظنِّ الناشىءِ عن قولِ الفاسقِ والنِّساءِ في الدماء وغيرِها من المثيراتِ للظنِّ التي حُرِّمَ علينا اعتبارُ الظنِّ الناشىءِ عنها، وما لم يدلَّ فيه دليلٌ على تحريمِهِ، قلنا: هو مُباحٌ عَمَلاً بالبراءةِ، فهذا هو الجوابُ عن السؤالِ الأول[1].

وأما الجوابُ عن السؤالِ الثاني فنقول قاعدةً وهي: أنَّ الخطابَ في التكليفِ لا يتعلَّقُ إلَّا بمقدورٍ مُكْتَسَبٍ دون الضَّروريِّ اللازمِ الوقوع، أو اللازمِ الامتناع، فإذا وردَ خطابٌ، وكان مُتَعلَّقه مقدوراً، حُمِلَ عليه نَحْوُ ﴿أَقيموا الصلاة﴾ أو غيرَ مقدورٍ، صُرِفَ الخطابُ لثَمَرتِهِ، أو لسببِهِ، ومثالُ ما يُحْمَلُ على ثمرتهِ قولهُ تعالى: ﴿وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ﴾ [النور: ٢]، فالرأفةُ أَمرٌ يهجُمُ على القلب قَهْراً عند حصولِ أسبابها، فيتَعيَّنُ الحَمْلُ على الثمرةِ والآثار، وهو تنقيصُ الحَدِّ، فيصيرُ معنى الآية: لا تَنْقُصوا الحَدَّ. قاله ابن عباس[2]، ويكون من مجازِ التعبيرِ بالسَّبب عن المُسَبَّب.

---

(١) قولهُ: «غَيْرَ أنَّ هٰهُنا سؤالَيْن.. إلى قوله: فهذا هو الجوابُ عن السؤال الأول» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الطريقان اللذان ذكَرهما مُحْتَملان، غَيْرَ أنَّ الأوَّلَ عندي أَظْهَرُ وأقوى، والله أعلم.

(٢) قال ابن كثير في «التفسير» ٦/ ٧: وليس المنهيُّ عنه الرأفة الطبيعيّة وإنّما هي الرأفة التي تحملُ الحاكمَ على تَرْكِ الحدِّ، فلا يجوزُ له ذلك.

ومثالُ ما هو غيرُ مقدورٍ ويُحْمَلُ على سَبَبِهِ قولهُ تعالى: ﴿۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، والمغفرةُ مضافةٌ إلى الله تعالى ليست مقدورةً للعبد، فيتعيَّنُ الحَمْلُ على سببِ المغفرةِ، فيَصيرُ معنى الآيةِ: سارِعوا إلى سببِ مغفرةٍ من ربكم، فيكونُ ذلك من باب الإضمار، أو عَبَّرَ بالمغفرة عن سَببها مِن مجازِ التعبيرِ بالمُسَبَّبِ عن السببِ، عكس الأول.

وقولهُ تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]، والطلاقُ الذي هو التحريمُ غيرُ مقدورٍ للعبدِ، لأنه كلامُ الله تعالى وصِفَتُه القديمةُ، فيتعيَّنُ حَمْلُه على سَببهِ الذي هو قولُ الزوج: أنتِ طالق، ويكون ذلك من باب التعبيرِ بالسَّببِ عن المسبَّب. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، والموتُ لا يُنْهى عنه فيتعيَّنُ حَمْلُه على سَببٍ يقتضي حُصولَ الموتِ في حالةِ الإسلام، وهو تقديمُ الإسلام قبل ذلك، والتصميمُ عليه، فيأتي الموتُ حينئذٍ في حالة الإسلام، وهو كثيرٌ في
١٠٣/ب الكتابِ والسنةِ ولسانِ العرب،/ فكذلك هٰهُنا، لمَّا تعذَّرَ حَمْلُ الأمرِ على الظنِّ نَفْسِه، تعيَّنَ حملهُ على آثارِه من بابِ التعبيرِ بالمُسَبَّبِ عن السبب، وآثارُه التحدُّثُ عن الإنسان بما ظُنَّ فيه، أو أَذِيَّتُه بطريقٍ من الطرقِ، بل يُكَفُّ عن ذلك حتى يُوجَدَ سَببٌ شَرعيٌّ يُبيح ذلك(١).

* * *

(١) علَّق ابن الشاط على جوابِ السؤال الثاني بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ ظاهر.

الفرقُ الثالثُ والخمسون

بين قاعدةِ إجزاءِ ما ليس بواجبٍ عن الواجب وبين قاعدةِ تعيُّن الواجب

أما إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب، فهو خلِاف الأَصل؛ فلو صلَّى الإنسانُ ألفَ ركعةٍ ما أجزأتْ عن صلاةِ الصبح، ودفعَ ألفَ دينارٍ صدقةً لا تُجزىءُ عن دينارِ الزكاة، وغيرُ ذلك، ووقع في المذهبِ في سبعِ مسائل[1]:

الأولى: إذا توضَّا مُجَدِّداً، ثم ذكر أنه كان مُحْدِثاً هل يُجْزئه أمْ لا؟ قولان، والمذهبُ عدَمُ الإجزاءِ[2].

الثانيةُ: إذا اغتسلَ لجُمْعتهِ ناسياً لجَنابته، المذهبُ عَدَمُ الإجزاءِ. وقيل: تُجْزىء.

الثالثة: إذا نَسِيَ لُمْعَةً من الغَسْلةِ الأولى في وُضوئه، وكان غَسَلَها بنيَّةِ الفرض، هل تُجْزِئه إذا غسل الثانيةَ بنيَّةِ السنَّة؟ قولان في المذهب، ومقتضاه عَدَمُ الإجزاء كالتجديدِ.

الرابعة: إذا سَلَّمَ من اثنتين ساهِياً، ثم قام فصلَّى ركعتين بنِيَّةِ النافلةِ، هل تُجزئاه عن ركعتَي الفرض أَم لا؟ قولان.

---

(١) انظر «الذخيرة» ١/ ٢٤٧ حيث ذكر هذه السبعَ المسائلِ، وأضاف إليها ثامنةً وهي من توَّضأ احتياطاً ثم تيقَّنَ الحدَث.

(٢) لأن المالكيةَ والشافعيةَ والحنابلةَ يشترطون النيَّة لصحة الوضوء. انظر «المغني» ١/ ١٥٦ لابن قدامة.

الخامسة: إذا ظَنَّ أنه سَلَّمَ مِنْ فَرْضهِ، فصلَّى بَقِيَّةَ فَرْضهِ بنيةِ النافلةِ هل يُجْزئه أمْ لا؟ قولان.

السادسةُ: إذا سَها عن سجدةٍ من الركعةِ الأولى، وقامَ إلى خامسةٍ ساهِياً، هل تُجْزئُه عن الركعةِ التي نَسِيَ منها السجدةَ؟ قولان.

السابعةُ: إذا نَسِيَ طوافَ الإفاضةِ وقد طافَ طوافَ الوَداع وراحَ إلى بلدهِ، أجزأهُ طوافُ الوداع عن طوافِ الإفاضة. فهذا هو الذي رأيتُه وقَع من هذه القاعدةِ في المذهب[1].

---

(١) علَّق ابن الشاط على كلام القرافيِّ من بدايةِ هذا الفرقِ إلى قوله: «في المذهب» بقوله: إجزاءُ ما ليس بواجبٍ عن الواجبِ خلافُ الأَصل كما قال. وذكرَ ما وقع في المَذْهب من ذلك وفيه قولان: مسألةُ المُجَدِّد، والمُغْتسلِ للجمعةِ ناسياً للجنابة، وناسي اللُّمْعَةِ من الغَسْلةِ الأولى، وهذه الثلاثُ مسائلَ من الطهارة، ويحتملُ عندي أنْ لا يكونَ القائلُ بالإجزاء في هذه بنى قَوْله على هذا الأصل، بل على أنّ كلَّ واحدٍ من المُوقِعين لهذه الطهارات إنَّما أرادَ بها إحرازَ كمالِها، والكمالُ في رأيه يتضمَّنُ الإجزاءَ بخلاف رأيِ غيرِه من أنّ الكمالَ لا يتضمَّنُ الإجزاءَ، فيكونُ الخلافُ في الإِجْزاءِ وعَدَمِه مَبْنياً على الخلاف في ذلك، فلا تكونُ ثلاثَ مسائلَ من إجزاءِ ما ليس بواجبٍ عن الواجبِ من هذا الوجه، ويحتملُ أنْ لا يكونَ القائلُ أيضاً بالإجزاءِ بنى قولَه على ذلك الأصل، بل على أنّ الطهارةَ لا يُشْتَرطُ فيها تعيينُ نيّةِ الفرض، ولا نِيّةِ النفل، فلا يكون على هذا مِنْ إجزاءِ ما ليس بواجب عن الواجب.
وأما مسألةُ المُسَلِّم من اثنتين والظانِّ أنه سَلَّمَ، فمن ذلك أعني من إجزاءِ ما ليس بواجب عن الواجب على أحدِ القولين.
وأما السادسةُ، وهي مسألةُ الساهي عن سجدةٍ من الأولى القائمِ إلى خامسة، فيحتملُ أيضاً أن لا يكونَ من إجزاءِ ما ليس بواجبٍ عن الواجب من جهة أنه إنَّما قام في الخامسة لأداءِ بقيةِ فَرْضِه فيما يعتقد.
وأما السابعةُ، وهي ناسي طوافِ الإفاضةِ فمن تلك لكنه لم يذكر فيها قولين، وهي محلٌّ لاحتمالِ الخلاف والله أعلم.

وأمَّا قاعدةُ تَعيُّنِ الواجبِ فليس على خلافِ الأصل؛ وتحريرُه: أنه حينئذٍ يعتقدُ أنَّ المرأة والعبدَ والمُسافرَ ونحوَهم لمَّا لم تجِبْ عليهم الجُمُعةُ، فإذا حضروها أجزأَتْ عنهم مع أنها غيرُ واجبةٍ، فيكونُ من باب إجزاءِ ما ليس بواجبٍ عن الواجب، وليس كذلك، بل الواجبُ عليهم إحدى الصلاتَيْن: إمَّا الظُّهرُ، وإما الجمعة، فالواجبُ هو القَدْرُ المُشْتَركُ بين الصلاتَيْن، وهو مفهومُ إحداهما كالواجبِ في خِصالِ الكَفَّارة إحدى الخصال، فإذا أحرمَ العبدُ بالجُمعة فقد أحرَم بإحدى الصلاتين، وعَيَّنَ ذلك المُشْتَركَ في أَحدِ نوعيه كما يُعَيِّنُ المُكَفِّرُ إحدى الخِصالِ بالعِتْقِ، فهو مُعَيِّنٌ للواجبِ لا فاعلٌ لغيرِ الواجب من كل وجه فأجزأه عن الواجب، بل غيرُ الواجبِ هٰهُنا/ هو خصوصُ الجُمعةِ لا مُطْلَقُ إحدى ١٠٤/أ
الصلاتين، فالجمعةُ مُشْتَمِلةٌ على أمرين: خصوصٌ غيرُ واجبٍ، [وهو كونُها جُمُعةً، وعُمومٌ واجبٌ، وهو كَوْنُها إحدى الصلاتَيْن، فأَجزأتْ عن الواجبِ][(١)] من جهةِ عمومِها الواجبِ لا من جهةِ خصوصِها الذي ليس بواجب كما أنَّ المُكَفِّرَ عن اليمينِ بالعِتْقِ في عِتْقِه أمران: خُصوصٌ وهو كَوْنُه عِتْقاً، وعُمومٌ وهو كَوْنُه إحدى الخصالِ الثلاثِ، فيُجزِئُ العِتْقُ عنه من جهةِ عمومهِ الواجبِ، لا من جهة خُصوصه الذي ليس بواجب، وهذا ليسَ على خلافِ الأصلِ بخلافِ القاعدة الأولى في الامتناع، ويتمهَّدُ الفرقُ بأربع مسائل[(٢)]:

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرك من المطبوع.

(٢) قولهُ: «وأمَّا قاعدةُ تعيُّنِ الواجب... إلى قوله: بأربع مسائل» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح إلا قَوْلَه: فالواجبُ هو القَدْرُ المُشْتركُ بين الصلاتَيْن، وهو مفهومُ إحداهما، فإنه ليس القَدْرُ المُشْتَركُ هو مفهومُ إحداهما، بل مفومُ إحداهما واحدةٌ غيرُ مَعَيَّنةٍ من الصلاتين.

المسألةُ الأولى: قالوا: العبدُ لا يؤمُّ في الجُمُعةِ، لأنَّ المَذْهَبَ أَنَّ المُفْتَرِضَ لا يأتَمُّ بالمُتَنَفِّلِ[1]، فقيل: إذا حضرَها صارَ من أهلها، ووجبت عليه بالشروعِ فصار مُفْتَرِضاً، فما ائتمَّ الحرُّ إلَّا بمفترض.

فإن قيل: إنما تجبُ بالشروعِ، فيكونُ الشروعُ غيرَ واجبٍ، فيقع الائتمامُ به فيه، وهو غيرُ واجب.

قيل: فإذا كان الشروعُ غيرَ واجبٍ فقد أجزأه تكبيرةُ الإحرام، وهي غيرُ واجبةٍ عليه، فخُصوصُ الجُمُعةِ غيرُ واجب، وغيرُ الواجبِ لا يُجزىءُ عن الواجب، فكيف أجزأته تكبيرةُ إحرامهِ؟

فقيل: تكبيرةُ الإحرامِ أيضاً فيها خُصوص، وهو كونُها بالجُمعة، وعمومٌ وهو كَوْنُها تكبيرةَ إحرام، فالواجبُ على العبدِ تكبيرةُ إحرام: إمَّا بالجُمعةِ، وإمَّا بالظُّهْر، فإذا أَحرمَ بالجمعةِ فقد عَيَّنَ الواجبَ عليه في إحرام خاصّ، وكذلك نقول: إذا أحرمَ بالظُّهرِ الرُّباعيةِ أيضاً، خُصوصُ إحرامِه غيرُ واجب، بل تَعيينٌ للواجب، وإذا عَقَلْتَ ذلك في تكبيرةِ الإحرام، فاعقلْه في بقيةِ أركان الصلاة؛ ففي الركوع خُصوصٌ غيرُ واجب، وعمومٌ واجبٌ، وهو مُطلقُ الركوع، وفي السجودِ خُصوصٌ غيرُ واجبٍ وهو كَوْنُه في جُمعةٍ، أو في ظُهرٍ، وعمومٌ واجب، وهو مُطلقُ السجود، وكذلك بقيةُ الأركان، فيكون الحُرُّ إذا اقتدى به، الخُصوصياتُ عليه واجبةٌ، وهي على العبد غيرُ واجبةٍ، تكونُ من باب اقتداءِ المُفْتَرِضِ بالمُتَنفِّل، فيمتنعُ ذلك على المذهب.

---

(١) انظر «المعونة» / ٣٠٤ للقاضي عبد الوهَّاب حيث ذكر اختلاف المالكية في جوازِ إمامةِ العبد في الجمعة. فعن ابن القاسم: لا تجوز، وعن أشهب: تجوز.

واعلم أنَّ مُقتضى هذا البحثِ أن لا يقتديَ الحرُّ بالعبدِ في ظُهرِ يومِ الجمعة إذا صلَّاها أربعاً أيضاً، لأنه غيرُ مفترضٍ بالخُصوصيات بخلافِ الاقتداءِ به في ظُهْرِ غيرِ يومِ الجمعة، فإنه مفترضٌ بالخصوصيات والعُمومات، فاستوى الحرُّ معه في ذلك، فصحَّ الاقتداءُ مع أني لم أذكرُ أنِّي رأيت هذا الفَرْعَ منقولاً غير أنه مُقتضى المذهب، ويلحقُ بالعبدِ في هذه المباحثِ المسافرُ والمرأةُ ونحوُهما حَرْفاً بحرفٍ، ولا حاجةَ إلى تعديدِ المسائل بذِكْرِها[1].

١٠٤/ب **المسألةُ الثانية**:/ المسافرُ في رمضانَ يجبُ عليه أحدُ الشهرين: إمَّا شهرُ الأداء، أو شهرُ القضاء[2]، فإذا اختار صومَ رَمضانَ فهو فاعلٌ لخصوصٍ غيرِ واجبٍ، وهو كَوْنُه رمضانَ، وعمومٍ واجبٍ وهو كونُه أحدَ

---

(١) علَّق ابن الشاط على المسألة الأولى بقوله: ما قاله فيها غيرُ صحيحٍ، فإنه جعلَها من الواجبِ المُخَيَّرِ، ومُوْقِعُ نَوْعَي الواجبِ المُخَيَّرِ، أو أنواعِه لا يُوْقِعُ إلا واجباً، فالعبدُ إذا اختارَ إيقاعَ الجُمُعةِ لا تقَعُ إلا واجبةً، فالحُرُّ إذا اقتدى به لم يكن مُفْترِضاً ائتمَّ بمُتَنفِّل، فينبغي أن يصحَّ اقتداؤه به، وما قاله مِن أنَّ الخصوصاتِ غيرُ واجبةٍ مُسَلَّمٌ، لكن من حيث هي خُصوصاتٌ مُعيَّناتٌ لا من حيثُ هي داخلةٌ تحتَ العُموم، فإنَّ العُمومَ على ما التزمه هو واجبٌ، وهل يُمكنُ إيقاعُ العامِّ من حيث هو عام؟ هذا لا سبيلَ إليه، وإنما يقعُ من حيث الخصوصُ الشخصيُّ خاصةً لا يُمْكنُ غير ذلك بوجه. فالعامُّ على هذا لا يقَعُ إلا في الخاصِّ، وهذا كُلُّه مُجاراةٌ له على تسليمِ أنَّ الوجوبَ في الواجبِ المُخَيَّرِ يتعلَّقُ بالمعنى العامِّ من حيث هو عام، وذلك عند التحقيقِ غيرُ صحيح، وإنما هو ـ أعني الوجوبَ ـ متعلِّقٌ في الواجبِ المُخيَّرِ بواحدٍ غيرِ مُعيَّن مما فيه المعنى العام الذي يقال له المُشتَرك، وعلى هذا لم يتعلَّق الوجوبُ في الواجبِ المخيَّرِ إلا بخصوصٍ، لكنه خصوصٌ غيرُ معيَّن من قبل الآمِر، وتعيُّنه موكولٌ إلى خِيرةِ المأمورِ، هذا هو الصحيحُ لا ما سواه.

(٢) صحَّح ابن الشاط هذا الكلام.

الشهرين، فأجزأ عنه من جهةِ كَوْنِه رمضانَ[1]، وكذلك إذا اختار شهرَ القضاءِ، خُصوصُه ليس واجباً عليه، غَيْرَ أنه يتعيَّنُ عليه خصوصُ القضاءِ لتعذُّرِ غيرِه، لا لأنَّه واجبٌ بخصوصه كما يتعيَّنُ آخِرُ وقتِ الصلاة لتعذُّر ما قبله، وتعذُّرِ غيرِه لأنَّه واجبٌ بطريقِ الأصالة[2]، ففَرْقٌ بينَ قضاءِ رمضانَ على المُفَرِّطِ الذي يتعيَّنُ في حَقِّه الأَداء، وبين القضاءِ في حقِّ المسافر، أنَّ القضاءَ على المُفَرِّط واجبٌ بخصوصهِ وعمومهِ بسببٍ واحد، وهو الفِطْرُ في رمضان، وعلى المسافرِ بسببين:

أحدُهما: رؤيةُ الهلال فإنها أوجبَت العُمومَ الذي في القضاء، وهو كونه أحدَ الشهرين.

وثانيهما: خروجُ شهرِ الأَداء، ولم يَصُمْ فيه، فإنه يُوجبُ خُصوصَ القضاءِ فتأمَّل الفرق[3].

---

(١) قولهُ: «فإذا اختار... إلى قوله: من جهةِ كَوْنه رمضان» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بصحيح، بل إذا اختار صيامَ رمضانَ فهو فاعلٌ لخصوصِ واجبٍ. وكيف لا يكون واجباً، وهو قد عَيَّنه لإيقاعِ الواجب كما فُوِّضَ إليه تعيينُه؟ وقولُه: «فأجزأ عنه من جهة أنه أحدُ الشهرين» صحيح. وقوله: «لا من جهة كونهِ رمضانَ» غيرُ صحيح، وهل رمضانُ إلا أحدُ الشهرين؟ وهل أَحدُ الشهرين إلا رمضان؟

(٢) صحَّح ابن الشاط هذا الكلام.

(٣) قولهُ: «ففرقُ بين قضاء رمضان... إلى آخرِ المسألة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: أما قولهُ: «إنَّ القضاءَ على المُفرِّطِ واجبٌ بخُصوصه، وعمومهِ بسببٍ واحدٍ» فصحيحٌ، وأما قوله: «وعلى المسافرِ بسَبَبَيْن: أحدُهما: رؤيةُ الهلالِ، فإنَّها أوجبَت العُمومَ في القضاءِ، وهو كونُه أَحَدَ الشهرين»، فلم تُوجبِ الرؤيةُ العمومَ، فإنّ العمومَ من حيث هو عمومٌ لا يتعلَّقُ به الوجوب، وليس العمومُ هو كَوْنُه أَحدَ الشهرين، بل أحدُ الشهرين خصوصٌ غيرُ مُعيَّن.

المسألةُ الثالثة: المريضُ إذا كان يقدرُ على الصومِ لكن مع مشقَّةٍ عظيمة لا يَخْشى معها على نفسِه، ولا عضوٍ من أعضائه، فهذا يسقطُ عنه الخطابُ بخصوصِ رمضانَ لأَجْلِ المشقة، ويبقى مُخاطباً بأحدِ الشهرين: إمَّا شَهْرُ الأَداءِ، أو شَهرُ القضاء، ويتعيَّنُ القضاءُ في حَقِّه بالسببين المتقدِّمَيْن كما تقدَّم في مسألة العبدِ حَرْفاً بحرف، فإنْ كان يخشى على نفسهِ، أو عُضوٍ من أعضائه، أو منفعةٍ من منافعه، فهذا يحرُم عليه الصوم، ولا نقول: إنّه يجبُ عليه [أَحدُ] الشهرين، بل يتعيَّنُ الأَداءُ للتحريم، والقضاءُ للوجوب إنْ بَقيَ مُسْتَجْمعَ الشرائطِ سالمَ الموانعِ في زمان القضاء[1]، فإنْ أَقدمَ وصام، وفعل المُحَرَّمَ لا يُمكنُ أنْ يُقال: إنه عَيَّنَ الواجبَ بعد عُمومهِ كما تقدَّم، فهل يُجْزِئُ عنه؟ قال الغَزالي في «المُسْتصفى»[2]: يحتملُ عَدَمَ الإجزاءِ، لأنَّ المُحَرَّمَ لا يُجزئُ عن الواجب، ويحتملُ الإجزاءَ كالصلاةِ في الدارِ المغصوبة، فإنّه متقرِّبٌ إلى الله تعالى بتَرْكِ شَهْوَتي فَمِه وفَرْجه، جانٍ على نفسه، كما أنَّ المُصلِّي في الدار المغصوبة متقرِّبٌ إلى الله برُكوعه وتعظيمِه وإجلالهِ، وجانٍ على صاحبِ الدار، وهو تخريجٌ حَسَنٌ[3].

المسألةُ الرابعة: الصبيُّ إذا صلَّى بعد الزوال، ثم بلغ في القامة، قال مالك: يجبُ عليه أنْ يُصلِّيَ مرةً أُخرى، لأنَّ سببَ الوجوبِ وُجِدَ في حقِّه، وهو ما قارنَه من أجزاء القامة/ في زمن بُلوغه، وما ليس بواجب ـ ١٠٥/أ
وهو ما أَوْقعه أَوّلًا ـ لا يُجزِئُ عن الواجب الذي توجَّه عليه ثانياً.

---

(١) علَّق ابن الشاط على ما مضى من الكلام في المسألةِ الثالثة بقوله: ما قاله مِن أنَّ الواجبَ عليه أحدُ الشَّهْرَيْن، وأنه يتعيَّنُ الأَداءُ عند القضاءِ صحيح.

(٢) انظر «المستصفى» ١/ ٧٧.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله ظاهر.

وقال الشافعيُّ رضي الله عنه: لا تجبُ عليه الصلاة، لأنَّ الزوالَ مثلاً إنَّما جعله الله تعالى سبباً لوجوبِ صلاةٍ واحدةٍ، وقد فعلها، فلو أوجَبْنا عليه صلاةً أُخرى لكان الزوال سَبباً لوجوبِ صلاتَيْن، وهو خلافُ الإجماع[1].

وجوابهُ: أنَّ القامة كُلُّها أَسبابٌ، فجميعُ أَجزائِها ظَرْفٌ للوجوب وسَبَبٌ للوجوبِ كما تقدَّم البحثُ في هذا الفرق، فالجزءُ الأولُ من القامةِ في حقِّ الصبيِّ سَببٌ للفعل، والجزءُ الذي قارنه بعد البلوغ سببٌ للوجوبِ في صلاة أخرى، ونحن نمنعُ أنَّ الزوالَ لا يكون سبباً لصلاتين، لأنَّه إمَّا أن يَدَّعِيَه في كلِّ صورةٍ، فيكون ذلك مصادرةً على صُورةِ النزاع، وإنْ ادعاه فيما عدا صورةَ النزاع، فلا يُمكنُه إلحاقُ صورةِ النزاع بصورةِ الإجماعِ إلا بالقياس، فإذا قاسَ فَرَّقْنا بأنَّ صورةَ النزاعِ وُجِدَ فيها حالتان تقتضيانِ الوجوبَ والندبَ، وهما الصِّبا والبلوغُ بخلافِ صورةِ الإجماع ليس فيها إلا حالةٌ واحدة، فكانت الصلاةُ واحدةً لاتحادِ الشرطِ، أَما مع تعدُّدِ الشرط واختلافهِ، جاز اختلافُ المشروط، والصِّبا شَرْطٌ في توجُّه الندب، والبلوغُ شَرْطٌ في توجُّه الوجوب[2].

* * *

(١) انظر «الذخيرة» ٢/ ٤٢ للقرافي حيث ذكر هذه المسألة في نظائرَ لها.

(٢) صحَّح ابن الشاط كلامَ القرافيِّ في المسألةِ الرابعة.

الفرقُ الرابعُ والخمسون

بين قاعدةِ ما ليس بواجبٍ في الحال والمآل

وبين قاعدةِ ما ليس بواجبٍ في الحال وهو واجبٌ في المآل

فالأولُ لا يُجزىءُ عن الواجب، والثاني قد يُجْزىء عنه، ويتَّضحُ الفرقُ بذِكْرِ ثلاثُ مسائلَ:

المسألةُ الأولى: الزكاةُ إذا عُجِّلَتْ قبلَ الحَوْلِ، إمَّا بالشهرِ ونحوه عندنا، وإمَّا في أولِ الحَوْلِ عند الشافعي، فهذا المُعَجَّلُ ليس بواجب[1]، فإنَّ دَوَرانَ الحَوْلِ شرطٌ في الوجوب، والمشروطُ لا يُوجدُ قبل شرطهِ، فإذا دار الحَوْلُ، وتوجَّه الخطابُ بوجوبِ الزكاة عليه أجزأَ عنه ما تقدَّم مع أنه غيرُ واجب، فما الفَرْقُ بين هذا المُخْرَج وبين ما إذا نوى بإخراجهِ صدقةَ التطوع، فإنه لا يجزىء عنه؟ والفَرْقُ أنَّ صَدَقَةَ التطوعِ ليست بواجبةٍ في الحال، ولا في المآل، فلم تُجْزِ عنه، وأمَّا المُعَجِّلُ للزكاةِ فهو قاصدٌ بالمُخْرَجِ الواجبَ على تقديرِ دَوَران الحول، ولم يقصَد التطوُّعَ، فإذا قَصَدَ به الواجبَ في المآلِ فما أجزأَ عن الواجبِ إلا واجب.

المسألةُ الثانية: قال جماعةٌ من الحنفيـة: يتعلَّقُ الوجوبُ في الواجـبِ الموسَّعِ بآخرِ/ الوقت، وقالوا المُعَجِّلُ قبل ذلك نَفْلٌ يسدُّ مَسَدَّ ١٠٥/ب
الفرضِ على ما تقرَّر عندهم[2]، فقال الأصحابُ لهم: لو صحَّ ما

---

(١) انظر «المعونة» ١/ ٣٦٦ للقاضي عبد الوهَّاب، و«التهذيب» ٣/ ٢١-٢٢ للبغوي.

(٢) وصورتُه كما في «أُصول الجصَّاص» ١/ ٣٠٨: رجلٌ مُحْدِثٌ توضَّأ قبل مجيء وقت الصلاةِ فيكون متنفِّلاً بطهارته، ومنع ذلك لزومَ فَرْضِ الطهارةِ له عند مجيء وَقْتِ الفرض.

ذكرتُموه، لصحَّ أن يُصَلِّيَ قبلَ الزوال، ويُجزىءَ عنه إذا زالت الشمسُ، فيكونَ نَفْلاً سدَّ مَسَدَّ الفرض، وأجزأَ عنه بعد طَرَيانه، وهو خلافُ الإجماع، فكذلك ما بعد الزوال لانحصارِ الوجوب عندكم في آخرِ القامة، فما هو قَبْلَ آخِرِ القامةِ إمَّا بعد الزوال، أو قبله سواءٌ في كونه غَيْرَ واجب، فإذا أجزأَ أحدُهما عن الواجبِ وجبَ أن يُجْزِىءَ الآخَرُ عن الواجب.

فإن قلتم: هو قصدَ به الواجبَ عليه في المآلِ عند آخرِ الوقت، ولم يقصِدْ به التطوع.

قلنا: وكذلك يقصدُ به قبلَ الزوال الواجبَ عليه في آخرِ الوقت ويُجزىء، ولم يقُلْ به أحد، وهذا السؤالُ قويٌّ جداً في بادىء الرأي، غَيْرَ أن الجواب عنه: أنَّ الصلاةَ قبلَ الزوالِ إذا قَصَدَ بها الواجبَ عليه في المآلِ عند آخرِ القامة إنَّما وِزانُه إِخراجُ الزكاةِ قبل مِلْكِ النصاب، وينوي بها ما يجبُ عليه في المآل عند مِلْكِ النِّصاب ودَوَرانِ الحول، وهذا لا يُجزىءُ إجماعاً، لأنه إيقاعٌ للفِعْلِ قبل سَبَبِهِ وشَرْطه، ووِزانُ مسألتِنا الإخراجُ بعد مِلْكِ النصابِ وقَبْلَ الحَوْلِ، فإنَّ النصابَ سببٌ، والزوالُ أيضاً سببٌ للوجوب آخِرَ القامةِ كما أنّ النصابَ سببُ الوجوبِ بعد الحَوْل، فالصلاةُ قبلَ الزوالِ إنما وِزانُها الإخراجُ قبل النصاب، فظهر الفرقُ بين الصلاةِ قبل الزوال، وينوي بها الواجبَ في المآل في أنه تقدَّم على الأسبابِ مطلقاً، وبين الصلاةِ بعد الزوالِ في أنه بعد السبب، فلا يلزَمُ أحدُهما على الآخر، فاندفعَ السؤالُ عن الحنفيةِ، ولم يكُنْ ما أوقعه المُصَلِّي نفلاً مُطلقاً لا يجبُ في الحالِ ولا في المآل، بل ما يجبُ في المآل، وبه يظهر الفرقُ أيضاً بين صلاته هذه وبين أن يُصلِّي بنيَّةِ النافلة.

المسألةُ الثالثة: زكاةُ الفِطْرِ يجوزُ تعجيلُها قبل غروبِ الشمس يومين، أو ثلاثاً عندنا[1]، وتُجزىءُ عن الزكاةِ الواجبة إذا توجَّهَتْ عليه عند سَببها، ولو أخرجَ صدقةَ التطوُّع لم تُجْزِ عنه. والفرقُ أنَّه أخرجَها بنيةِ الواجبِ عليه في المآل عند طَرَيان السبب بخلافِ صدَقةِ التطوع، فإنّها ليست واجبةً عليه في الحال، ولا في المآل، فلم تُجْزِ عنه.

فإنْ قُلْتَ: فهذا واجبٌ تقدَّم على سَببِهِ، فإنَّ سببَ وجوبِ زكاةِ الفِطْرِ غُروبُ الشمسِ من آخرِ أيامِ رمضان، أو طلوعُ الفجر على الخلافِ في ذلك، فالإخراجُ قبل ذلك/ إخراجٌ قبل السبب، فهو كالإخراج قبل ١٠٦/أ
مِلْكِ النِّصاب، والإخراجُ قبل مِلْكِ النِّصاب لا يُجزىء، فيلزَمُ أن لا تُجْزِىءَ الزكاةُ المُخْرَجةُ هٰهُنا.

قلتُ: سؤالٌ حَسَن، غَيْرَ أنَّ زكاةَ الفِطْرِ لها تعلُّقٌ بصومِ رمضان، فهي جابرةٌ لما عساه اختلَّ عنه بالرَّفَثِ وغيرِه من أسبابِ النقص، [كما أنَّ السجودَ في السهوِ جابِرٌ لما نقصَ من الصلاة فتأمَّلْ ذلك][2]، ولذلك ورد في الحديث أنَّها «طُهْرَةٌ للصائم»[3]، وقد تقدَّم الصومُ، فيكونُ

---

(١) الذي نصَّ عليه القاضي عبد الوهاب في «المعونة» ١/ ٢٣٢: أنه لا يجوزُ إخراجُها قبلَ يوم الفطرِ وليلته، وتأويلُ قولِ بعضِ أصحابنا: إنَّه إنْ أخرجَها قبل يوم الفِطرِ بيومٍ أو يومَيْن أجزأه، أن يُخرِجَها إلى الذي يحفظها ويحرسُها وتُجمَعُ عنده إلى يومِ العيد، لأن تلك كانت عادتَهم بالمدينة، ومن حمل هذا القولَ على ظاهره في جوازِ الإخراجِ على الإطلاقِ، فذلك مناقضةٌ منه، يلزمه عليه جوازُ إخراجِها من أولِ الشهر، وقبل دخولهِ أيضاً من حيث لا انفصال له عنه.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِكَ من المطبوع.

(٣) أخرج ابن ماجه (١٨٢٧)، وأبو داود (١٦٠٩) واللفظُ له من حديثِ ابن عباس قال: فرضَ رسولُ الله ﷺ زكاةَ الفِطر طُهْرَةً للصائمِ من اللَّغْوِ والرَّفَثِ، وطُعْمَةً للمساكين، من أدَّاها قبلَ الصلاةِ فهي زكاةٌ مقبولة، ومَنْ أدَّاها بعد الصلاةِ فهي =

إخراجُها بعد أحدِ سَبَبيْها الذي هو الخللُ الواقعُ في الصوم، والحكمُ إذا توسَّط بين سببَيْه، أو سَبَبه وشرطِه، جرى فيه الخلافُ بين العلماء بخلافِ تقدُّمه عليهما، وفي الإخراجِ قبل مِلْكِ النِّصابِ تقدَّم عليهما، فلا جَرَمَ لم يُجْزِ، وهٰهُنا توسَّطَ، وهو سببُ الإجزاء، فظهر بهذه المسائل الفرقُ بين قاعدةِ ما ليس بواجبٍ في الحال، ولا في المآل، وبين قاعدةِ ما ليس بواجبٍ في الحال، وهو واجبٌ في المآل، وأنَّ الأولَ أبعَدُ في الإجزاءِ عن الواجبِ من إجزاءِ الثاني عن الواجب[1].

* * *

= صدقةٌ من الصدقات» وصحَّحه الحاكم ١/ ٤٠٩ على شرط البخاري، وتعقَّبه ابن دقيق العيد في «الإمام» بأن البخاريَّ لم يخرِّج لأبي يزيد الخولاني، ولا لسيَّار بن عبد الرحمٰن. نقله الزيلعيُّ في «نصب الراية» ٢/ ٤١٦، لكن الحديث قوَّى الدارقطني حال رواته، وقال في «السنن» ٢/ ١٣٨ : ليس فيهم مجروح.

(١) علَّق ابن الشاط على الفرقِ الرابع والخمسين بقوله: ما قاله من احتمالِ الخلافِ ظاهر. وما قاله من الجوابِ عن السؤالِ لا بأسَ به، والأصحُّ نظراً امتناعُ التقديمِ في الزكاةِ، ولزومُ عدمِ الإجزاءِ في مسألةِ الحنفية، فيصادمُهم الإجماع، والله أعلم.

الفرقُ الخامسُ والخمسون

بين قاعدةِ مِلْكِ القريبِ مِلْكاً محقَّقاً يقتضي العِتْقَ على المالك وبين قاعدةِ مِلْكِ القريبِ مِلْكاً مقدَّراً لا يقتضي العِتْق على المالك

وذلك أنَّ المِلْكَ المُحَقَّقَ هو أنْ يُحَقِّقَ تَنافيهِ إجلالَ الآباءِ، واحترامَ الأبناء، فيُعْتَقُ الأبناءُ والآباءُ به، وغيرُهم فيه الخلاف؛ فمن اشترى أباه، أو وُهِبَ له، فقبِلَه، ونَحْوُ ذلك فقد مَلكه مِلْكاً محقَّقاً، فيَعْتِقُ عليه، وأما إنْ قال لغيره: اعتِقْ عن كفارةٍ عليَّ عَبْداً من عبيدك، فأعتقَ عنه أَبا الطالبِ للعِتْقِ الذي عليه الكفَّارة، فإنَّ القاعدةَ أنَّ العِتْقَ يصحُّ، وتبرأُ ذِمَّتُه من العِتق، ويكونُ الوَلاءُ للمُعْتَقِ عنه، فلأجلِ براءةِ الذمَّةِ وثُبوتِ الولاءِ، يتعيَّنُ تقديرُ المِلْكِ للمُعْتَقِ عنه قبلَ صدورِ العِتْقِ بالزمنِ الفرد حتى يكونَ العِتْقُ في مِلْكٍ له، فتبرأَ ذِمَّتُه من الكفارة، ويصيرَ الولاءُ له بمُقْتضى العِتْقِ في مِلْكِه، فهذا مِلْكٌ مُقَدَّرٌ من قبل صاحبِ الشرعِ لضرورةِ ثبوتِ الأحكام، لا أَنَّه مِلْكٌ مُحَقَّق، فلا يلزَمُ من هذا المِلْكِ المُقَدَّرِ هَوانٌ بالمملوكِ من جهةِ مَنْ قَدَّرَ المِلكَ، فإنَّ الواقعَ أنَّه لم يَمْلِكْه، وإنما الشرعُ أعطى هذا المِلْكَ المعدومَ حُكْمَ الموجود، والواقعُ المُحقَّقُ عَدَمُ المِلْك، فلا جَرَمَ لم يلزَمْ بهذا المِلْكِ المُقَدَّرِ عِتْق، بل يقعُ عِتْقُ والدهِ عن كفارته، وتُجْزِىءُ عنه. ولو قُلنا: إنَّه/ عَتَقَ عليه بالمِلْكِ، لم يُجْزِ عن ١٠٦/ب
الكفارة، لأنَّه المُسْتحقَّ عِتْقُه بسببٍ غيرِ العَتاقِ عن الكفارة لا يُجْزِىءُ عِتْقُه عن الكفَّارة، وهذا هو تحقيقُ الفرق بين القاعدتين[1].

---

(١) علَّق ابن الشاط على الفرق الخامس والخمسين بقوله: هذا الفرقُ مبنيٌّ على لزومِ تقديرِ المِلْكِ فيما مَثَّلَ به، وقد تقدَّم أنَّ تقديرَ المِلْكِ في ذلك ليس باللازمِ، فلا مانعَ من إجزاءِ العِتْقِ عن المُعْتَقِ عنه من غيرِ تقديرِ مِلْكِهِ لمن أعتقَه عنه.

الفرقُ السادسُ والخمسون
بين قاعدةِ رفعِ الواقعات
وبين قاعـدةِ تقديـرِ ارتفاعهـا

هاتانِ القاعدتانِ تَلْتبسان على كثيرٍ من الفقهاءِ الفضلاء، مع أنَّ القاعدةَ الأُولى قاعدةُ امتناعِ واستحالةٍ عقليةٍ لا سبيلَ إلى أنْ يقعَ شيءٌ منها في الشريعة، والقاعدةُ الثانيةُ واقعةٌ في الشريعةِ في مواقعِ الإجماعِ ومواقعِ الخلاف. ولقد حضرتُ يوماً في مجلسٍ فيه فاضلان كبيران من الشافعية، فقال أحدُهما للآخر: ما معنى قولِ العلماء: الردُّ بالعيبِ رَفْعٌ للعقدِ من أَصْلِه، أو مِن حينه؟ قولان[1]. أمّا مِنْ حينهِ فمُسَلَّمٌ معقول، وأما مِن أَصْله فغيرُ معقولٍ بسبب أنَّ العَقْدَ واقعٌ في نفسه، وهو من جُملةِ ما تضمَّنه الزمنُ الماضي، والقاعدةُ العقليةُ: أنَّ رَفْعَ الواقعِ مُحال، وإخراجُ ما تضمَّنه الزمانُ الماضي مُحالٌ، فما معنى قولهِ: إنَّه رَفْعٌ للعقدِ من أصله؟

(١) الذي نصَّ عليه البغويُّ وهو إمامُ الشافعية في زمانه في «التهذيب» ٣/ ٤٣٦: أنَّ الفَسْخَ بالعَيْبِ لا يردُّ العَقْدَ من أَصْلهِ حتى لو كان المشتري قد استخدمَه، أو آجَره وأخذ الأُجرة، أو كان شجرةً قد أثْمَرَتْ، أو بهيمة ولدَت، . . . ، فجميعُ هذه الزوائد تبقى للمشتري، فيردُّ الأَصْلُ، ويستردُّ جميع الثمن.
وقال ابن أبي ليلى وأبو حنيفة رحمة الله عليهما: الردُّ بالعيبِ يرفَعُ العَقْدَ مِن أَصْلهِ. ثم عند ابن أبي ليلى يردُّ الأكسابَ والزوائدَ معه. وعند أبي حنيفة الولدُ والثمرةُ يمنعان ردَّ الأصلِ بالعيب، والكَسْبُ والغَلَّةُ لا يمنعان الردَّ، لكن إنْ ردَّ قبل القبضِ ردَّ معه الغَلَّةَ والكسبَ، وإنْ ردَّ بعده يبقى له.

قال له الآخر: معنى ذلك أَنَّه يرجعُ إلى رَفْعِ آثارِه دونه[1].

فقال له: الآثارُ والأَحكامُ هي أيضاً واقعةٌ من جُملةِ الواقعات، وقد تضمَّنها أيضاً الزمنُ الماضي، فيستحيلُ رَفْعُها كالعقدِ، ويمتنعُ إخراجُها من الزمنِ الماضي كسائر الماضيات.

فقال له الآخَر: هذا السؤال يَرِدُ على مِثْلي؟! وأظهر الغضبَ والنُّفورَ لقلقهِ من قُوَّةِ السؤال، وافترقا عن غيرِ جواب، وما سببُ ذلك إلَّا الجهلُ بهذا الفرقِ، وها أنا أُوضِّحه لك بذِكْرِ أربعِ مسائلَ منه:

المسألةُ الأولى: الردُّ بالعيبِ المتقدِّمُ ذِكْرِها، والسؤالُ فيها فأقولُ: العقدُ واقعٌ ولا سبيلَ إلى رَفْعهِ، لكنْ مِن قواعدِ الشرعِ التقديراتُ، وهي إعطاءُ الموجودِ حُكْمَ المعدوم، والمعدومِ حُكْمَ الموجود، فهذا العَقْدُ، وإنْ كان واقعاً لكنْ يُقَدِّرُه الشرعُ معدوماً، أي: يُعطيه الآنَ حُكْمَ عَقْدٍ لم يُوجد، لا أنَّه يُرْفَعُ بعد وجودهِ، فاندفع الإشكال. وفائدةُ الخلافِ تظهَرُ في ولدِ الجارية، والبهائمِ المَبيعةِ لمَنْ تكون؟ وكذلك الغَلَّاتُ عِند من يقولُ بذلك، هل تكون في الزمانِ الماضي للبائع إنْ قَدَّرْناه مَعدوماً من أَصلهِ، أو للمشتري إنْ جعَلْناه مرفوعاً من حينه؟ فهذا كله فِقْهٌ مُستقيم، وليس فيه مخالفةُ قاعدةٍ عقليةٍ حتى يلزَمَ ورودُ الشرعِ بخلافِ العقل، وهو من قاعدةِ تقديرِ رَفْعِ الواقعات، لا مِن قاعدةِ رَفْعِ الواقعات.

المسألةُ الثانية: رَفْضُ النياتِ في العباداتِ كالصلاة والصومِ والحجِّ
والطهارةِ،/ ورَفْعُ هذه العباداتِ بعد وُقوعِها، في جميعِ ذلك قولان، ١٠٧/أ
والمشهورُ في الحجِّ والوضوءِ عَدَمُ الرفض، وفي الصلاة والصوم صِحَّةُ الرفضِ، وذلك كلُّه من المشكلات، فإنَّ النيةَ وقعتْ، وكذلك العبادةُ،

(١) يعني دون نفس العقد، وكذا وقع في المطبوع.

فكيف يصحُّ رفعُ الواقع؟ وكيف يصحُّ القصدُ إلى المستحيل؟ بل النيةُ واقعةٌ قطعاً، والعبادةُ مُحَقَّقةٌ جَزْماً، فالقصدُ لرفض ذلك وإبطالهِ قصدُ المستحيلِ ورَفْعُ الواقع، وإخراجُ ما اندرجَ في الزمن الماضي منه، وكلُّ ذلك مستحيلٌ كما تقدَّم ذلك في الردِّ بالعيب.

والجوابُ عنه: أنَّ ذلك من بابِ التقديراتِ الشرعية، بمعنى أَنَّ صاحبَ الشرعِ يُقَدِّرُ هذه النيةَ، أو هذه العبادةَ في حُكْمِ ما لم يُوْجَدْ، لا أنَّه يبطلُ وجودَها المُندرجَ في الزمنِ الماضي، بل يَجْري عليها الآن حُكْمُ عبادةٍ أُخرى لم توجَدْ قطُّ، وما لم يوجَدْ قط يُستأنَف فِعْلُه، فيُسْتَأنفُ فِعْلُ هذه، فهي من قاعدةِ تقديرِ رَفْعِ الواقعات.

فإنْ قُلْتَ: وأيُّ دليلٍ وُجِدَ في الشريعة يقتضي تمكُّن المُكَلَّفِ من هٰذا التقدير، وأنَّ هٰذا التقديرَ يتحقق؟ ولو صَحَّ ذلك لتمكَّنَ المُكَلَّفُ من إسقاطِ جميعِ أعمالهِ الحسنةِ والقبيحةِ في الزمنِ الماضي بطريق التقدير والقصدِ إليه، فيَقْصدُ الإنسانُ إبطالَ ما مضى له من جهادٍ وهِجْرةٍ وسَعْيٍ في طلب العلم، وغيرِ ذلك من الأعمال، بل ويكونُ إذا قصدَ إلى إبطالِ ما تقدَّم له من الإيمانِ بمُجَرَّدِ القصد لعدمِ اعتباره من غيرِ كُفْرٍ ولا رِدَّة، ولا معنىً من المعاني المنافيةِ للإيمان، أنْ يصيرَ كافراً غيرَ مؤمنٍ في الزمنِ الماضي، وأنَّ حُكْمَ إيمانهِ المتقدِّمِ الآنَ حُكْمُ عَدَمِه، وحُكْمُ جميعِ أعمالهِ الصالحةِ كُلِّها كذلك، وكذلك يقصدُ إلى إبطال زِناه وسَرِقته وحِرابتهِ وأَكْله الرِّبا وأموالَ اليتامى وغيرِ ذلك من المناحسِ والقبائح أنْ يصيرَ حُكْمُها الآن حُكْمَ المعدومِ في الزمنِ الماضي، فيستريحَ من مؤاخذتِها، لأنّ عَدَمَ المؤاخذةِ هي أثرُ هذا التقدير، وجميعُ ذلك لم يُقَلْ به، ولا قال فقيهٌ بفَتْح هذا القياس، ولم نجِدْه إلا في هذه المسائلِ الأربع، وجميعُ ما يُمكنُ أن يقالَ فيه من التعليلِ أمكَنَ وجودُه في جميع تلك الصور، أو في بعضها، ولم يَرِدْ في هذه الصُّوَرِ الأَربعِ نصٌّ

يُخَصِّصُها بهذا الحُكْمِ، ويَمْنَعُ من القياسِ عليها، بل المتقرِّرُ في الشريعةِ: أنَّ عَدَمَ اعتبارِ ما وقع في الزمن الماضي يتوقَّفُ على أسبابٍ غير الرفضِ، كالإسلام يهدِمُ ما قبله، والهجرةُ/ تهدمُ ما قَبْلها، وكذلك ١٠٧/ب
التوبةُ والحَجُّ، وعَكْسُها في الأعمالِ الصالحةِ، لها ما يُبْطِلُها، [وهي] الردَّةُ، والنُّصوصُ دلَّت على اعتبارِ هذه الأسباب، أما الرفضُ فما نعلمُ أَحداً ذكر دليلاً شَرعياً يقتضي اعتباره، وأنَّ مُجَرَّدَ القصدِ مؤثِّرٌ في الأَعمالِ هذا التأثيرَ.

قلتُ: هذا سؤالٌ حَسَنٌ قويٌّ مُتَّجه، ولم أجِدْ شيئاً له اتجاهٌ يقتضي اندفاعَه على الوجه التام، فالأحسَنُ الاعترافُ به.

المسألةُ الثالثة إذ قال لامرأته: إنْ قَدِمَ زيدٌ آخِرَ الشهرِ، فأنتِ طالق مِن أوَّلِه، فإنَّها مُباحةُ الوَطءِ بالإجماعِ إلى قدومِ زيد، فإذا قَدِمَ زيدٌ آخِرَ الشهرِ هل تطلقُ من الآن، أو من أَوَّلِ الشهر، وهو الذي رآهُ ابنُ يونس[1] من أصحابنا مُقْتضى المذهبِ، فَيُقْضَىٰ بوقوعِ الطلاقِ فيه، والتحريمِ في أَولِ الشهرِ، فيرفَعُ الإباحةَ الكائنةَ في وسطِ الشهر، وهي كانت واقعة، فيلزَمُ رَفْعُ الواقعِ وهو مُحال كما تقدَّم؟

والجوابُ: أَنه من بابِ التقديرِ الشرعي، بمعنى أَنَّا نُقَدِّرُ أَنَّ تلك الإباحةَ في حكم العَدمِ، لا أَنَّا نعتقدُ أَنَّها ارتفعَت من الزمنِ الماضي، بل حُكْمُها الآن حُكْمُ المرتفعة، وقد تقدَّمت هذه المسألةُ في باب فرقِ الشروط، والبحث فيها مع الشافعي، فلتطالَع من هنالك.

المسألةُ الرابعة: إذا أعتق عن غيره، فإنَّا نُقَدِّرُ له المِلْكَ قبل العِتْق عنه مع أَنَّ الواقعَ عدمُ مِلْكهِ له قبلَ العِتْق، وذلك العَدَمُ من جُملة

---

(١) سبق التعريفُ به.

الواقعات، والواقعُ من عَدَمٍ أو وجودٍ في الزمن الماضي يستحيلُ رَفْعُه، فكيف يرتفعُ عَدَمُ المِلْكُ ويثبتُ نقيضُه، وهو المِلْك؟

والجوابُ عنه: أنَّه من باب التقدير، فيُقَدَّرُ ذلك العدَمُ في حُكمِ المرتفع، لا أنا نَرْفَعُه، بل نُعطيه الآن حُكْمَ الارتفاع؛ من إجزاءِ العِتقِ وثُبوتِ الولاء وغيرِ ذلك، وكذلك نُقَدِّرُ مِلْكَ الدِّيَةِ في قَتْلِ الخطأ من قَبْلِ الموتِ بالزمنِ الفردِ ليصحَّ الإرثُ خاصة، وهذه التقاديرُ كثيرةٌ في الشريعة، وقد بيَّنْتُ ذلك كُلَّه مستوفىً في كتابِ «الأُمنية في إدراك المنية»[1]، وأنَّه لا يخلو بابٌ من أبوابِ الفقه عن التقدير، وهذه الفروعُ كلُّها تقتضي الفَرْقَ بين قاعدةِ ارتفاعِ الواقع، وبين قاعدةِ تقديرِ ارتفاعِ الواقع، وأنَّ الأولَ مستحيلٌ مطلقاً، والثاني مُمْكنٌ مطلقاً، وبالله التوفيق[2].

* * *

---

(١) انظر «الأمنية في إدراك المنية» ٤٨ فما بعدها.

(٢) علَّق ابن الشاط على الفرقِ السادس والخمسين بقوله: جميعُ ما قاله في هذا الفرقِ صحيح غَيْرَ قوله بتقدير المِلْكِ للمُعْتَق عنه، فإنه وإن كان التقدير مما ثبت له حُكْمٌ في مواضع، فلا حاجةَ في هذه المسألة إليه، ولا دليلَ عليه. وغَيْرَ قوله بتقديرِ مِلْكِ الدَيةِ في قتلِ الخطأ، فإنه ليس موضعَ تقديرِ المِلْكِ، أعني بعد إنفاذِ المَقاتلِ، وقبل زُهوقِ الروح، بل هو موضعُ تحقيقٍ للمِلْكِ، والله تعالى أعلم.

الفرقُ السابعُ والخمسون
بين قاعدةِ تداخُلِ الأسباب
وبين قاعدةِ تساقُطِها(١)

١٠٨/أ اعلم أنَّ/ التداخلَ والتساقُطَ بين الأسبابِ قد استويا في أنَّ الحُكْمَ لا يترتَّبُ على السببِ الذي دخل في غيره، ولا على السببِ الذي سقط بغيره، فهذا هو وجْهُ الجَمْع بين القاعدتين، والفرقُ بينهما: أَنَّ التداخُلَ بين الأسبابِ معناه أنْ يُوْجدَ سببان مُسَبَّبُهُما واحد، فيترتَّبُ عليهما مُسَبَّبٌ واحدٌ، مع أنَّ كُلَّ واحدٍ منهما يقتضي مُسَبَّباً من ذلك النوع، ومقتضى القياس أن يترتَّب [من] ذلك النوع مُسَبَّبان، وقد وقَع الأولُ في كثيرٍ من الصوَر، والثاني أيضاً واقعٌ في الشريعة، وهو الأكثر.

أما التداخلُ الذي هو أَقَلُّ، فقد وقعَ في الشريعة في ستةِ أبواب:

الأول: الطهاراتُ كالوُضوءِ والغُسْلِ إذا تكررت أَسبابُهما المختلفةُ كالحَيْضِ والجَنابة، أو المتماثلةُ كالجنابتَيْن، والمُلامَستَيْن في الوضوءِ، فإنَّه يُجْزِىءُ وضوءٌ واحدٌ وغُسْلٌ واحد، ودخل أَحدُ السببَيْن في الآخَر، فلم يظهَرْ له أثرٌ، وكالوضوءِ مع الغُسْلِ، فإنَّ سببَ الوضوءِ الذي هو الملامسَةُ اندرجَ في الجَنابة، فلم يترتَّب عليه وجوبُ وضوءٍ، وأجزأه الغُسْل(٢).

---

(١) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٣٦٧ حيث أفاد القرافي من كلام شيخه ابن عبد السلام في تداخل الأسباب والحدود والكفَّارات.

(٢) ودليلُه حديثُ عائشة رضي الله عنها قالت: «كان رسولُ الله ﷺ يغتسلُ ويصلِّي الركعتين وصلاة الغداة ولا أراه يُحدثُ وضوءاً بعد الغُسْلِ» أخرجه أبو داود (٢٥٠) والترمذي (١٠٧) وقال: هذا حديثٌ حسنٌ صحيح.

الثاني: الصلواتُ كتداخُل تحيةِ المسجدِ مع صلاةِ الفرض مع تعدُّد سَبَبَيْهما، فيدخُلُ دخولُ المسجد الذي هو سببُ التحيةِ في الزوالِ الذي هو سببُ الظهر مثلاً، فيقومُ سببُ الزوالِ مقامَ سببِ الدخول فيُكْتفىٰ به.

الثالث: الصيامُ كصيامِ رمضانَ مع صيامِ الاعتكاف، فإنَّ الاعتكافَ سببٌ لتوجُّه الأمرِ بالصوم[1]، ورؤيةُ هلالِ رمضانَ سببُ توجُّهِ الأمْرِ بصوم رمضان، فيدخلُ مسبب الاعتكافِ في مسبب رؤية الهلال، ويتداخلُ الاعتكافُ ورؤيةُ الهلال.

الرابع: الكفَّارات في الأَيْمانِ على المشهورِ في حَمْلِ الأَيْمانِ على التكرارِ دونَ الإنشاءِ، بخلافِ تكرارِ الطلاقِ يُحمَلُ على الإنشاءِ حتى يريدَ التكرار، وفي كفارةِ إفسادِ رمضانَ إذا تكرَّرَ الوَطْءُ فيه في اليومِ الواحد عندنا على الخلاف، وعند أبي حنيفة في اليومين[2]، وله قولان في الرمضانَيْن.

الخامس: الحدودُ المُتماثلة، وإنْ اختلفت أسبابُها كالقَذْفِ وشُرْبِ الخَمْرِ، أو تماثلت كالزنىٰ مراراً، والسرقةِ مراراً، والشُّرْبِ مراراً قبل إقامةِ الحدِّ عليه، وهي من أَوْلى الأَسبابِ بالتداخل لأنَّ تكرُّرَها مُهْلك.

---

(١) قد سبق بيانُ أن اشتراط الصوم في الاعتكاف هو مذهبُ المالكية والأحناف وإحدى الروايتين عن أحمد، وأن مذهب الشافعي ومشهور مذهب أحمد عدم اشتراطه.

(٢) تَقْييدُه باليومَيْن فيه نَظَرٌ، فالمذهبُ عند الأَحناف كما في «فتح باب العناية» ١/ ٥٦٩: أنه تكفي كفَّارةٌ واحدةٌ عن وطآتٍ في أيَّامٍ لم يتخلَّل بينها التكفير، ولو كانَتْ في رمضانين على الصحيح. وقيل: في رمضانَ واحدٍ. وأمَّا إنْ تخلَّل التكفيرُ فلا يكفي كفَّارةٌ واحدةٌ في ظاهرِ الروايةِ، لأنَّ التداخُلَ قَبْلَ الأَداءِ لا بعده كما في الحدود.

السادسُ/ : الأَموالُ كالواطىءِ بالشُّبْهةِ المُتَّحدة إذا تكرَّر الوَطْء، فإنَّ ١٠٨/ب
كُلَّ وطأةٍ لو انفردت أوجبت مَهْراً تاماً من صَداقِ المِثْلِ، ولا يجبُ في ذلك إلَّا صَداقٌ واحد، وكدِيَةِ الأَطراف مع النفس، فإنَّه إذا قطع أطرافَه وسَرى لنَفْسهِ اكتفى الشرع بديةٍ واحدةٍ للنفس مع أنَّ الواجب قبل السريان نحوُ عَشْرِ دِياتٍ بحَسْب تعدُّدِ العُضوِ المجنيِّ عليه، ومع ذلك يسقط الجميعُ ولا يلزَمُ إلَّا دِيةٌ واحدة.

تفريع: على هذا قد يدخلُ القليلُ مع الكثير كدِيَةِ الإصبعِ مع النفس، والكثيرُ مع القليلِ كدِيَةِ الأطرافِ مع النفس، والمتقدِّمُ مع المتأخرِ كحَدَثِ الوُضوءِ مع الجنابة، والمتأخِّرُ مع المتقدم كالوطآت المتأخِّرةِ مع الوطأةِ المتقدِّمة الأولى، ومُوجباتِ أسبابِ الوضوءِ والغُسْلِ مع اندراجهِ في المُوجِبِ الأول، والطرفانِ في الوسطِ كاندراجِ الوَطأةِ الأُولى والآخِرةِ في وَطْءِ الشُّبْهةِ، فإنَّها قد تُوطأُ أَوَّلًا، وهي مريضةُ الجسم عديمةُ المال، ثم تصحُّ وترِثُ مالًا عظيماً، ثم تَسْقَمُ في جسمها، ويذهبُ مالُها وهي تُوْطأُ في تلك الأحوال كُلِّها بشُبْهَةٍ واحدة، فإنَّها يجبُ لها عند الشافعيِّ صَداقُ المِثْلِ في أَعظمِ أحوالها، وأعظمُ أحوالِها في هذه الصورةِ الحالةُ الوسطى، فيجبُ الصَّداقُ باعتبارها، وتدخلُ فيها الحالة الأولى، والحالةُ الأخيرة، فيندرج الطرفانِ في الوسط، وهذا المثالُ إنَّما يجبُ على مذهبِ الشافعي، وأما على مذهب مالك، فإنَّما يعتبرُ الوطأةَ الأُولى كيف كانت، وكيف صادفَتْ، ويَندرجُ ما بعدها فيها، وتكونُ عنده من باب اندراجِ المتأخِّر في المتقدم، لا من باب اندراجِ الطرفَيْن في الوسط.

وأمَّا القسمُ الذي هو أَكثرُ في الشريعة، وهو عدمُ التداخلِ مع تماثُلِ الأسباب فكالإتلافَيْن يجبُ بهما ضمانان ولا يتداخلان.

وكالطلاقَيْن يتعدَّدُ أَثرُهما ولا يتداخلان، بل ينقصُ كلُّ طلاقٍ من العِصْمة طلقةً إلَّا أنْ ينويَ التأكيدَ، أو الخبرَ عن الأول.

والزَّوالَيْن، فإنَّهما يُوجبان ظُهْرَيْن، وكذلك بقيةُ أوقاتِ الصلواتِ وأسبابِها.

وكالنَّذْرَيْن يتعدَّدُ منذورُهما، ولا يتداخل.

وكالوصيتَيْن بلفظٍ واحدٍ ولشخصٍ واحد، فإنَّه يتعدَّد له المُوْصى به على الخلافِ.

وكالسَّبَّتَيْن لرجلٍ واحدٍ أو رجلين بمعنىً واحدٍ أو مُخْتَلفٍ، فإنَّه يُوجبُ تعدُّدَ التعزيزِ والمؤاخذةِ.

١٠٩/أ وكما لو استأجرَ/ منه شهراً، ثم استأجر منه شَهراً، ولم يُعَيِّنْ، فإنَّه يُحْمَلُ على شهرَيْن.

وكما لو اشترى منه صاعاً من هذه الصُّبْرَةِ، ثم اشترى منه صاعاً من هذه الصُّبْرَة، فإنَّه يُحْمَلُ على صاعين، وهو كثيرٌ جداً في الشريعة. وهو الأصلُ أنْ يترتَّبَ على كلِّ سَبَبٍ مُسَبَّبهُ، والتداخلُ على خلافِ الأصل.

وأما تساقُطُ الأسبابِ، فإنَّما يكونُ عند التعارضِ وتَنافي المُسَبَّبات؛ بأنْ يكونَ أَحدُ السَّببَيْن يقتضي شيئاً، والآخَرُ يقتضي ضِدَّه، أو نقيضه فيُقَدِّمُ صاحبُ الشرعِ الراجحَ منهما على المرجوح، أو يستويان فيتساقطان معاً. هذا هو ضابطُ هذا القسم، وهو قسمان: تارة يقعُ الاختلافُ في جميعِ الأحكام، وتارةً في البعض.

أما القِسْمُ الأولُ، وهو التنافي في جميعِ الأحكام، فكالرِدَّةِ مع الإسلام، والقتلِ والكُفر مع القرابةِ الموجبةِ للميراث، فإنَّهما يَقْتضيان عدمَ الإرث(١)، وكالدَّيْنِ مُسْقِطٌ للزكاة وأسبابُها تُوجبُها.

---

(١) لأن القتل والكُفْرَ مانعان من الإرث، انظر «المغني» ٩/ ١٥٠-١٥٤ لابن قدامة.

وكالبيِّنتيْن إذا تعارضتا والأَصْلَيْن إذا قُطِعَ رجلٌ ملفوفٌ في الثياب، فتنازع هو والوليُّ في كونهِ كان حيّاً حالةَ الجِناية، فالأصلُ بقاءُ الحياةِ، والأَصلُ أَيضاً عدمُ وجوبِ القِصاص.

والغالبَيْن وهما الظاهرانِ كاختلافِ الزوجين في مَتاعِ البيت، فإنَّ اليدَ للرجلِ في المِلْك، وكَوْنُ المُدَّعىٰ فيه من قماشِ النِّساء دون الرجال ظاهرٌ في كَوْنهِ للمرأةِ دون الرجل، فقدَّمْنا نحن هذا الظاهرَ، وسَوَّى الشافعيُّ بينهما بناءً على أنَّ لهما معاً يداً، وهي ظاهرةٌ في المِلْكِ، ومالكٌ يقول: اليدُ خاصة بالرجل، لأنّه صاحبُ المنزل، وكذلك إذا كان المتاعُ يصلُحُ لهما قَدَّم مالك الرجل فيه بناءً على اختصاصه باليد.

وكالمُنْفَرِدَيْن برؤيةِ الهِلال، والسماءُ مُصْحِيَةٌ، والمِصْرُ كبير، قَدَّم مالكٌ ظاهِرَ العدالة، وقَدَّمَ سُحنون ظاهرَ الحال وقال: الظاهرُ كَذبُهما، لأنَّ العددَ العظيمَ مع ارتفاعِ الموانعِ يقتضي أن يراه جمعٌ عظيم، فانفرادُ هٰذَيْن دليلُ كَذِبِهما، ولم يُوجب الصومَ بشهادتِهما[1].

والأَصْلُ والظاهرُ كالمِقْبَرةِ المنبوشةِ، الأَصْلُ عدمُ النَّجاسة، والظاهرُ وجودُها بسببِ النَّبْشِ، فهذه الأقسامُ كُلُّها متنافيةٌ من جميعِ الوجوه في مُسَبَّاتها.

وأما التساقطُ بسببِ التنافي مِن بعضِ الوجوه، وفي بعضِ الأحكام فكالنكاح مع المِلْكِ إذا عقدَ على أَمَتهِ، فإنَّ النكاحَ يُوجبُ إباحةَ الوَطْءِ، والمِلْكُ يُوجبُ ذلك مع مِلْكَ/ الرقبةِ والمنافعِ، فسقط النكاحُ تغليباً ١٠٩/ب
للمِلْكِ بسبب قُوَّتهِ، وتكونُ الإباحةُ الحاصلةُ مضافةً للمِلْكِ فقط، ولا يحصلُ تداخلٌ، فلا يقال: هي مضافةٌ لهما البَتَّةَ، وكما إذا اشترى امرأتَه

(١) انظر «الذخيرة» ٢/ ٤٨٨ للقرافيّ.

وصَيَّرها أَمَتَه، فإنَّ النكاحَ السابقَ يقتضي الإباحةَ، وكذلك الشراءُ اللاحقُ يقتضي الإباحةَ مع بقية آثار المِلْكِ، فأسقط الشرعُ النكاحَ السابقَ بالمِلْكِ اللاحق عكس القسم الأول، فإنَّ الأولَ قُدِّمَ فيه السابقُ، وهذا قُدِّمَ فيه اللاحق، والفرقُ: أَنَّ المِلْكَ أَقوى من النكاحِ لاشتمالهِ على إباحةِ الوَطْءِ وغيره، فلما كان أَقوى قدَّمه صاحبُ الشرع سابقاً ولاحقاً، ولو لاحَظْنا أَنَّ السابقَ يُقَدَّمُ لحصولهِ في المحلِّ وسَبْقهِ، لاندفَعَ الشراءُ عن الزوجة، وبقيت زوجةً، وبطل البيعُ، لكنَّ السرَّ ما ذكرتُه لك.

ومن ذلك: عِلْمُ الحاكمِ مع البينة إذا شهدَتْ بما يعلمه، فإنَّ الحُكْمَ مضافٌ للبينةِ دون عِلْمهِ عند مالك، والقضاءُ بالعلمِ ساقطٌ حَذَراً من قُضاةِ السوءِ وسَدّاً لذريعةِ الفسادِ على الحُكَّام بالتهم، وعلى الناسِ بالقضاء عليهم بالباطل، وعند الشافعي: عِلْمُه مُقَدَّمٌ على البينة، لأن البينةَ لا تُفيدُ إلَّا الظنَّ، والعلْمُ أَوْلى من الظن، ويحتملُ مَذْهَبُه أنَّه يجمَعُ بينهما، ويجعلُ الحُكْمَ مضافاً إليهما لعدمِ التنافي بينهما(١).

ومن ذلك مَنْ وُجِدَ في حقِّه سَببانِ للتوريث بالفرضِ في أنكحةِ المجوس، فإنَّه يرث بأَقواهما، ويسقطُ الآخَرُ مع أَنَّ كليهما يقتضي الإرثَ كالابن أخاً لأُمٍّ، كما إذا تزوج أُمَّه فولَّدها حينئذٍ ابنَه، وهو أَخُوه لأُمِّه، فإنَّه يرثُ بالبُنُوَّةِ وتسقطُ الأُخُوَّة، أما إنْ كانا سببين: الفَرْضُ والتعصيبُ، فإنَّه يرثُ بهما كالزوجِ ابنُ عَمٍّ يأخذُ النصفَ بالزوجية، والنصفَ الآخر بكَوْنهِ ابنَ عم، فهذه مُثُلٌ ومسائلُ توجبُ الفرقَ بين قاعدةِ تداخلِ الأسباب وتساقُطِها على اختلاف التداخل والتساقط(٢).

---

(١) انظر «أدب القاضي» ١/ ١٤٨ لابن القاصِّ حيث ذكر قولَيْن للشافعيِّ في هذه المسألة.

(٢) صحَّح ابن الشاط كلام القرافيِّ في الفرق السابع والخمسين.

الفرقُ الثامن والخمسون

بين قاعدةِ المقاصد وقاعدة الوسائل[(١)]

ورُبَّما عُبِّرَ عن الوسائل بالذرائع، وهو اصطلاحُ أصحابنا[(٢)]، وهذا اللفظُ المشهورُ في مذهبنا، ولذلك يقولون: سَدُّ الذرائع، ومعناه حَسْمُ مادةِ وسائل الفسادِ دَفْعاً لها، فمتى كان الفعلُ السالمُ عن المفسدةِ وسيلةً للمفسدةِ منعَ مالكٌ من ذلك الفعلِ في كثيرٍ من الصُّوَر، وليس سَدُّ الذرائعِ من خواصِّ مذهبِ مالك رحمه الله/ كما يتوهَّمُه كثيرٌ من المالكية[(٣)]، بل ١١٠/أ

---

(١) قد نشر الإمام العزُّ بن عبد السلام كثيراً من فوائدِ هذا الفرق في «القواعد الكبرى» انظر مثلاً: ١/ ٧٤، ١٦١، ١٦٨، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٧، و٢/ ٣١٤.

(٢) انظر «إحكام الفصول» ٦٨٩ للباجي.

(٣) وهذا الذي قاله القرافيُّ وافقه عليه الطوفيُّ الحنبليُّ في «شرح مختصر الروضة» ٣/ ٢١١-٢١٧ ونقل كثيراً من كلامِ القرافيِّ في هذه المسألة، وقال: ومِن مذهبِنا أيضاً سدُّ الذرائع، وهو قَوْلُ أصحابنا بإبطال الحِيَل، ولذلك أنكر المتأخرون منهم على أَبي الخطَّاب ومَنْ تابعه عَقْدَ بابٍ في كتاب الطلاق يتضمَّن الحيلةَ على تخليص الحالف من يمينه في بعضِ الصُّوَر، وجعلوه من باب الحِيَل الباطلة، وهي التوصُّلُ إلى المحرَّم بسببٍ مباحٍ، وقد صنَّف شيخنا تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية ـ رحمةُ الله عليه ـ كتاباً بناه على بُطلانِ نكاح المُحلِّل، وأَدرج فيه جميعَ قواعدِ الحِيَل، وبيَّنَ بطلانَها بأدلَّته على وجهٍ لا مزيدَ عليه. انتهى كلام الطوفي.

وقد قال ابن كثير في «تفسير القرآن العظيم» ١/ ٧١٠: والشريعةُ شاهدةٌ بأنَّ كلَّ حرامٍ فالوسيلةُ إليه مِثْلُه، لأن ما أفضى إلى الحرام حرام. . .، وقد صنَّف الإمام العلاَّمةُ أبو العباس بن تيمية كتاباً في «إبطال التحليل» تضمَّن النَّهْيَ عن تعاطي الوسائل المُفْضِيةِ إلى كلِّ باطل، وقد كفى في ذلك وشفى، فرَحمه الله ورضي عنه. =

الذرائعُ ثلاثةُ أقسام: قسمٌ أَجمعت الأمةُ على سَدِّه ومَنْعِه وحَسْمِه كحَفْرِ الآبارِ في طُرقِ المسلمين، فإنَّه وسيلةٌ إلى إهلاكِهم فيها، وكذلك إلقاءُ السَّمِّ في أطعمتِهم، وسَبُّ الأَصنام عند من يُعْلَمُ من حالهِ أَنَّه يَسُبُّ الله تعالى عند سَبِّها[1].

وقِسْمٌ أَجْمعَت الأمةُ على عدمِ مَنْعِه، وأنَّه ذريعةٌ لا تُسدُّ، ووسيلةٌ لا تُحْسَمُ كالمَنْعِ من زراعة العنبِ خشيةَ الخمرِ، فإنَّه لم يقلْ به أَحَدٌ، وكالمَنْعِ من المجاورة في البيوت خشيةَ الزنىٰ.

وقسمٌ اختلفَ فيه العلماءُ: هل يُسَدُّ أَمْ لا؟ كبيوع الآجال عندنا. كمَنْ باع سِلعةً بعَشَرةِ دراهمَ إلى شهرٍ، ثم اشتراها بخمسةٍ قبل الشهر، فمالكٌ يقول: إنَّه أخرج من يدِه خمسةً الآن، وأخذ عَشَرةً آخرَ الشهر، فهذه وسيلةٌ لسَلَفِ خمسةٍ بعَشَرةٍ إلى أجلٍ توسُّلاً بإظهارِ صُورةِ البيعِ لذلك، والشافعيُّ يقول: يُنْظَرُ إلى صورةِ البيع، ويُحْمَلُ الأَمْرُ على ظاهرِه، فيجوزُ ذلك، وهذه البيوعُ يقال إنَّها تصلُ إلى ألفِ مسألةٍ اختصَّ بها مالك، وخالفه فيها الشافعي[2].

= قلتُ: وللإمام ابن القيم كلامٌ عظيم النفع في سدِّ الذرائع وتحريم الحِيَلِ المُفْضيةِ إلى الحرام، وأنَّ العبرةَ في الشريعةِ بالمقاصد والنيات، بَسَطَ ذلك بأطْولِ نَفَسٍ وأوْعبهِ في كتابه الفَذِّ «إعلام الموقعين» ٣/ ١٤٧ فما بعدها. فاشدُد به يَدَ الضَّنانة، فإنَّه لا نظيرَ له.

(١) لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

(٢) وقد رجَّح شيخ الإسلام ابن تيمية مذهبَ الإمام مالك وفقهاء المدينة، وقال في «القواعد النورانية»: ٨٥ بعد أن ذكر هذه المسألة وفصَّل فيها: ففي الجملة أهلُ المدينةِ وفقهاءُ الحديثِ مانعون من أنواع الربا مَنْعاً محكماً مراعين لمقصودِ الشريعةِ وأُصولها، وقولهم في ذلك هو الذي يُؤثَرُ مِثْلهُ عن الصحابة، وتدلُّ عليه معاني الكتاب والسنة.

وكذلك اختُلِفَ في النظرِ إلى النساء: هل يحرُمُ لأنَّه يؤدِّي إلى الزنىٰ أو لا يحرم؟

والحُكمُ بالعِلْمِ هل يحرُمُ لأنَّه وسيلةٌ للقضاءِ بالباطلِ من القُضاةِ السُّوءِ أو لا يحرُم[١]؟

وكذلك اختُلِفَ في تَضْمين الصُّنَّاع لأنَّهم يؤثِّرونَ في السِّلَع بصَنْعتِهم فتتغَيَّر السِّلَعُ فلا يَعْرِفُها ربُّها إذا بِيعَتْ، فيَضْمنون سَدّاً لذريعةِ الأَخْذِ، أَمْ لا يَضْمنون لأنَّهم أُجراءُ، وأصلُ الإجارة على الأمانة؟ قولان، وكذلك تضمينُ حَمَلةِ الطعام لئلا تمتدَّ أيديهم إليه، وهو كثيرٌ في المسائل. فنحن قُلْنا بسدِّ هذه الذرائع، ولم يقُلْ بها الشافعيُّ، فليس سَدُّ الذرائع خاصاً بمالكٍ رحمه الله، بل قال بها هو أكثَرَ من غيرِه، وأَصْلُ سَدِّها مُجْمَعٌ عليه.

تنبيه[٢]: اعلم أنَّ الذريعةَ كما يجبُ سَدُّها يجبُ فَتْحُها، وتُكْرَهُ وتُنْدَبُ وتُباح، فإنَّ الذريعةَ هي الوسيلةُ، فكما أنَّ وسيلةَ المُحرَّمِ مُحرَّمة، فوسيلةُ الواجبِ واجبةٌ كالسعي للجمعةِ والحج. ومواردُ الأحكامِ على قسمين: مقاصدُ وهي المتضمِّنةُ للمصالحِ والمفاسدِ في أنفسِها، ووسائلُ

---

(١) قال الموفق في «المغني» ١٤/ ٣١: ظاهرُ المذهبِ أنَّ الحاكم لا يحكمُ بعِلْمهِ في حَدٍّ ولا غيرِه، لا فيما عَلِمه قبلَ الولاية ولا بَعدَها. هذا قولُ شرَيْحٍ والشَّعبي ومالك وإسحاق وأبي عبيد ومحمد بن الحسن، وهو أحدُ قولي الشافعيّ. وعن أحمد روايةٌ أخرى، يجوزُ له ذلك، وهو قولُ أبي يوسف وأبي ثور، والقولُ الثاني للشافعيِّ، واختيارُ المُزَنيِّ، لأن النبيَّ ﷺ لمَّا قالت له هند: إنَّ أبا سفيان رجلٌ شحيح، لا يُعطيني من النفقة ما يكفيني وولدي، قال: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف» فحكم لها من غَيْرِ بيِّنةٍ ولا إقرارٍ لعِلْمِه بصِدْقها. انتهى كلامُه.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ١٦٧ حيث استفاد القرافي هذا التنبيه من كلام شيخه ابن عبد السلام.

وهي الطرقُ المُفْضِيةُ إليها، وحُكْمُها حُكْمُ ما أفضَتْ إليه من تحريمٍ وتحليلٍ، غَيْرَ أنَّها أخفَضُ رُتبةً من المقاصد في حُكمها، والوسيلةُ إلى أَفْضلِ المقاصدِ أفضَلُ الوسائل، وإلى أقبحِ المقاصدِ أقبَحُ الوسائلِ، وإلى ما يُتَوسَّطُ مُتوسّطة. ومِمّا يدلُّ على/ حُسنِ الوسائلِ الحَسَنةِ قولهُ تعالى: ١١٠/ب
﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ﴾ [التوبة: ١٢٠] فأثابهم الله على الظمأ والنَّصَبِ، وإنْ لم يكونا من فِعْلِهم بسببِ أنَّهما حصلا لهم بسببِ التوسُّلِ إلى الجهادِ الذي هو وسيلةٌ لإعزازِ الدين وصَوْنِ المسلمين، فيكون الاستعدادُ وسيلةَ الوسيلة.

تنبيه(١): القاعدةُ أنَّه كلَّما سقطَ اعتبارُ المَقْصِدِ، سقطَ اعتبارُ الوسيلة، فإنَّها تَبَعٌ له في الحُكم. وقد خُولِفَتْ هذه القاعدةُ في الحجِّ في إمرار المُوسىٰ على رأسِ من لا شَعرَ له مع أنَّه وسيلةٌ إلى إزالة الشَّعرِ، فيُحتاجُ إلى دليلٍ يدلُّ على أنَّه مَقْصِدٌ في نفسِه، وإلَّا فهو مُشْكِلٌ على القاعدة.

تنبيه(٢): قد تكونُ وسيلةُ المُحَرَّمِ غَيْرَ مُحَرَّمةٍ إذا أفضَتْ إلى مصلحةٍ راجحةٍ كالتوسُّلِ إلى فداءِ الأُسارى بدَفْعِ المالِ للكفارِ الذي هو محرَّمٌ

---

(١) وهذا التنبيه أيضاً مستفادٌ من كلام شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ١٦٩ حيث ذكر هذا المثال، وفسَّر هذا الإشكال بقوله: فإنْ ثبتَ أنَّ الإمرارَ مقصودٌ في نَفْسِه، لا لكونهِ وسيلةً، كان هذا مِن قاعدةِ مَنْ أُمِرَ بأَمْرَين، فقَدَرَ على أحدِهما وعَجزَ من الآخر.

(٢) هذا التنبيه أيضاً مأخوذٌ من كلام شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ١٧٦ حيث ذكر هذه الصُّوَر الثلاث ثم قال: وليس هذا على التحقيق معاونةً على الإثمِ والعُدوان والفسوقِ والعصيان، وإنَّما هو إعانةٌ على دَرْءِ هذه المفاسد، فكانت المعاونةُ على الإثمِ والعدوانِ والفسوقِ والعصيانِ فيها تَبَعاً لا مقصوداً.

عليهم الانتفاعُ به بناءً على أنَّهم مُخاطبون بفروعِ الشريعة عندنا، وكدَفْعِ مالٍ لرجلٍ يأكلُه حَراماً حتى لا يَزْنيَ بامرأةٍ إذا عَجزَ عن دَفْعِه عنها إلَّا بذلك، وكدَفْعِ المالِ للمحاربِ حتى لا يقعَ القتال بينه وبين صاحبِ المال عند مالك رحمه الله تعالى ولكنه اشترطَ فيه أن يكونَ يسيراً، فهذه الصُّوَرُ كُلُّها لدفع وسيلة المعصيةِ بأَكْلِ المال، ومع ذلك مأمورٌ به لرُجْحانِ ما يحصلُ من المصلحةِ على هذه المفسدة.

تنبيه: تفرَّعَ على هذا الفرقِ فَرْقٌ آخَرُ، وهو الفرقُ بين كونِ المعاصي أَسباباً للرُّخَص، وبين قاعدةِ مُقارنةِ المعاصي لأسبابِ الرُّخَص، فإنَّ الأسبابَ من جُملة الوسائل، وقد التبسَتْ هٰهُنا على كثير من الفقهاء. فأَما المعاصي فلا تكونُ أَسبابَ الرُّخَص، ولذلك العاصي بسَفرِه لا يَقْصُر ولا يُفْطِر، لأنَّ سببَ هٰذين السفرُ، وهو في هذه الصورةِ مَعْصية، فلا يُناسبُ الرخصةَ، لأن ترتيبَ الترخُّصِ على المعصيةِ سَعْيٌ في تكثيرِ تلك المعصيةِ بالتَّوْسِعةِ على المُكلَّف بسَببِها(١)، وأما مقارنةُ المعاصي لأَسبابِ الرُّخَص، فلا تَمْنَعُ إجماعاً كما يجوزُ لأفسقِ الناس وأَعصاهم التيمُّمُ إذا عَدِمَ الماءَ، وهو رُخصة، وكذلك الفِطْرُ إذا أَضَرَّ به الصومُ، والجلوسُ إذا أضرَّ به القيامُ في الصلاة، ويُقارضُ، ويُساقي، ونحوُ ذلك من الرخص، ولا تَمْنَعُ المعاصي من ذلك، لأنَّ هذه الأُمورَ غيرُ معصيةٍ، بل هي عَجْزُه عن الصوم/ ونحوِه، والعجزُ ليس معصيةً، فالمعصيةُ هٰهنا مقارِنةٌ للسببِ ١١١/أ
لا سَبَبٌ، وهذا الفرقُ يُبْطلُ قولَ من قال: إنَّ العاصي بسفرِه لا يأكلُ الميتةَ إذا اضطرَّ إليها، لأنّ سببَ أكْلِه خوفُه على نفسِه لا سفره،

---

(١) هذه مسألةٌ يجري فيها الخلاف، فالأحنافُ يُجيزون القَصْرَ للعاصي بسفره، لأنَّ التقصير إنما يجبُ له بحكْمِ السفرِ خاصَّةً لا بغيرِه. انظر «شرح معاني الآثار» ١/ ٤٢٨ للإمام الطحاوي.

فالمعصيةُ مُقارِنةٌ لسببِ الرخصة لا أَنها هي السبب، ويلزَمُ هذا القائلَ أنْ لا يُبيحَ للعاصي جميعَ ما تقدَّم ذكره، وهو خلافُ الإجماع، فتأمَّل هذا الفرقَ، فهو جليلٌ[1] حَسَنٌ في الفقه.

ويلزَمُ هذا القائلَ أنْ يجعلَ أنَّ السفرَ هو سَببُ عدمِ الطعامِ المُباحِ حتى احتاجَ إلى أكل الميتة، أَنّ من خرج ليسرقَ، فانكسرَتْ يدُه أنْ لا يَمْسَحَ على الجبيرةِ، ولا يُفْطِر إذا خاف من الصوم، ومن الكسرِ الهلاكَ[2]، وأنْ لا يتيمَّمَ إذا عَجَزَ عن استعمالِ الماء حتى يتوبَ كما قال في الأكل في السفر، فيلزَمُ بقاءُ المصرِّ على معصيتهِ بلا صلاةٍ لعدمِ الطهارةِ، وتتعطَّلُ عليه أمورٌ كثيرةٌ من الأحكام، ولا قائلَ بها فتأمَّل ذلك[3].

* * *

(١) في الأصل: جَليٌّ، وأثبتنا ما في المطبوع، فلعلَّه أوْلى بالتقديم.

(٢) في الأصل: إذا خاف من الصومِ الهلاك من الكَسْرِ. وما في المطبوع أَوْلى بالإثبات.

(٣) علَّق ابن الشاط على الفرق الثامن والخمسين بقوله: جميعُ ما قاله في هذا الفرقِ صحيحٌ غَيْرَ ما قاله مِن أن حُكْمَ الوسائلِ حُكْمُ ما أفضت إليه من وجوبٍ أو غيره، فإنّ ذلك مبنيٌّ على قاعدةِ أنَّ ما لا يتمُّ الواجبُ إلا به فهو واجب، والصحيحُ أنَّ ذلك غيرُ لازمٍ فيما لم يصرِّح الشرعُ بوجوبه والله تعالى أعلم. وما قاله في الفرقِ التاسع والخمسين والفرقِ الستين والحادي والستين صحيحٌ والله تعالى أعلم.

الفرقُ التاسع والخمسون
بين قاعدةِ عَدَم علَّةِ الإذنِ أو التحريم
وبين عَدَمِ عِلَّةِ غيرِهما من العلل

اعلم أنَّ عدمَ كلِّ واحدةٍ من هاتين العلَّتَيْن علَّةٌ للحُكْم الآخَرِ بخلافِ غيرِهما من العلل، فعَدَمُ علَّةِ الإذنِ علَّةُ التحريم، وعدمُ علَّةِ التحريمِ علَّةُ الإذن، وأما عدمُ علَّةِ[1] الوجوبِ، فلا يلزَمُ منه شيءٌ، فقد يكونُ غيرُ الواجبِ محرَّماً، وقد يكون مُباحاً، أو مندوباً، أو مكروهاً، وكذلك عدمُ علَّةِ النَّدْبِ، أو الكراهة، قد يكونُ الفعلُ بعد ذلك واجباً، أو مُحرَّماً، أو مباحاً. أما متى عُدِمَتْ علَّةُ الإذنِ تعيَّنَ التحريم، ومتى عُدِمَت علَّةُ التحريم تعيَّنَ الإذن، ويتَّضح ذلك بذِكْرِ ثلاثِ مسائل:

المسألةُ الأولى: علَّةُ النجاسةِ الاستقذارُ؛ فمتى كانت العينُ ليست بمُستقذرةٍ، فحُكْمُ الله تعالى في تلك العين عَدَمُ النجاسة، وأنْ تكونَ طاهرة، فعلَّةُ الطهارةِ عدمُ علَّةِ النجاسة، فهذا هو شأنُ هذا المَقامِ إلَّا أنْ يحدُثَ معارضٌ من جهةٍ أخرى يُعارِضُنا عند عدم العلَّةِ كما في الخمرِ، فإنَّ الخمرَ ليست بمُسْتَقْذرةٍ، وإنما قُضِيَ بتنجيسِها لأنَها مطلوبةُ الإبعاد، والقولُ بتنجيسِها يُفضي إلى إبعادِها، وما يُفْضي إلى المطلوبِ مطلوبٌ، فتَنْجيسُها مطلوبٌ فتكونُ نجسةً، فهذه عِلَّةٌ أُخرى غيرُ الاستقذارِ وُجِدَتْ عند عَدَمه[2]، فقامتْ مَقامَه، وإلَّا فالحُكْمُ ما ذُكِرَ عند عَدَمِ المُعارض.

---

(١) في الأصل: وأما عِلَّة عدمِ الوجوب. وصوابُه من المطبوع.

(٢) ذكر ابن العربي في «أحكام القرآن» ٢/ ٦٥٦: أنه لا خلاف في ذلك بين الناسِ إلَّا =

وأكثرُ الفُقهاءِ يُمْكنُه أنْ يُعَلِّلَ النجاسة، وإذا سألتَه عن علَّةِ الطهارةِ لا يعلمُها، وهي عَدَمُ علَّةِ النجاسة، وإذا سُئل أَيضاً أكثَرُ الفقهاءِ عن النجاسة
١١١/ب إلى أَيِّ الأحكامِ الخمسة ترجع؟ رُبما عَسُرَ/ عليهم، [وظنَّ أنها حُكْمٌ آخَرُ من أحكامِ الوضع أو غيرها وليس كذلك، بل هي ترجعُ إلى أَحدِ الأحكامِ الخمسة، وهو التحريمُ. وكذلك إذا قيل لهم: ما الطهارة؟ عَسُرَ عليهم][(١)] ذلك حتى رأيتُ لبعضِ الأكابرِ أنَّ الطهارةَ عبارةٌ عن استعمالِ الماءِ الطهورِ في العَيْنِ التي قُضِيَ عليها بالطهارة، وهذا ليس بصحيح، فإنّ بطونَ الجبال، وتلالَ الرمالِ، وبطونَ الأرضِ طاهرةٌ مع عدم استعمالِ الماء فيها، بل النجاسةُ ترجعُ إلى تحريمِ المُلابسة في الصلوات والأغذيةِ لأجل الاستقذارِ، أو التوسُّلِ للإبعادِ، فقولي: لأَجْلِ الاستقذارِ احترازٌ من السُّموم، فإنها تحرُمُ ملابستُها في الأغذية، وكذلك الأغذيةُ والأشربةُ الموجبةُ للأَسقامِ والأمراضِ تحرُمُ ملابستُها في الأغذية، وليست نجسةً. وقولي: أو التوسل للإَبعاد احترازٌ من الخمرِ حتى تندرجَ في الحدِّ، ولو اقتصَرْتُ على قولي: تحرُمُ ملابستُها في الصلوات لكان ذلك كافياً، لكن أَردْتُ بذِكْرِ الأغذيةِ زيادةَ البيان. والطهارةُ: عبارةٌ عن

= ما يؤثر عن ربيعة ـ يعني ربيعة الرأي ـ أنَّه قال: إنَّها محرَّمة، وهي طاهرة، كالحرير عند مالكٍ مُحرَّمٌ مع أنه طاهر. ويعضُدُ ذلك ـ يعني القَوْلَ بنجاستِها ـ من طريقِ المعنى أنَّ تمام تحريمِها وكمالَ الرَّدْع عنها الحكمُ بنجاستِها حتى يتقذَّرَها العبد، فيكفَّ عنها، قُرباناً بالنجاسةِ، وشُرْباً بالتحريم، فالحكمُ بنجاستَها يوجبُ التحريم.

وفي «الوسيط» ١/ ١٤٠ للغزالي: الجماداتُ أصلُها على الطهارة إلّا الخَمْرَ، فإنَّها نجسةٌ تغليظاً، وفي معناها كلُّ نبيذٍ مُسْكر، وكذا الخمر المحترمة على المذهب الصحيح. يعني الخَمْرَ التي عُصِرت من غيرِ قَصْدٍ إلى خمريتها، كالتي تُتَّخذُ خلاّ.

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

إباحةِ المُلابسة في الصلوات، وبهذا التفسيرِ تندرجُ بطونُ الجبالِ وسائرُ الأعيان، فظهرَ أنَّ النجاسةَ ترجعُ للتحريم، والطهارةُ ترجعُ للإباحة، وأنَّ عدمَ علَّةِ التنجيس علَّة الطهارة، وأنَّ عدمَ علَّة التحريمِ علَّةُ الإباحة.

المسألة الثانية: تحريمُ الخَمْرِ مُعَلَّلٌ بالإسكار، فمتى زال الإسكارُ زال التحريمُ، وثبتَ الإذن، وجاز أَكْلُها وشُرْبُها. وعلَّةُ إباحةِ شُرْبِ العصيرِ مُسالمتُه للعقلِ وسلامتُه عن المفاسد، فعدَمُ هذه المُسالمةِ والسلامةِ علَّةٌ لتحريمِه، فظهرَ أيضاً في هذه المسألة أَنَّ عدَمَ علَّةِ التحريمِ علَّةُ الإذن، وعَدَمَ عِلَّةِ الإذنِ علَّةُ التحريم.

المسألةُ الثالثة: الحَدَثُ له معنيان:

أحدهما: الأَسبابُ الموجبةُ للوضوءِ، فلذلك يقال: أَحدَثَ إذا خرج منه خارج.

وثانيهما: أنَّهُ المنعُ المُرتَّبُ على هذا السبب، وهو المرادُ بقَوْلِ العلماء: ينوي رَفْعَ الحَدَثِ بفِعْله، أي: ينوي ارتفاعَ المنعِ المترتِّبِ على ذلك السببِ المتقدِّم، ولا يُمكنُ في نِيَّةِ رفعِ الحَدَثِ إلَّا هذا[1]، فإنّ تلك الأسبابَ الموجبةَ للوضوءِ يستحيلُ رَفْعُها، لأنَّها صارت واقعةً داخلةً في الوجود، ولا يُمْكِنُ عاقلاً أنْ يقولَ: إنَّه يرفعُ تلك الأعيانَ المُسْتقذَرةَ من غيرِها بوضوئه، بل الذي ينوي رَفْعَه هو المَنْعُ المُتَرتِّبُ على تلك الأسباب. والمَنْعُ، وإنْ كان أيضاً وقعَ وصارَ من جملة الواقعات، والواقعاتُ يستحيلُ رَفعُها، غَيْرَ أنَّ المقصودَ برَفْعِه مَنْعُ استمرارِه كما أنَّ عقدَ النكاحِ يمنَعُ استمرارَ مَنْعِ الوطءِ في الأجنبية، كذلك هُهُنا/، وأكثرُ الفقهاءِ لا ١١٢/أ
يعرفُ معنى الحَدَثِ أيضاً، وهو يرجعُ إلى تحريمِ مُلابسةِ الصلاةِ حتى

---

(١) في المطبوع: ولا يمكنُ في نِيَّتِه رَفعُ الحَدَثِ إلَّا بهذا.

يتطهَّر، وإذا كان الحدثُ عبارةً عن التحريم، فإذا تطهَّر الإنسانُ، وصار يُباحُ له الإقدامُ على العبادة، فالإباحةُ في هذه الحالةِ مُضافةٌ إلى عَدَمِ سببٍ يقتضي وجوبَ استعمالِ الماءِ في الطهارة، فعِلَّةُ هذه الإباحة عَدَمُ علَّةِ التحريم التي هي علَّةُ الحَدَثِ الذي هو المنع، فذلك الخارجُ مثلاً هو عِلَّةُ التحريم، وَعَدَمُه علَّةُ الإباحة بعد التطهُّر، واستعمالُ الماءِ سببُ ارتفاع ذلك المنع وحصولِ هذه الإباحة، فحصلَ أيضاً في هذا المثال أنَّ علَّةَ الإباحةِ عَدَمُ علَّةِ التحريم، وعَدَمَ سَببِ الإباحةِ علَّة التحريم، فتأمَّلْ ذلك.

فإنْ قُلْتَ: لِمَ لا يكونُ الوضوءُ ـ مَثَلاً ـ هو سببَ الإباحة، وعَدَمُه هو عِلَّةَ التحريمِ، ولا حاجةَ إلى اعتبارِ تلك الفَضَلاتِ المُسْتقذرةِ وغيرها من المُلامسةِ ونحوها؟

قلتُ: لا خفاءَ أَنَّ الوضوءَ مُوجِبُ الإباحة في الإقدامِ على الصلوات، وما هو مشترطٌ فيه الوضوء، ونقول على هذا التقدير: الطهارةُ سببُ الإباحةِ المستمرةِ حتى يطرأَ الحَدَثُ، والحَدَثُ سببُ المَنْعِ المستمرِّ حتى تطرأَ الطهارة، ويحصلَ المقصود، فإنَّ عدمَ الطهارةِ بالكُلِّية سببُ المنعِ، وعَدَمَ الحَدَثِ بالكُلِّيةِ سَبَبُ الإباحة.

فإنْ قُلْتَ: فمَنْ لم يُحْدِثْ قطُّ يلزَمُك أَنَّه تُباحُ له الصلاة، وإنْ لم يتطهَّر، لأنَّ سببَ الإباحةِ موجودٌ في حَقِّه وهو عَدَمُ الحدث.

قلتُ: التزِمُه مع أنَّه فَرْضٌ مُحالٌ، فإنَّ الإنسانَ لا بُدَّ له أنْ تخرجَ منه فَضَلاتُ غذائه بعد الولادة وعند الولادة، فإذا فُرِضَ وقوعُ هذا المُحال وهو عَدَمُ خروجِ شيءٍ منه البتَّة، لا مانعَ لي من التزامِ الإباحةِ في حَقِّه لا بنصٍّ، ولا إجماعٍ، ولا قياس، وكذلك أَقولُ في الجَنابة والحَيْضِ والنِّفاسِ في سببِ المَنْعِ المُسْتمرِّ حتى تطرأ الطهارة، والطهارةُ سببُ

الإباحةِ المُسْتمرَّةِ حتى تطرأَ هٰذه الأحداثُ، وعَدَمُ هذه الأحداثِ سببُ الإباحة من هذا الوجه، فلولا اشتراطُ صاحبِ الشرعِ الوضوءَ، لأَبَحْنا الصلاةَ لمن عُدِمَتْ في حقِّه هذه الأحداثُ الكبار، وصحَّ لنا حينئذٍ في الحَدَثِ الأكبرِ والأصغر، والطهارةِ الكبرى والصغرى أنَّ عدمَ سببِ الإباحةِ سببُ المنعِ، وعدَمَ سببِ المنع سَبَبُ الإباحة، واطَّردت القاعدةُ، وهذا الخلافُ سببُ الوجوبِ وعلته، فإنَّ/ سببَ وجوبِ إراقةِ دمِ المرتَدِّ ١١٢/ب
رِدَّتُه، فإذا فُقِدَت الردَّةُ كان دمُه حراماً، وسببُ النفقةِ الزوجيةُ، أو القرابةُ[1]، فإذا عُدِمَ ذلك لا تَحْرُمُ النفقة، بل يُنْدَبُ إليها في الأجانب، وسببُ وجوبِ القراءةِ في الصلاةِ حُضورُ محلِّها الذي هو القيام، فإذا ركع أوْ سَجد، وعُدِمَ القيامُ كُرِهَت القراءة، فلما كان عدمُ سببِ الوجوبِ لا يستلزمُ من ذلك حُكماً معيَّناً، فارق بذلك ما تقدَّم من علَّةِ الإباحة والمنعِ، فهذا هو الفَرْقُ بين هاتَيْن القاعدتين.

* * *

(١) والمِلْكُ أيضاً من أسباب النفقة، لأنَّ نفقةَ المملوك على سَيِّده، لقوله ﷺ في المماليك والخَولِ ـ وهم الخدم ـ: «إنَّ إخوانكم خَوَلُكُم، فمن كان أخوه تحت يده، فليُطْعِمه مما يأكلُ، وليُلْبِسْه مما يلبس، ولا تكلّفوهم ما يغلبُهم، فإن كلَّفتموهم ما يغلبهم فأعينوهم» أخرجه البخاري (٢٥٤٥) ومسلم (١٦٦١) من حديث أبي ذَرٍّ الغفاري رضي الله عنه، وانظر «فتح باب العناية» ٢/ ١٩١، ٢١١ لملاّ علي القاري.

الفرق الستون

بين قاعدةِ إثباتِ النقيضِ في المفهوم وبين قاعدةِ إثباتِ الضدِّ فيه

اعلم أَنَّ مفهومَ المُخالفةِ يقتضي أنَّ الحُكْمَ المنطوقَ غيرُ ثابتٍ للمسكوتِ عنه[١]، فهل القاعدةُ فيه عند القضاءِ بأنَّ حُكْمَ المسكوتِ مخالفٌ يقتضي إثباتَ ضدِّ الحُكْمِ المنطوقِ به، أو إثباتَ نقيضه؟ والثاني هو الحقُّ بأنْ يُقْتَصَرَ على عَدَمِ الحكمِ الثابتِ للمنطوق، ولا يُتَعرَّضَ لإثباتِ حُكْمِ المسكوتِ البتَّة، فهو ينقسمُ إلى عَشَرةِ أقسامٍ كلُّها مستقيمةٌ مع النقيضِ فقط:

مفهومُ العِلَّة: «ما أسكَر كثيرُه، فهو حرامٌ»، مفهومُه: ما لم يُسْكِرْ كثيرُه فليس بحرام.

ومفهوم الصفة: «في الغنمِ السائمةِ الزكاة»، مفهومُه: ما ليس بسائمةٍ لا زكاةَ فيه.

ومفهومُ الشرط: من تطهَّر صَحَّت صلاتُه، مفهومُه: مَنْ لم يتطهَّرْ لم تصح صلاتُه.

ومفهوم المانع: لا يُسْقِطُ الزكاةَ إلّا الدَّيْنُ، مفهومُه: أنَّ مَنْ لا دَيْنَ عليه لا تسقُطُ عنه.

ومفهومُ الزمان: سافرتُ يَوْمَ الجُمُعةِ، مفهومُه: أنَّه لم يسافِرْ يومَ الخميس.

---

(١) قوله: «للمسكوت عنه» سقط من الأصل، واستُدرِكَ من المطبوع وانظر «الإحكام» ٢/ ٦٧ للآمدي حيث أفاد منه القرافي في تقسيم مفهوم المخالفة وتمثيله.

ومفهومُ المكان: جلستُ أمامك، مفهومُه: أنَّه لم يجلسْ عن يمينِك.

ومفهومُ الغاية: أتِمُّوا الصيامَ إلى الليل، مفهومُه: لا يجبُ بعد الليل.

ومفهومُ الحصر: «إنَّما الماءُ من الماءِ»، مفهومه: أنَّه لا يجبُ من غيرِ الماء.

ومفهوم الاستثناء: قام القومُ إلَّا زيداً، مفهومُه: أنَّ زيداً لم يَقُمْ.

ومفهومُ اللقب: وهو تعليقُ الحُكْمِ على أسماءِ الدواب نَحْوُ: في الغنمِ الزكاةُ. مفهومُه: لا تجبُ في غيرِ الغنم عند مَنْ قال بهذا المفهوم وهو أضعفُها[1]، فهذه المفهوماتُ جميعُها أثبَتْنا فيها نَقيضَ حُكْمِ المنطوقِ للمسكوت، وحصل فيها معنى المفهوم، فظَهر أنَّ مفهومَ المخالفةِ إثباتُ نقيضِ حكمِ المنطوقِ للمسكوت، وأَنَّ هذا هو قاعدته، وليس قاعدتُه إثباتَ الضدِّ، ويظهَرُ التفاوتُ بينهما في قول ابن أبي زيدٍ/ ١١٣/أ
من أصحابِنا حيث استدلَّ على وجوبِ صلاةِ الجنازةِ بقوله تعالى في حَقِّ المنافقين: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ [التوبة: ٨٤]، أنَّ مفهومَه يقتضي وجوبَ الصلاةِ على المسلمين، وليس الأَمرُ كما قاله، بل مفهومُه عدمُ تحريمِ الصلاةِ على المؤمنين[2].

وعدمُ التحريم صادقٌ مع الوجوبِ والنَّدْبِ والكراهةِ والإباحةِ، فلا يستلزمُ الوجوبَ، لأنَّ الأَعمَّ من الشيءِ لا يستلزمُه، فلا يلزَمُ الوجوبُ في هذه الصورة، فكذلك يكون دأبُك أبداً في مفهومِ المخالفةِ إثباتَ النقيضِ فقط، ولا نتعرَّض للضدِّ البتَّةَ لِما ظهرَ لك من الفرقِ بين القاعدتين.

---

(١) انظر «البرهان» ١/ ٣١١ لإمام الحرمين حيث دافع عن الإمام الدقَّاق القائل بمفهوم اللقب. وسيأتي مزيد بيانٍ له في الفرق التالي.

(٢) وهذا الذي قاله القرافيُّ قد سَبق إليه ابن العربي في «أحكام القرآن» ٢/ ٩٩٢، واستعظم أمْره ونسب قائله إلى الغفلة.

الفرقُ الحادي والستون
بين قاعـدةِ مفهـوم اللقـب
وبين قاعدةِ غيرِه من المفهومات

فإنَّ قاعدةَ مفهومِ اللَّقبِ لم يقُلْ بها إلَّا الدقَّاق[1]، وقاعدةُ مفهومِ غيرِ اللَّقب قال بها جَمْعٌ كثيرٌ كمالكٍ والشافعيِّ وغيرِهما، وسِرُّ الفرقِ بينهما: أَنَّ مفهومَ اللقبِ أَصْلُه كما قال التِّبْريزيّ[2]: تعليقُ الحُكْمِ على أسماءِ الأعلامِ، لأنّها الأصلُ في قولنا: لقب، وأمَّا أسماءُ الأجناسِ نَحْوُ الغنمِ والبقرِ ونحوِهما لا يقال لها لقبٌ، فالأصلُ حينئذٍ إنَّما هي الأعلام، وما يَجْري مَجراها، قال: ويلحقُ بها أسماءُ الأجناس، وعلى التقديرين، فالفرقُ أَنَّ العَلَمَ نحو قولنا: أَكْرِمْ زَيداً، أو اسْمَ الجِنس نحو: زَكِّ عن

---

(١) هو الإمام أبو بكر محمد بن محمد الدقاق، من فقهاءِ الشافعية، وله كتابٌ في الأُصول على مذهبهم، مات سنة (٣٩٢هـ)، له ترجمة في «تاريخ بغداد» ٣/ ٢٢٩، و«طبقات الفقهاء»: ١١٨ لأبي إسحاق الشيرازي.

(تنبيه): وقع في طبعة دار السلام ٢/ ٤٦٠ أنَّ المرادَ بالدقاق هو أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد بن محمد الأصبهاني، من أعيانِ المحدِّثين وليس له في الأصولِ شيء، انظر ترجمته في «سير النبلاء» ١٩/ ٤٧٤ لتتأكد أن المحقِّقَيْن قد شرَّقا فيما غرَّبَ فيه القرافي.

(٢) هو الإمام أمين الدين المُظَفَّر بن أبي محمد بن إسماعيل الراداني التِّبريزيّ، من فقهاءِ الشافعية، له في المذهب مختصر مشهور، ومن تصانيفه «التنقيح» اختصر فيه «المحصول» للإمام الرازي، وهو من الكتب التي عوَّل عليها القرافي في «شرح المحصول»، مات التبريزي سنة (٦٢١هـ)، له ترجمة في «طبقات السبكي» ٨/ ٣٧٣.

الغنم، لا إشعارَ فيه بالعِلِّيَّةِ لعدمِ المُناسبة في هٰذين القِسْمين، ومفهومُ الصفةِ ونحوُه فيه رائحةُ التعليل، فإنَّ الشروط اللغوية أيضاً أسبابٌ، فمتى جُعِلَ الشيءُ شرطاً أَشْعَرَ ذلك بسببيةِ ذلك الشرطِ عند المعلّقِ عليه، أَدركْنا نحنُ ذلك أم لا، وكذلك كلُّ ما حُصِرَ، أو جُعِلَ غايةً، وإذا كانت هذه الأشياءُ تُشْعِرُ بالتعليل عند المتكلِّم بها، والقاعدةُ: أنَّ عَدَمَ العلةِ علَّةٌ لعدمِ المعلول، فيلزَمُ في صورةِ المسكوتِ عنه عدمُ الحُكمِ لعدم علَّةِ الثبوت فيه، أما الأعلامُ والأجناسُ، فلا إشعارَ فيها بالعِلِّيَّةِ، فلا جَرَمَ لا يكونُ عَدمُها من صورةِ المسكوتِ علَّةً لشيءٍ، لأنَّه ليس عَدَمَ علة، فلا يلزَمُ عدمُ الحُكمِ في صورةِ المسكوت عنه، فهذا هو سببُ ضَعْفهِ وقلَّةِ القائلين به، وينبغي لك أن تتفطَّن له، فإنَّ جماعةً ممَّنْ لم يقُلْ به وقع فيه عند الاستدلال وما شعر، وقال صاحبُ «المُهذّب»[١] من الشافعية: التيمُّمُ بغيرِ الترابِ لا يجوز، لقوله عليه السلام: «جُعِلَتْ ليَ الأرضُ
١١٣/ب [مسجداً وطَهوراً»[٢] وفي أخرى:][٣]/ «وتُرابها طَهوراً» ومفهومُ قوله: «وترابُها طَهوراً» أَنَّ غيرَ الترابِ لا يجوزُ به[٤]، واستدلالُه بذلك على مالكٍ لا يصحُّ، لأنه لقبٌ ليس حُجّةً عنده، ولا عندَ مالكٍ، لأنَّ الترابَ اسمُ جنسٍ، فقد استدلَّ بما ليس حُجَّةً عنده، ولا عند خصمه، وكذلك استدلَّ على أبي حنيفةَ بأنَّ الخلَّ لا يُزيلُ النجاسةَ بقوله عليه السلام: «حُتِّيه، ثم اقرُصيه بالماءِ»[٥] فمفهومُ قولهِ عليه السلام: «بالماء» يقتضي

---

(١) هو أبو إسحاق الشيرازي، وقد سبقت ترجمته.

(٢) سبق تخريج الحديث بروايتيه المذكورتين.

(٣) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرك من المطبوع.

(٤) انظر «المهذَّب» ١/ ٣٢.

(٥) أخرجه البخاري (٢٢٧)، ومسلم (٢٩١) من حديث أسماء بنت أبي بكر، وصحَّحه ابن حبَّان (١٣٩٦) وفيه تمامُ تخريجه.

أنه لا يجوز أن يُغْسَلَ بغيرِه من الخلِّ وغيرِه[1]، وهذا أيضاً غيرُ مستقيم، فإنّ الماء اسمُ جنسٍ، فمهفومُه مفهومُ لقبٍ ليس بحجَّةٍ عنده، ولا عند أبي حنيفةَ، بل أبو حنيفةَ لم يقُل بالمفهومِ مُطلقاً فَضْلاً عن مفهوم اللقب، فاستدلالُه على أبي حنيفة أبعدُ من استدلاله على مالك بسببِ أنَّ مالكاً قال بالمفهومِ من حيث الجُملة، وأما أبو حنيفة فلا، فهذا هو الفرقُ بين القاعدتين، والتنبيهُ عليه بالمُثُل.

* * *

(١) انظر «المهذب» ١/ ٤.

الفرق الثاني والستون
بين قاعدةِ المفهومِ إذا خرج مَخْرجَ الغالبِ
وبين ما إذا لم يخرُجْ مَخرجَ الغالب

فإنه إن لم يخرجُ مخرَج الغالب كان حُجَّةً عند القائلين بالمفهوم، وإذا خرجَ مَخْرجَ الغالبِ لا يكون حُجَّةً إجماعاً، وضابطُه أن يكونَ الوصفُ الذي وقع به التقييدُ غالباً على تلك الحقيقة، وموجوداً معها في أكثر صورها، فإذا لم يكن موجوداً معها في أكثرِ صُوَرِها فهو المفهومُ الذي هو حجة.

وسرُّ الفَرْقِ بينهما: أَنَّ الوصفَ إذا كان غالباً على الحقيقةِ يصيرُ بينه وبينها لزومٌ في الذهن، فإذا استحضرَ المُتكلِّمُ الحقيقةَ ليحكمَ عليها حضر معها ذلك الوصفُ الغالبُ، لأنه من لوازِمها، فإذا حضرَ في ذهنهِ نَطَقَ به، لأنَّه حاضرٌ في ذِهْنِه، فعبَّر عن جميعِ ما وجده في ذِهْنِه، لا أنَّه قصدَ بالنُّطْقِ به نَفْيَ الحُكْمِ عن صورةِ عَدَمِه، بل الحالُ تضطرُّه للنُّطْقِ به، أَما إذا لم يكن غالباً على الحقيقةِ لا يلزَمُها في الذهنِ، فلا يلزَمُ من استحضارِ الحقيقة المحكومِ[1] عليها حضورُه، فيكون المتكلمُ حينئذٍ له غَرضٌ في النطقِ به وإحضارِه مع الحقيقة، ولم يكن مُضطراً لذلك بسببِ الحضورِ في الذهن، وإذا كان له غَرضٌ فيه، وسَلَبَ الحُكْمَ عن المسكوتِ عنه يصلُحُ أنْ يكون غرضَه، فحمَلْناه عليه حتى يُصرِّحَ

(١) في الأصل: الحكم، وصوابُه من المطبوع.

١١٤/أ بخلافهِ، لأنَّه المُتبادرُ للذهنِ من التقييد، وهذا هو الفرقُ بين القاعدتين/ وشرط انعقادِ الإجماعِ على عدمِ اعتباره(١).

وكان الشيخُ عزُّ الدين بنُ عبدِ السلام من الشافعية رحِمَه الله يُوردُ على هذا سؤالًا، فيقول: الوصف أَوْلى أنْ يكون حُجَّةً مما ليس بغالب، وما انعقد عليه الإجماعُ يقتضي الحالُ فيه العكسَ بسببِ أنَّ الوصفَ إذا خرج مَخْرَجَ الغالبِ، وكانت العادةُ شاهدةً بثبوتِ ذلك الوصفِ لتلك الحقيقة يكون المتكلم مُستغنياً عن ذِكْرِه للسامع بدليلِ أنَّ العادةَ كافيةٌ في إفهام السامع ذلك، فلو أخبرَهُ بثبوتِ ذلك الوصفِ، لكان ذلك تحصيلاً للحاصل، أمَّا إذا لم يكُنْ غالباً، فإنَّه لا دليلَ على ثُوبتهِ لتلك الحقيقةِ من جهة العادة، فيتجه أنَّ المتكلِّمَ يُخْبرُه به لعدمِ دليلٍ يدلُّ على ثبوتهِ لتلك الحقيقة، فهو حينئذٍ مُفيدٌ فائدةً جليلةً(٢)، وغيرُ مُفيدٍ له في الوصفِ الغالب الذي دلَّت عليه العادة، وإذا كان في الغالبِ غَيْرَ مُفيدٍ بإخبارهِ عن ثبوته للحقيقة فيتعيَّنُ أنه إنما نطق به لقصدٍ آخَرَ غيرِ الإخبار عن ثبوتهِ للحقيقة، وهو سَلْبُ الحُكمِ عن المسكوت عنه، وهذا الغرضُ لا يتعيَّنُ إذا لم يكُنْ غالباً، لأنَّ غرضُه حينئذٍ يكونُ الإخبارَ عن ثُبوتهِ للحقيقة لا سَلْبَ الحُكْمِ عن المسكوتِ عنه، فظهرَ أنَّ الوصفَ الغالب على

---

(١) علَّق ابن الشاط على كلامِ القرافيِّ السابق بقوله: ما أَبعدَ ما قاله أنْ يكون سِرّاً وسبباً لانعقادِ الإجماعِ! فكيف يكونُ الشارعُ مُضطراً إلى النطقِ بما لا يقصدُه؟ هذا مُحالٌ، فإنه إمَّا أن يكونَ المرادُ بالشارعِ اللهَ تعالى، فاضطرارُه إلى أمرٍ ما مُحال، وإمَّا أنْ يكون المرادُ بالشارعِ الرسولَ ﷺ فكذلك هو من حيث هو معصوم، والحاملُ على هذا الحال إنما هو القولُ بالمفهومِ، والصحيحُ أنه باطل عند التجرُّدِ عن القرائن المُفهمةِ لمقتضاه، والله أعلم.

(٢) في المطبوع: جديدة.

الحقيقةِ أوْلى أن يكون حجّةً[١]. وهو سؤالٌ حَسَنٌ مُتَّجِه غيرَ أنّه عارَضَنا فيه ما تقدّم من تقديرِ كونهِ حُجّةً، وهو أنّه اضطُرَّ للنطقِ به بخلافِ غيرِ الغالب، وأُوْرِدُ لك ثلاثَ مسائلَ توضِّحُ لك القاعدتَيْن، والفَرْقَ بينهما[٢].

المسألة الأولى: قولهُ عليه السلام: «في الغنمِ السائمةِ الزكاة»[٣]، أو زَكُّوا عن الغنمِ السائمةِ. استدلَّ به الشافعيةُ على عَدمِ وجوبِ الزكاةِ في المعلوفة[٤]، ولا دليلَ فيه لوجهين:

الأول: أنَّه خرجَ مَخْرَجَ الغالبِ، فيكونُ من المفهومِ الذي ليس حُجَّةً إجماعاً، لأنَّ السَّوْمَ يغلبُ على الغنمِ في أقطارِ الدنيا لا سِيَّما في الحجازِ لعزَّةِ العَلَفِ هنالك، والاستدلالُ بما ليس حُجَّةً إجماعاً لا يستقيم.

الثاني: أنّ هذا مفهومٌ، وإنْ سُلِّمَ أنه حُجَّةٌ، فهو مُعارَضٌ بالمنطوق، وهو قولهُ عليه السلام: «في كُلِّ أربعين شاةً شاةٌ»[٥]، فهذا الاستدلالُ باطل[٦].

---

(١) علَّق ابن الشاط على سؤال ابن عبد السلام بقوله: السؤال وارد.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد سبقَ ما ورَدَ على دعوى الاضطرار.

(٣) سبق تخريجه. ومن عجيب ما وقع في طبعة دار السلام أن يتمَّ تخريجُ الحديث من تهذيب تاريخ دمشق ٤/ ١١٥ لابن عساكر؟! فلا أدري ما أقول!!.

(٤) انظر «الوسيط» ٢/ ٤٣٥ للغزالي.

(٥) سبق تخريجه.

(٦) علَّق ابن الشاط على المسألة الأُولى بقوله: ما قاله مِن أنه لا دليلَ فيه للشافعية لوجهَيْن: الأول أنه قد خرج مَخرجَ الغالبِ قد سبق ما أورده عليه عزُّ الدين.
وقوله الثاني: إنه مُعارَضٌ بالمنطوقِ وهو قولهُ ﷺ: «في كُلِّ أربعين شاةً شاةٌ» لا بأس به.

المسألةُ الثانية قولهُ ﷺ: «أيُّما امرأةٍ أنكَحَتْ نَفْسَها بغيرِ إِذْنِ وليِّها فنكاحُها باطل»(١) مفهومُه: أنه إذا أَذِنَ لها وليُّها صَحَّ نكاحُها، وهذا المفهومُ مُلْغىً بسببِ أنَّ الغالبَ أنها لا تنكحُ نَفْسَها في مَجْرى العادةِ إلّا ووليُّها غير آذِن،/ بل غيرُ عالمٍ، فصار عَدَمُ إِذْنِ الوليِّ غالباً في العادة على تزويجِها لنفسها، فالتقييدُ به تقييدٌ بما هو غالبٌ فلا يكونُ حجَّة(٢). ١١٤/ب

المسألةُ الثالثة: قولهُ تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَـٰقٍ﴾[الإسراء: ٣١]، ومفهومه: أنكم إذا لم تَخْشَوُا الإملاقَ لا يحرُم عليكم القتلُ، وهو مفهومٌ مُلْغىً إجماعاً بسببِ أنه قد غلبَ في العادة أَنَّ الإنسانَ لا يقتلُ ولدَه إلّا لضرورةٍ وأَمْرٍ قاهرٍ، لأنَّ حنِّيَّة(٣) الأُبوَّةِ مانعةٌ من قتله، فتقييدُ القَتْلِ بخشيةِ الإملاقِ تقييدٌ له بوصفٍ هو كان الغالبَ عليهم في القتل في ذلك الوقت(٤)، فكانوا لا يقتلون إلّا خَوْفَ الفقرِ أو الفضيحةِ في البنات، وهو الوأْدُ الذي صَرَّحَ به الكتاب العزيز في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ﴾ [التكوير: ٨]، والوَأْدُ: الثِّقَلُ، فإنهم كانوا يدفنونهنَّ أحياءً فيَمُتْنَ من غَمِّ التراب وثِقَلِه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، أي: لا يُثْقِلُه، وعلى هذا القانون اعتبَرِ المفهومَ الغالبَ من غيره(٥).

---

(١) أخرجه أحمد ٤٠/ ٤٣٥، وأبو داود (٢٠٨٣)، والترمذي (١١٠٢)، وصحَّحه الحاكم ٢/ ١٦٨، وابن حبَّان (٤٠٧٤) من حديث عائشة رضي الله عنها، وتمامُ تخريجه في «الإحسان»، و«تخريج بداية ابن رشد» ٦/ ٣٧٢.

(٢) علَّق ابن الشاط على المسألةِ الثانية بقوله: يَرِدُ على ما قاله فيها سؤالُ عِزِّ الدين.

(٣) كذا في الأصل، ويلوح لي أنه من الاستخدام العاميِّ للفظ الحنان.

(٤) وهو قولُ ابنِ العربيِّ في «أحكام القرآن» ٣/ ١٢٠٦.

(٥) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ الثالثة بقوله: إنَّما أُلْغِيَ هذا المفهومُ لمعارضتهِ الأدِلَّةَ الدالَّة على المَنْعِ مِنْ قَتْلِ مَنْ لم يَجْنِ بجنايةٍ تُوجبُ القَتْلَ ولداً كان أو غَيْرَ ولد.

الفرقُ الثالثُ والستون

بين قاعدةِ حَصْرِ المبتدأ في خبرِه وهو معرفةٌ أو ظرفٌ أو مجرور وبين قاعـدةِ حَصْرِ المبتدأ فـي خبرِه وهو نكرة

اعلم أنَّ المبتدأَ يجبُ انحصارُه في خبرِه مطلقاً، كان نَكِرةً أو معرفةً بسببِ أنَّ خبرَ المبتدأ لا يجوزُ أنْ يكونَ أَخَصَّ، بل مساوياً، أو أَعمَّ(١)، فالمساوي نَحْوُ: الإنسانُ ناطقٌ، والأَعمُّ نَحْوُ: الإنسانُ حَيوانٌ، والعَشَرةُ عَدَدٌ أو زَوْجٌ، هذا شأنُ الخبر(٢)، ولو قُلْتَ: الحيوانُ إنسان، أو العَدَدُ

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقول: ما قاله من أنّ المبتدأَ يجبُ انحصارُه في الخبرِ مطلقاً بمعنى أَنه لا يُوجَدُ إلا فيه ومعه ليس بصحيحٍ، بل الصحيحُ أنه لا يجبُ ذلك لا مُطلقاً ولا مُقيّداً، وقولهُ: «بسببِ أنَّ خبرَ المبتدأ لا يجوزِ أنْ يكون أخصَّ بل مساوياً، أو أعمَّ ليس بصحيحٍ أيضاً، بل لا يجوزُ أن يكونَ الخبرُ إلا مساوياً للمبتدأ لا أَخصَّ منه ولا أعمَّ، فإنه إذا أُخبرَ بشيءٍ عن شيءٍ، فليس المرادُ إلا أنّ الذي هو المبتدأُ هو بعينهِ الخبر، ولو صحَّ ما قاله لكان قولُنا: الإنسان حيوانٌ معناه: أنَّ الإنسانَ الخاصَّ هو الحيوانُ العامُّ له ولغيرِه من الحيواناتِ، فيكونُ من مضمونِ ذلك أنَّ الإنسانَ حِمارٌ وثَوْرٌ وكَلْبٌ وغيرُ ذلك من أصنافِ الحيوان، وذلك غيرُ صحيحٍ، بل معنى قولنا: الإنسانُ حيوانٌ، الإنسانُ حَيوانٌ ما.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا فَرْقَ بين قولِ القائلِ: الإنسانُ ناطقٌ، والإنسانُ حيوانٌ من حيث القصدُ بالخبرِ. نعم بينهما الفرقُ في اللفظِ من حيث إنَّ لفظَ الناطقِ يختصُّ بالإنسان، ولفظَ الحيوانِ غيرُ مُختصٍّ بالإنسان، ولفظَ الحيوانِ غيرُ مُختصٍّ به، أي: يصدُقُ في غيرِ هذا القول على غيرِ الإنسان، وأما في هذا القول، فلا يصحُّ البتَّة أنْ يُرادَ به إلا الإنسانُ لا غيرُه ولا هو وغيره.

عَشَرةٌ لم يصحَّ[1]، والمبتدأُ على هذا يجب أن يكونَ مُساوياً إن كان الخبر مساوياً، أو أخصَّ إنْ كان الخبرُ أَعمَّ[2].

وإذا وجبَ للمبتدأ أنْ يكون مُساوياً، أو أَخَصَّ في جميعِ الصُّوَرِ، كان الحَصْرُ لازماً في جميعِ الصُّوَر، لأنَّ المُساويَ منحصرٌ في مُساويه، والأخصُّ منحصرٌ في الأعمِّ، فالإنسانُ كما هو منحصرٌ في الناطقِ منحصرٌ في الحيوان، فلا يُوجَدُ في غيره، فهذا برهانٌ عقليٌّ قطعيٌّ في وجوبِ انحصارِ المبتدأ في خبره[3]، ومع ذلك فقد فرَّقَ العلماءُ بين قولنا: زيدٌ قائمٌ، لم يجعلوه للحَصْر، وبين قولنا: زيدٌ القائمُ، فجعلوه للحَصْر، فكيف صحَّ من العلماءِ مخالفةُ الدليلِ القاطعِ في المبتدأ إذا كان خبرُه نكرةً؟

والجوابُ عن هذا السؤال: أنَّ الحَصْرَ حَصْران: حصرٌ يقتضي نَفْيَ النقيضِ فقط، وحَصْرٌ يقتضي نَفْيَ النقيضِ والضدِّ والخلافِ، وما عدا
ذلك الوصف على/الإطلاق. فهذا الحصرُ الثاني هو الذي نفاه العلماءُ ١١٥/أ
عن الخبرِ إذا كان نكِرَة، وأما الحَصْرُ الأَوَّلُ فلم يتعرَّضوا له[4]. وبَيانُ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أُريدَ بالألفِ واللامِ اللتين في الحيوانِ والعددِ العَهْدُ في الإنسانِ وفي العشرةِ صَحَّ، وإنْ أُريدَ العهدُ في الحقيقةِ أو العموم لم يصحَّ للزومِ مساواةِ المبتدأ للخبرِ وأنَّه هو بعَيْنه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قوله: «يجبُ أنْ يكونَ مُساوياً إنْ كان الخبرُ مساوياً» كلامٌ لا حاصلَ له، فإنه يُوهِمُ أن يكونَ مُساوياً مَع أنَّ الخبر غيرُ مساوٍ. وقولهُ: «أو أخص» قد تبيَّنَ أنه لا يكونُ أَخصَّ بل مُساوياً من حيثُ القصدُ، والمرادُ وإنْ كان أعمَّ من جهةِ اللفظ.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قال مِنْ أنَّ المبتدأ منحصرٌ في الخبر إذا كان الخَبرُ مساوياً أو أعمَّ غيرُ مُسَلَّمٍ كما سبق.

(٤) قولهُ: «ومع ذلك فقد فرَّق. . . إلى قوله: فلم يتعرَّضوا له» علَّق عليه ابن الشاط =

ذلك: أنَّك إذا قُلْتَ: زيدٌ قائمٌ، فزيدٌ منحصرٌ في مفهومِ «قائم» لا يخرجُ عنه إلى نقيضِه، لكنَّ قولنا: «قائم» مطلقٌ في القيامِ فهوَ مُوجبةٌ جُزئيةٌ في وقتٍ واحدو فنقيضُه إنما هو السالبةُ الدائمة، وهو أن لا يكونَ زيدٌ قائماً دائماً لا في الماضي، ولا في الحال، ولا في الاستقبالِ، ومعلومٌ أنَّ هذا النقيضَ منفيٌّ إذا صدق قولنا: «زيدٌ قائمٌ» في وقتٍ كذا، فكذلك جميعُ الأخبارِ التي هي نكِراتٌ، فالحصرُ ثابتٌ بحسب النقيضِ لا بحسبِ غيره، فإذا صدقَ مفهومُ الحَصْرِ باعتبارِ النقيضِ صَدَقَ الخبرُ، ولم يخالف الدليلَ العقليَّ[1]، ولا يلزَمُ من عَدَمِ الاتصافِ بالنقيضِ عَدَمُ الاتصافِ بالضدِّ والخلافِ، فجازَ أن يكونَ مع كونهِ قائماً جالساً في وقتٍ آخرَ ونَحْوُه من الأضداد، وحَيّاً وفَقيهاً وعابداً في جميعِ الأوقات، وكذلك كُلُّ وصفٍ هو خلافٌ لا ضِدٌّ، فجميعُ ذلك يجوزُ ثبوته، وأما النقيضُ، فلا سبيلَ للاتصافِ به البتَّةَ، فالحَصْرُ باعتباره لا باعتبارٍ غيرِه، هذا في النكرات، وأَما غيرُ النكِرة، فاذكُر فيه سَبْعَ مسائلَ توضِّحه، وتُبَيِّن الفرق[2]:

المسألةُ الأولى: قولهُ عليه السلامُ في الصلاة: «تحريمُها التكبيرُ، وتحليلُها التسليم»[3] استدلَّ به العلماءُ على انحصارِ سببِ تحريمِها في

= بقوله: قولهُ: «يقتضي النقيضِ فقط» إنْ اراد يقتضي نَفْيَ النقيضِ نُطْقاً وصريحاً، فليسَ قولهُ بصحيح، وإنْ أرادَ يَقْتضي ذلك ضَرورةً فقولهُ صحيح، فإنَّ القائلَ إذا قال: زيدٌ قائمٌ، فقد أَثبتَ له القِيامَ، ومن ضَرورةِ ثبوتِ القيامِ انتفاءُ عَدَمِه، فالقائلُ: زيدٌ قائمٌ، إنَّما أخبرَ عن ثبوتِ القيامِ لزيدٍ، ولم يُخْبِرْ عن انتفاءِ عدمِ القيامِ عنه، ولكنَّ ذلك لازمٌ ضَرورةً.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيح كما قال، لكن من مقتضى العقلِ لا مِنْ مُقتضى اللفظ.

(٢) صحَّح ابن الشاط قولَه: «ولا يلزَم. . إلى قوله: وتُبَيِّنُ الفرق».

(٣) سبق تخريجُه، وأنه ممَّا خرَّجه الإمام أحمد وأصحابُ السنن إلّا النسائي وغيرهم،=

التكبيرِ، وسَبَبِ تحليلِها في التسليم، فلا يدخلُ في حُرُماتِ الصلاةِ إلا بالتكبيرِ، ولا يخرجُ من حُرماتها إلى حِلِّها إلا بالتسليم[١]، فهذا خَبرٌ مُعَرَّفٌ بالألفِ واللامِ اقتضى الحَصْرَ في التكبيرِ دون نقيضه الذي هو عَدَمُ التكبيرِ، وضدِّه الذي هو الهَزْلُ واللَّعِبُ والنَّوْمُ والجُنونُ، وخلافهِ الذي هو الخشوعُ والتعظيمُ[٢]. فأَيَّ شَيءٍ فَعَلَ من هذه الأَضدادِ والخِلافاتِ، ولم يفعَلِ التكبيرَ لم يدخُلْ في حُرماتِ الصلاة[٣].

وكذلك: «تحليلُها التسليمُ» يقتضي الحَصْرَ في التسليمِ دونَ نقيضِه الذي هو عدمُ التسليم، وضِدِّه الذي هو النومُ والإِغماءُ، وخلافهِ الذي هو الحَدَثُ، وغيرِ ذلك من التعظيمِ والإجلالِ وغيرِهما، فلا يخرجُ من حِلِّ

= ولكنَّه في طبعة دار السلام قد خُرِّج في هذا الموطن من تفسير القرطبي ١٩/ ٦٢ و«التمهيد» ٩/ ١٨٢ لابن عبد البرِّ؟! فتأمَّل.

(١) هذا غيرُ مُسَلَّم، فإن أبا حنيفة يقول: لا يتعيَّنُ السلامُ للخروجِ من الصلاة، بل إذا خرج بما يُنافي الصلاةَ من عملٍ أو حَدَثٍ أو غيرِ ذلك، جاز، إلَّا أنَّ السلامَ مسنون، وليس بواجب، لأنَّ النبيَّ ﷺ لم يُعَلِّمه المسيءَ في صلاته، ولو وجبَ لأَمره به، لأنه لا يجوزُ تأخيرُ البيان عن وقتِ الحاجة، ولأنَّ إحدى التَّسليمتين غيرُ واجبةٍ، فكذلك الأُخرى. نقله الموفَّق في «المغني» ٢/ ٢٤١ وقال: ولنا قولُ النبيِّ ﷺ: «مفتاحُ الصلاةِ الطهور، وتحريمُها التكبير، وتحليلُها التسليم»، ولأنَّ النبيَّ ﷺ كان يُسَلِّم مِن صلاته، ويُديمُ ذلك ولا يُخِلُّ به، وقد قال: «صلُّوا كما رأيتموني أُصلِّي» ولأن الحدثَ يُنافي الصلاة، فلا يجب فيها. انتهى كلامُ الموفق، وانظر «فتح باب العناية» ١/ ٢٣٠ لمُلاّ علي القاري.

(٢) قولهُ: «المسألة الأولى. . إلى قوله: الخشوع والتعظيم» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله نَقْلٌ لا كلامَ فيه.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد أنَّ قوله ﷺ: «تحريمُها التكبيرُ» يقتضي صَريحاً المَنْعَ من الدخولِ في الصلاة بغيرِ التكبيرِ فذلك ممنوع، وإنْ أراد أَنه يقتضي المَنْعَ مَفْهوماً، فيجري على الخلافِ في المفهومِ، فذلك مُسَلَّم.

الصلاةِ إلى حُرُماتِها إلا بالتسليمِ فقط، ونعني بالحُرماتِ تحريمَ الكلامِ، والأكل والشربِ وغيرِ ذلك مما يحرُمُ في الصلاة، ونعني بحِلِّها إباحةَ جميعِ ما حَرُمَ بالصلاة[1].

فإن قُلتَ: فهو يخرجُ من الصلاةِ بالضدِّ الذي هو النومُ والجنونُ والإغماءُ، وبالخلافِ الذي هو الحَدَثُ، ونعني بالضدِّ ما لا يمكن/ ١١٥/ب اجتماعُه معه، وبالخلافِ ما يمكنُ اجتماعُه معه.

قلتُ: ليس مرادُنا بالخروجِ من حُرُمات الصلاةِ إلى حِلِّها بُطلانَ الصلاةِ كيف كان، إنَّما مرادُنا بذلك الخروجُ على وجهِ الإباحةِ الشرعية، والخروجُ عن العُهْدَة، فمن أراد أنْ يخرجَ على هذا الوجه، فلا سَبَبَ له إلَّا السلامُ المشروع، والخروجُ على غيرِ هذا الوجهِ ليس مُرادَنا.

فإنْ قلْتَ: فالسلامُ إذا وقع في أثناءِ الصلاةِ يُخْرِجُ من حُرُماتِها، ومع ذلك، فلا إباحةَ، ولا براءةَ ذِمَّة.

قلتُ: إنما أَخرجَ السلامُ من حُرُماتِ الصلاة في أثنائِها لأنه كلامٌ ليس بمشروعٍ كما لو تكلَّم في أثناءِ الصلاة، فهو كسَبْقِ الحَدَثِ وغيرِه من المُبْطلات، وإخراجُه في أثناءِ الصلاةِ ليس من باب إخراجهِ في آخرِ الصلاة، والحَصْرُ إنَّما تعرَّضَ له الشرعُ من الوجهِ الثاني دُونَ الأول، فاندفعَ السؤال.

وهذا الجوابُ على مذهبِ ابنِ نافعٍ[2] من أصحابِنا، فإنهُ يَرى أنَّ السلامَ على وجهِ السَّهْوِ لا يُبْطِلُ الصلاة، ولا يُحتاجُ في الرجوع إلى

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الكلامُ فيه ما تقدَّم.

(٢) هو عبد الله بن نافع الصائغ، ممَّن لزِمَ الإمامَ مالكاً لزوماً شديداً، وعليه دارت فُتيا أهلِ المدينة، أثنى عليه القاضي عياض في «ترتيب المدارك» ٣/ ١٢٨، مات سنة (٢٠٦هـ)، له ترجمة في «طبقات ابن سعد» ٥/ ٤٣٨، و«سِير أعلام النبلاء» ١٠/ ٣٧١.

تكبيرٍ، وهو مذهبُ الشافعي[١]، فجعلا السلامَ في أثناء الصلاةِ كالكلامِ في أثناءِ الصلاة، والكلامُ على وجهِ السَّهْوِ في أثناءِ الصلاةِ لا يُبْطِلُها، وكذلك السلامُ سَهْواً، وهذا هو الذي يَتَّجه من جهة النظر.

وأما الحديثُ، فإنه أُريدَ به السلامُ المأذونُ فيه في آخرِ الصلاة، أَما سَهْوُ السلامِ وعَمْدُه في أَثناءِ الصلاة، فلم يُرَدْ، ولا يُفْهَمْ من قولهِ عليه السلام: «مفتاحُ الصلاةِ الطَّهور، وتحريمُها التكبير، وتحليلُها التسليم»[٢] إلا التكبيرُ الأَولُ المشروعُ سَبباً للدخولِ في الصلاة، والسلامُ الذي هو في آخرِها المشروعُ سبباً في الخروج منها، لا سِيَّما ولفظُ السلامِ خبرٌ معناه الدُّعاءُ بالسلامة، والدعاءُ لا يقدَحُ في الصلاةِ لا سَهْواً ولا عَمْداً، فالقولُ بكَوْنهِ إذا وقع في أثناءِ الصلاةِ مُحْوِجٌ لتكبيرةِ الإحرامِ للدخولِ في الصلاة، وأَنه مُخْرِجٌ منها مُطْلقاً مُشْكِل!

فإنْ قُلْتَ: النيةُ المقترنةُ به تقتضي رَفْضَ[٣] الصلاةِ، ورَفْضُ الصلاةِ يقتضي إبطالَها، فلذلك أُحْوِجَ للتكبير، ولأَنَّ جِنْسَه مُبْطِلٌ للصلاة إجماعاً إذا وقع في أجزائِها، فيلحق بذلك الفَرْدِ بقيةُ صُوَرِه بالقياس، أو نقول: اللامُ فيه للعموم، فيشمَلُ صورةَ النزاع.

قلتُ: السلامُ قد يقعُ مع نيةِ الخروجِ من الصلاة، وقد لا يَقع، فإنَّ المذهبَ على قولين في اشتراطِ النية فيه[٤]/، فإن لم تكُنْ معه نِيَّةٌ فلا ١١٦/أ
كلام، وإنْ وقعَتْ فليست رَفْضاً، لأنَّ الرفضَ هو قصدُ إبطالِ الصلاة،

---

(١) انظر «الذخيرة» ٢/ ١٤١ للقرافي.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) في الأصل: رَفْع.

(٤) انظر «الإشراف» ١/ ٢٥٢ للقاضي عبد الوهاب، و«الذخيرة» ٢/ ٢٠١ للقرافي.

ولم يقصِدْ إيطالَها إنما اعتقدَ أنَّ صلاتَه كَمَلَتْ فأتى بنيةِ الخروجِ من الصلاة، وهذا ليس رَفْضاً.

وعن الثاني: أنَّ السلامَ وكَوْنَه مُخْرِجاً من الصلاة غيرُ معقول المعنى، ولا يناسبُ لَفْظٌ هو دعاءٌ الخروجَ من الصلاة، وإنما يناسبُ في ذلك ما يُنافيها، والدعاءُ لا يُنافي الصلاة، وإذا لم يكن معقولَ المعنى امتنعَ القياسُ، لأنّ القياسَ بلا جامع لا يصحُّ.

فإن قُلْتَ: أَقيسُ قِياسَ الشَّبَهِ لا قياس المعنى.

قلتُ: قياسُ الشَّبَهِ ضَعيفٌ، وقد منع القاضي[1] شيخُ الأصوليين أنَّه حُجَّة. سَلَّمْنا صِحَّتَه، لكنَّ الفَرْقَ أَنه في أثناءِ الصلاة مُعارَضٌ بالمُقتضي لإكمالِ الصلاةِ الذي يقتضي المداومةَ عليها، وفي آخرِ الصلاة هو سالمٌ عن هذا المُعارضِ، فافترقا.

وأما التمسُّكُ بالعموم، فالجوابُ عنه: أنَّ قرينةَ السياقِ تدلُّ على أنَّ «اللام» هٰهُنا إنما أُريد بها حقيقةُ الجِنس الذي هو القَدْرُ المُشْتركُ لا العموم، لأنَّ ما ذُكِرَ معه من الطَّهور المُحَلَّى باللام إنَّما أُريدَ به الفردُ المُقارِنُ للأول فقط، وكذلك التكبيرُ لا يدخلُ فيه إلا بالمقارِنِ الأول، والذي في أثناءِ الصلاة منه لا يدخُلُ به في حُرُماتِ الصلاة، فكذلك يُحْمَلُ السلامُ على المقارِنِ لآخرِ الصلاةِ تسويةً بينه وبين ما قُرِنَ معه، ولأنه المتبادرُ للذِّهن، ولو كان السلامُ في أثناءِ الصلاةِ يُحوِجُ للتكبير، ويُخْرِجُ من حُرُماتِ الصلاة، لبطلَ ما مضى من الصلاة، وابتُدِئَت من أَولها، ولم يقُلْ به مالكٌ في السَّهْو البتَّة، فلما لم تُعَدِ الصلاةُ من أَوَّلِها،

---

(١) يعني القاضي الباقلاني. وكتابُه «التقريب والإرشاد» في الأُصول لم يكتمل صدوره.

دلَّ على أنَّ المُصلِّي في حُرُمات الصلاة، وبالجُملةِ فما أجدُ مشهورَ مذهبِ مالكٍ في أنّ السلام سَهْواً مُحْوِجٌ للتكبيرِ إلا مُشْكِلاً، وأَجِدُ المتَّجهَ مذهبَ الشافعي[1].

المسألةُ الثانية قولهُ عليه السلام: «ذَكاةُ الجنين ذَكاةُ أُمِّه»[2] يقتضي حَصْرَ ذكاةِ الجنينِ في ذكاة أُمِّه، فلا يُحْوِجُ إلى ذكاةٍ أُخرى، ومعنى الكلام: أنَّ ذكاةَ الجنينِ تُغْني عنها ذَكاةُ أُمِّه.

---

(١) قولهُ: «فإنْ قُلْتَ: فهو يخرجُ من الصلاةِ بالضدِّ. . . إلى قوله: والمتَّجه مذهبَ الشافعيّ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح، وجواباتُه صحيحة، واستشكالهُ لما استشكل من مشهورِ المذهب صحيح، والله أعلم.

(٢) أخرجه أحمد ١٧/ ٤٤٢، وأبوداود (٢٨٢٧)، والترمذي (١٤٧٦) من حديثِ أبي سعيد الخدري، وصحَّحه ابن حِبَّان (٥٨٨٩) والحاكم ٤/ ١١٤، وهو مرويٌّ عن غير واحدٍ من الصحابة، وقد استوعبَ طرقَه الحافظ الزيلعيُّ في «نصب الراية» ٤/ ١٨٩-١٩٢، ونازع في صحَّته ابن حزمٍ في «المحلَّى» ٧/ ٤١٩، والحافظ عبد الحقِّ الإشبيلي في «الأحكام الوسطى» ٤/ ١٣٥، وابن القطَّان في «بيان الوهم والإيهام» ٢/ ٢٢٠، ولم يُسَلِّم لهم نُقَّاد الحديث بذلك بل قال الغُماري في «تخريج أحاديث البداية» ٦/ ٢١٤: وليس كما قالوا بل الحديثُ صحيحٌ لكثرةِ طرقهِ واعتضادِها، وشُهْرَةِ الحديثِ بين الصحابة والسلف، بل بعضُ طرقه على انفرادها صحيح أو حسن منها حديث أبي سعيد المذكور، ثم أطال النَّفَسَ في تتبُّع طرق الحديث.

وممَّن قوّى الحديث الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» ٤/ ١٥٦، ونقل تصحيحه عن ابن دقيق العيد بإخراجه للحديث في «الإلمام»: ١٤٣، وقد قال في صَدْرِ كتابه هذا: وشرطي فيه أن لا أُوردَ إلَّا حديثَ مَن وثَّقه إمامٌ مِن مُزكِّي رواةِ الأخبار، وكان صحيحاً على طريقةِ أهل الحديثِ الحفَّاظ، أو أئمة الفقه النُّظَّار، فإن لكلٍّ منهم مَغْزىً قصده وسلكه، وطريقاً أعرض عنه وتركه، وفي كلٍّ خير.

فإن قُلْتَ: فذكاةُ الجَنينِ هي الذَّبْحُ الخاصُّ في حَلْقه، هذا هو الحقيقةُ اللغويةُ[(١)]، فجَعْلُ هذه الذكاةِ عَيْنَ ذكاةِ أُمِّه إنَّما يصدُقُ حينئذٍ على سبيل المجاز، كقولنا: أبو يوسف: أبو حنيفةَ، والأَصْلُ عَدَمُ المَجاز، وهو خلاف الظاهرِ، فكيف يُقالُ: إنَّ هذا اللفظَ بوَضْعهِ يقتضي أنَّ عَيْنَ ذكاةِ الجنينِ/ هي عَيْنُ ذكاةِ أُمِّه[(٢)]. ١١٦/ب

قلتُ: سؤالٌ حَسَن، والجوابُ عنه يحتاجُ إلى جَوْدَةِ فِكْرٍ في فَهْمِه بسببِ النظرِ في قاعدة، وهي أَنَّ إضافةَ المصادرِ مخالفةٌ لإسنادِ الأفعال، فالإضافةُ تكفي فيها أَدنى مُلابَسة، ويكون ذلك حقيقةً لغويةً، كقولنا: صَوْمُ رَمَضانَ، وحِجُّ البيت، فتُضيفُ الصومَ لرمضانَ والحِجَّ للبيتِ، وتكون الإضافةُ حقيقيةً، ولو أسنَدْنا الفِعْلَ فقُلنا: صامَ رمضانُ بأن يُجْعَلَ الشهرُ هو الفاعل، أو البيتُ يحجُّ لم يصدُقْ ذلك حقيقةً، ويَنْفِرُ منه سَمْعُ السامع، فكذلك ينبغي هٰهنا أن يُفَرَّقَ بين: «ذَكَّيْتُ الجنين»، وبين «ذكاةِ الجنين» فذكَّيْتُ الجنينَ لا يصدقُ إلا إذا قُطِعَ منه موضعُ الذكاةِ، وذكاةُ الجنينِ تصدقُ بأيسرِ ملابسةٍ، وأَحدُ طُرقِ الملابسةِ أنَّ ذكاةَ أُمِّه تُبيحُه، فمن هذا الوجه صار بَيْنَه وبينَ ذكاةِ أمِّه ملابسةٌ تصدُق أَنها ذكاتُه، فيكونُ على هذا التقدير ذكاةُ أُمِّه هي عَيْنَ ذكاتهِ حقيقةً لا مجازاً، وهذا مُقتضى قولِ النحاة عن العرب، فإنهم قالوا: يكفي في الإضافةِ أَدنى مُلابسةٍ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس الذكاةُ حقيقةً لغوية، بل حقيقةٌ عُرْفيةٌ شرعية.

(٢) قولهُ: «فجَعْلُ هـذه الذكاة.. إلى قوله: عَيْنُ ذكاةِ أُمِّه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يقُلْ أحدٌ: إنَّ عَيْنَ ذكاةِ الجنينِ هي عَيْنُ ذكاةِ أُمِّه، ولا يصحُّ أنْ يُقالَ ذلك، وإنما يُقالُ هذا القولُ على سبيلِ المجازِ لا غَيْرُ لامتناعِ أنْ يكونَ المتَّحدُ مُتعدِّداً.

كقولِ أَحدِ حامِلي الخشبة للآخر: شِلْ طرفَك، فجعل طرفَ الخشبةِ طرَفاً له بسبب المُلابسة، وأنشدوا(١):

إذا كوكبُ الخَرقاءِ(٢) لاحَ بسُحْرَةٍ

فأضاف الكوكبَ إليها، لأنها كانت تقومُ لشُغلِها عند طلوعهِ، وإذا استقرَيْتَ ذلك وجدْتَه كثيراً على وجهِ الحقيقة، فصحَّ ما ذكَرنا من إضافةِ الذكاةِ للجنين، وأنَّ الحديثَ يقتضي الحَصْرَ، واستغنى الجنينُ عن الذكاةِ بسببِ ذكاة أمه(٣).

واعلَمْ أنَّ هذا الحديثَ يُرْوى بالرفعِ في الذكاةِ الثانية وبالنصبِ، فتمسَّك المالكيةُ والشافعيةُ بروايةِ الرفع على استغناءِ الجنين عن الذكاة، وتمسَّكَ الحنفيةُ بروايةِ النَّصْبِ على احتياجهِ للذكاةِ، وأنه لا يؤكَلُ بذكاةِ أُمِّه، والتقديرُ عندهم: ذَكاةُ الجنينِ أَن يُذَكَّى ذكاةً مِثْلَ ذكاةِ أُمِّه(٤)، فحُذِفَ المُضافُ مع بقيةِ الكلام، وأُقيمَ المضافُ إليه مُقامَه، فأُعرِبَ كإعرابه، وهو القاعدةُ في حَذْفِ المضاف.

---

(١) سبق تخريجُه وتفسيره، وأنه من شواهد البغدادي في «خزانة الأدب» ٣/ ١١٢.

(٢) في الأصل: الجوزاء، وصوابُه من مصادر التخريج، وقد سبق إيرادُهُ على الجادَّة.

(٣) قولهُ: «قلتُ سؤال حسن... إلى قوله: بسبب ذكاةِ أُمِّه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِنْ أنَّ الإضافةَ تصحُّ بأدنى ملابسةٍ، وهي حقيقةٌ لغويةٌ صحيح. وما قاله من الفَرْقِ بين الإضافةِ والإسناد كذلك، لأنَّ الإسنادَ يلزَمُ فيه مراعاةُ الفاعل، وهل هو مما وقع في إسنادِ ذلك الفعل إليه فيكون حقيقة فيه أوْ لا فيكون مجازاً؟ وما ذكَره من أنَّ الحديثَ يقتضي الحَصْرَ، واستغنى الجنين عن الذكاةِ بذكاةِ أُمِّه غيرُ مُسَلَّم.

(٤) لم يَقُلْ بذلك جميعُ الحنفية، بل هو قولُ أبي حنيفة، وزُفَر بن الهُذَيل، والحسن ابن زياد، وأمَّا أبو يوسف ومحمد بن الحسن فقد قالا بقَوْلِ الشافعية والمالكية، انظر «فتح باب العناية» ٣/ ٦٤-٦٥.

والجوابُ عمَّا تمسَّك به الحنفيةُ من هذه الرواية: أنَّ هٰهُنا تقديراً آخَرَ، وهو أن يكونَ التقديرُ: «ذكاةُ الجنينِ داخلةٌ في ذكاةِ أُمِّه»، فحُذِفَ حَرْفُ الجرِّ، فانتصبَت الذكاةُ على أنها مفعول، كقوله: دخلتُ الدارَ، ويكونُ المحذوفُ أقلَّ ممَّا قدَّره الحنفية، ويكونُ في هذا التقدير جَمْعٌ بين الروايتين، فيكونُ أَولى من التعارضِ والتنافي بينهما، فيُرَجَّحُ بقِلَّةِ الحذفِ والجَمْعِ،/ ولا يبقى لهم فيه مُسْتندٌ على الروايتَيْن، ويكونُ حُجَّةً عليهم(١). ١١٧/أ

المسألةُ الثالثة: قولُه ﷺ: «الشُّفْعَةُ فيما لم يُقْسَمْ»(٢) يقتضي حَصْرَ الشُّفْعَةِ في الذي هو قابلٌ للقِسْمةِ، ولم يُقْسَمْ بعدُ، والخبرُ هٰهُنا ليس معرفةً، بل مجرورٌ، وتقديرُ الخَبَرِ: الشُّفْعةُ مُسْتَحَقَّةٌ فيما لم يُقْسَم، وكذلك قولهُ ﷺ: «الأعمالُ بالنيات»(٣) يقتضي حَصْرَ الأعمالِ المُعْتَبرةِ في النيات، وتقديرُ الكلامِ: الأَعمالُ مُعتبرةٌ بالنيات(٤)، فالعمَلُ بغيرِ نِيَّةٍ

---

(١) قولهُ: «واعلم أنَّ هذا الحديث... إلى آخرِ المسألة الثانية» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مِنْ أنَّ قولَ المالكيةِ والشافعيةِ يُرَجَّحُ بقِلَّةِ الحَذْفِ مُسَلَّمٌ، إلا أنه يُرَجَّحُ أيضاً قولُ الحنفية بأنّ تقديرَهم مِن مُقتضى مساقِ الكلام، وتقديرُ غيرِهم ليس كذلك، بل من مُقْتضى رأيهِ ومَذْهَبه، فإنه ليس في مساقِ الكلامِ دليلٌ على دخولِ ذكاةِ الجنينِ في ذَكاة أُمِّه، وما قاله مِن أنّ قولَ المالكيةِ والشافعيةِ يُرَجَّحُ بالجَمْعِ ممنوعٌ، فإنه مَبْنيٌّ على تعذُّرِ الجَمْعِ على الحنفية، وليس الأمرُ كذلك، بل الجَمْعُ متَّجهٌ على المذهبَيْن معاً، والشأنُ إنَّما هو في ترجيحِ أَحدِ الجَمعَيْن على الآخَر، وفي ذلك نظرٌ، وبَسْطُه يطول.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) انظر «جامع العلوم والحكم» ١/٦٣-٦٥ حيث تكلَّم ابن رجب على مذاهب العلماء في تقدير المتعلِّق بقوله: «الأعمالُ بالنيات».

لا يُعْتَبرُ شَرْعاً، كما أنّ طلبَ الشُّفْعةِ فيما لا يقبلُ القِسْمةَ لا يُعْتَبرُ شَرْعاً[1].

المسألةُ الرابعة: قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]، تقديرُه: زمانُ الحَجِّ أَشْهُرٌ معلومات، فيكونُ وَقْتُ الحجِّ مَحْصوراً في هذه الأَشهُر، وهي: شَوَّالٌ، وذو القَعْدَة، وذو الحِجَّةِ، وهو الميقاتُ الزماني، وهل هذا الحصرُ باعتبارِ الإجْزاءِ، وهو مذهبُ الشافعي، فلا يُحْرِمُ بالحجِّ قبلَه، أو باعتبارِ الفضيلةِ، وهو مذهبُ مالك فيُكْرَهُ الإحرامُ قَبْله، فإن وقع صَحَّ؟ قولان[2].

---

(١) علَّق ابن الشاط على المسألةِ الثالثة بقوله: ما قاله دعوى مبنيةٌ على المذهب.

(٢) علَّق ابن الشاط على المسألة الرابعةِ بقوله: ما قاله في هذه المسألة دعوى أيضاً.

قلتُ: قد فصَّل ابن كثير القولَ في هذه المسألة فقال في «تفسيره» ١/ ٥٤٠: اختلف أهل العربية في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧] فقال بعضُهم: تقديرُه: الحجُّ حجُّ أشهُرٍ معلومات، فعلى هذا التقديرِ يكونُ الإحرامُ بالحجِّ فيها أَكْمَلَ من الإحرام به فيما عداها، وإن كان ذاك صحيحاً. والقولُ بصحَّةِ الإحرامِ في جميعِ السنة مذهبَ مالك، وأبي حنيفة، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهوَيْه، وبه يقولُ إبراهيمُ النَّخعي، والثوري والليث بن سعد.

وذهب الشافعي رحمه الله، إلى أنه لا يصحُّ الإحرامُ بالحجِّ إلَّا في أَشْهُرِهِ، فلو أَحرمَ به قبلها لم ينعقِدْ إحرامُه به، وهل ينعقدُ عمرةً؟ فيه قولان عنه، . . .، والدليلُ عليه قولهُ تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧] وظاهرُه. . .: أنَّ وقتَ الحجِّ أَشْهُرٌ معلوماتٌ، مُخصَّصة بها من بين سائرِ شهور السنة، فدلَّ على أنَّه لا يصحُّ قبلها كميقاتِ الصلاة. ثم ذكر ابن كثير ما أخرجه ابن خزيمة في «صحيحه» (٢٥٩٦) من حديثِ ابن عباس قال: لا يحرمُ بالحجِّ إلّا في أشهُرِ الحجِّ، فإنَّ من سُنَّةِ الحجِّ أن يُحْرِمَ بالحجِّ في أَشْهُرِ الحج. قال ابن كثير: وهذا إسنادٌ صحيح، وقولُ الصحابي: «من السُّنَّةِ كذا» في حُكْمِ المرفوعِ عند الأكثرين، ولا سيَّما قولُ ابن عباس تفسيراً للقرآن، وهو تَرْجُمانُه.

المسألةُ الخامسة: قال الغَزاليُّ: إذا قُلْتَ: صديقي زيدٌ، أو زيدٌ صديقي اختلف الحُكْمُ في زيد، فالأول يقتضي حَصْرَ أَصدقائِك في زيدٍ، فلا تُصادِقُ أَنت غيرَه، وهو يجوزُ أن يصادقَ غيرَك، والثاني يقتضي حَصْرَه في صداقتِك، فلا يجوزُ أنْ يصادقَ غيرَك، وأنت يجوزُ أن تصادق غيره على عكس الأول[١].

المسألةُ السادسة: قال الإمامُ فخرُ الدين في كتاب «الإعجاز»[٢] له: الأَلفُ واللامُ قد تَرِدُ لحَصْرِ الثاني في الأول كقولك: زيدٌ القائم، أي: لا قائمَ إلا زيدٌ، فيَحْصُرُ وَصْفَ القِيام فيه، وكذلك إذا قُلتَ: أبو بكرٍ الصديقُ الخليفةُ بعد رسولِ الله ﷺ أي: الخلافةُ بعده عليه السلام مُنحصرةٌ في أبي بكر، ومنه: زيدٌ الناقلُ لهذا الخبر، والمُتسبِّبُ في هذه القضية، فالثاني أبداً مُنحصِرٌ في الأول، بخلافِ قاعدةِ الحَصْرِ؛ أَبداً الأولُ مُنْحَصِرٌ في الثاني[٣].

المسألةُ السابعة: إذا قُلْتَ: السفرُ يَوْمَ الجُمُعةِ، فُهِمَ منه الحَصْرُ في هذا الظرف، وأنه لا يقَعُ في يومِ الخميس، ولا في غيرِه من الأيام، وكذلك هذا النوعُ من الخَبر، فقد اتَّضح لك الحَصْرُ للمبتدأ في خبرِه مع التعريف والظرفِ والمجرورِ بخلافِ قولنا: زيدٌ قائمٌ، وعَمْرٌو خارج[٤].

---

(١) قال ابن الشاط: قولُ الغزالي دعوى أيضاً.

(٢) هو كتاب «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» لخَّص فيه كتاب «دلائل الإعجاز» لعبد القاهر الجُرجاني، وهو مطبوع بتحقيق الدكتور بكري شيخ أمين.

(٣) «نهاية الإيجاز»: ١٥٩. وقد علَّق ابن الشاط على المسألةِ السادسة بقوله: وقَوْلُ الفخرِ دعوى أيضاً.

(٤) علَّق ابن الشاط على المسألةِ السابعة بقوله: ما قاله هنا أيضاً دعوى لم يأتِ عليها بحُجَّة.

الفرقُ الرابعُ والستون
بين قاعدةِ التشبيهِ في الدعاء
وبين قاعدةِ التشبيهِ في الخبر

والفرقُ بينهما: أنَّ التشبيهَ في الخبرِ يصحُّ في الماضي والحالِ والمستقبلِ، فتُشَبِّهُ ما وقع لك أَمسِ/ بما وقع أَمْسِ لشخصٍ آخَر، وتُشَبِّهُ ما وقع لك اليومَ بما وقع لغيرِك اليومَ، وتُشَبِّهُ ما يقَعُ لك غداً بما يقعُ لغيرِك غداً، وكلُّ ذلك حقيقةٌ، ولا يقعُ التشبيهُ في الدعاءِ إلا في المستقبل خاصّةً بسببِ أنَّ عَشَرَةَ ألفاظٍ في كلامِ العرب لا تتعلَّقُ إلا بمستقبل، وهي: الأَمرُ، والنهيُ، والدعاءُ، والشَّرْطُ، والجَزاءُ، والوَعدُ، والوَعيدُ، والترجِّي، والتمَنِّي، والإباحةُ، فلا يُؤمَرُ إلا بمعدومٍ مُسْتَقْبلٍ، ولا يُنْهى إلا عن مَعْدومٍ مُسْتَقبلٍ، ولا يُدْعى إلا بمعدومٍ مُسْتقْبل، وكذلك البواقي، وإذا كانت هذه الألفاظُ لا تتناولُ إلا المعدومَ المُستقبِلَ، فمتى وقع التشبيهُ في بابٍ من هذه الأبواب بين لفظَيْ دُعاءٍ، أو أَمرٍ، أو نَهْيٍ، أو واحدٍ ممَّا ذُكِرَ معها إنما يقعُ في أَمرَيْن مستقبِلَيْن معدومَيْن، لم يوجَدا بعد(١). ١١٧/ب

(١) علَّق ابن الشاط على ما سبق بقوله: ما قاله وأطلق قولَه فيه مِن أنَّ التشبيهَ لا يقَعُ في الدعاءِ إلا بالمستقبلِ ليس بصحيحٍ، ما المانعُ من ذلك؟ أما ما ذكره من أنَّ عَشرة ألفاظٍ لا تتعلَّق إلا بالمُستقبِلِ، صحيحٌ إلا في الشرطِ خاصة، وقد سبق التنبيهُ على ذلك. وما قاله من أن السببَ في التشبيهِ في الدعاءِ لا يكونُ إلا بالمستقبلِ كَوْنُ هذه الألفاظِ لا تتعلَّقُ إلا بالمستقبلِ ليس كذلك، فإنّ كونَ هذه الألفاظ لا تتعلَّقُ إلا بالمستقبلِ لا يمنَعُ من تشبيه ما يتعلَّقُ به بغيرِ المستقبلِ اللهمَّ إلا أنْ يُريدَ تشبيهَ دعاءٍ بدُعاء، وأَمرٍ بأمر وما أشبه ذلك، فما قاله صحيح.

وباعتبارِ الفرقِ بين هاتَيْن القاعدتَيْن ظهرتْ فائدةٌ عظيمة، وذلك أنَّ الشيخَ عزَّ الدين ـ رحمه الله ـ كان يُوردُ سؤالًا في قوله عليه السلام: «قولوا اللهمَّ صلِّ على مُحمَّدٍ وعلى آلِ محمَّد، كما صلَّيْتَ على إبراهيم وعلى آلِ إبراهيم، وبارِكْ على مُحمَّدٍ وعلى آلِ محمد، كما باركْتَ على إبراهيمَ وعلى آلِ إبراهيم في العالمين إنك حَميدٌ مَجيد»[1]، فيقول: كيف وقع التشبيهُ بين الصلاةِ على النبيِّ ﷺ، والصلاةِ على إبراهيم عليه السلام مع أنَّ الصلاةَ من الله تعالى هي: إعطاؤه وإحسانُه، وعطيةُ رسول الله ﷺ كانت أعظمَ من عطيةِ الله لإبراهيم عليه السلام، والتشبيهُ يقتضي أن يكونَ المشبَّهُ أَدْنى رتبةً من المشبَّهِ به، أو مساوياً، فكيف وقعَ هذا التشبيه[2]؟.

وكان يُجيبُ عن هذا السؤالِ بأنَّ آلَ إبراهيمَ عليه السلام أَنبياءُ، وآلَ رسولِ الله ﷺ ليسوا أَنبياءَ، والتشبيهُ إنَّما وقع بين المجموعِ الحاصلِ لرسولِ الله ﷺ وآلهِ، والمجموعِ الحاصلِ لإبراهيمَ عليه السلام وآلهِ، فيحصلُ لآلِ إبراهيمَ عليه السلام من تلك العطيةِ أكثَرُ ممَّا يحصلُ لآلِ رسولِ الله ﷺ من هذه العطية، فيكون الفاضلُ لرسولِ الله ﷺ بعد أَخْذِ آلهِ من هذه العطية أكْثَرَ من الفاضلِ لإبراهيمَ عليه السلام من تلك العطية، وإذا كانت عطيةُ رسولِ الله ﷺ أعظمَ، كان أفضَلَ، فاندفَعَ السؤال[3]، فجعل التشبيهَ في الدعاءِ كالتشبيهِ في الخبرِ، وليس الأَمرُ كذلك، بل إنَّما

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) قد سبقت هذه المسألة بعَيْنها، وأنَّها مذكورةٌ في رسالةِ «مقاصد الصلاة»: ٣٥ لابن عبد السلام.

(٣) قال ابن الشاط: قد سبقت هذه المسألةُ ووقع التنبيه عليها.

١١٨/أ وقعَ التشبيهُ بين عطيةٍ تحصُلُ لرسول الله ﷺ/ لم تكن حصلَتْ له قبلَ الدعاء، فإنَّ الدعاءَ إنَّما يتعلَّقُ بالمَعْدوم المُسْتَقبِل، وحينئذٍ يكونُ الذي حصلَ لرسول الله ﷺ قبلَ الدعاءِ لم يدخُلْ في التشبيه، وهو الذي فُضِّل به إبراهيمُ عليه السلام، فهما صلواتُ الله عليهما كرجلَيْن أُعْطِيَ لأحدِهما ألفٌ، وللآخَرِ ألفان، ثم طُلِبَ لصاحبِ الألفَيْنِ مِثْلُ ما أُعطِيَ لصاحبِ الألف، فيحصلُ له ثلاثةُ آلاف، وللآخَرِ أَلفٌ فقط، فلا يَرِدُ السؤالُ مِن أصْلِه، لأنَّ التشبيهَ وقعَ في دعاءٍ لا في خَبرٍ(١).

نعم، لو قيل: إنَّ العطيةَ التي حصلَتْ لرسولِ الله ﷺ مِثْلُ العطيةِ التي حصلَتْ لإبراهيمَ عليه السلام، لزِمَ الإشكالُ لكونِ التشبيهِ وقعَ في الخبر، لكنَّ التشبيهَ ما وقع إلا في الدعاءِ، فتأمَّلْ الفرقَ بين ذلك، واضبِطِ القاعدةَ والفَرْقَ، يندَفِعْ لك بهما أسئلةٌ كثيرة وإشكالاتٌ عظيمة(٢).

---

(١) قولهُ: «فجعل التشبيه. . . إلى قوله: وقع في دعاءٍ لا في خبر» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيح، لكنه مبنيٌّ على أنَّ المرادَ بالدعاءِ أنْ يكون المطلوبُ به عطاءً مُساوياً لعطاءِ المشبَّهِ به، زائداً على ما ثبتَ للمدعوِّ له من العطاء قبل الدعاء، وعلى ذلك لا يرِدُ السؤالُ من أَصْلِه كما قال.

(٢) قولهُ: «نعم، لو قيل. . . إلى آخرِ الفَرْقِ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قوله: لكونِ التشبيهِ وقعَ في الخبرِ، ليس بلازمٍ، فإنه يحتملُ أنْ يكونَ مرادُ الداعي أنْ يكون المطلوبُ بالدعاءِ تسويةَ المدعوِّ له مع الشَّبه بعطائه، فإنْ كان المدعوُّ له قد أُعْطِيَ قبلَ الدعاءِ عطاءً، فيكونُ المطلوبُ بالدعاءِ زيادةً تقتضي التسوية، وعلى هذا الاحتمال يتَّجهُ ورودُ السؤال، ويتَّضح ذلك بمثال، وهو أنَّ القائلَ إذا قال: أَعْطِ زيداً كما أعطَيْتَ عَمْراً، يحتملُ أنْ يُريدَ: سَوِّ بينهما في مُطْلقِ العَطاءِ من غيرِ تعرُّضٍ لقَصْدِ التسويةِ في مقدارِ العطية ولا صِفَتِها، ويحتملُ أن يريد: سَوِّ بينهما في مقدارِ العطية، وصِفتِها من غيرِ محاسبةِ زيدٍ بما أعطيتَه قبل هذا، ويحتملُ أنْ يريد: سَوِّ بينهما في مقدارِ العطيةِ وصفتِها مع محاسبةِ زيدٍ بما أعطيته قبل هذا، وسؤالُ عِزِّ الدين لا يصحُّ ورودُه على الاحتمالَيْن الأولين، ويصحُّ ورودُه على الاحتمالِ الثالث، والله أعلم.

الفرقُ الخامسُ والستون
بين قاعدةِ ما يُثابُ عليه من الواجبات
وبينَ قاعدةِ ما لا يُثابُ عليه منها، وإنْ وقع ذلك واجباً

اعلم أنَّ المأموراتِ قِسمان:

ما صورةُ فِعْلِه كافيةٌ في تحصيلِ مصلحتهِ كأَداءِ الدُّيون، ورَدِّ الغُصوب، ودَفْعِ الودائعِ، ونفقاتِ الزوجاتِ والأقاربِ والدَّواب ونحوِ ذلك، فإنَّ صورةَ هذا الفعلِ تُحَصِّلُ مَقْصودَهُ، وإنْ لم يُقْصَدْ به التقرُّبُ، فإذا فعل ذلك من غيرِ قَصْدٍ ولا نِيَّةٍ وقع ذلك واجِباً مُجْزئاً، ولا يلزَمُ فيه الإعادةُ، ولا ثوابَ فيه حتى ينويَ به امتثالَ أَمْرِ الله تعالى، فإنْ فَعَلَهُ غيرَ قاصدِ امتثالَ أمر الله تعالى، ولا عالمٍ به لم يحصُلْ له ثَواب، وإنْ سَدَّ الفعل مَسَدَّهُ، ووقع واجباً، ومن هذا الباب النيةُ لا يُقْصَدُ بها التقرُّبُ، وتقعُ النيةُ واجبة، ولا تفتقرُ إلى نيةٍ أخرى، وكذلك النظرُ الأَولُ المُفْضي إلى العلمِ بإثباتِ الصانعِ لا يُثابُ عليه، لأنَّه لا يُقْصَدُ به التقرُّب[1].

---

(١) كلامُ القرافي من بدايةِ الفرق.. إلى قوله: لا يُقْصَدُ به التقرُّب» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في أَداءِ الديون وشِبْهِهِ مِن أنه لا ثوابَ فيه حتى ينويَ به امتثالَ أَمرِ الله تعالى، إنْ أرادَ أنه لا بُدَّ من استحضارِ نيةِ الامتثال، ولا يكتفي بنيةِ أداءِ الديون، ففي ذلك نَظَر، فإنَّ الذي يُؤَدِّي دَيْنَه لا يخلو أن ينويَ بأدائهِ امتثالَ أمرِ الله تعالى بذلك أوْ لا. فإنْ نوى ذلك، فلا نزاعَ في الثواب، وإن لم يَنْوِ امتثالَ أَمرِ الله تعالى، فلا يَخْلو مِنْ أن ينويَ سَبَباً للأداءِ غَيْرَ الامتثالِ، كتخوُّفهِ أنْ لا يُدايِنَه أحدٌ إذا عُرِفَ بالامتناع من الأداء وما أَشبه ذلك، أَوْ لا، فإنْ نوى بالأداءِ شيئاً غَيْرَ الامتثالِ، فلا نزاعَ أَيضاً في عدم الثواب، وإنْ عَرِيَ عن نيةِ الامتثالِ ونيةِ=

والقِسْمُ الآخَر: لا يقعُ واجباً إلا مع النيةِ والقَصْدِ كالصلاةِ، والصيامِ، والحَجِّ، والطهاراتِ، وجميعِ أنواعِ العباداتِ التي يُشْتَرطُ فيها النيات، فهذا القِسْمُ إذا وقع بغيرِ نيةٍ لا يُعْتَدُّ به، ولا يقع واجباً ولا يُثابُ عليه، وإذا وقع مَنْوِيّاً على الوجهِ المشروعِ كان قابلاً للثواب، وهو سَبَبٌ شَرعيٌّ له من حيث الجملة(١).

غيرَ أنَّ هٰهُنا قاعدةً وهي: أَنَّ القَبولَ غيرُ الإِجزاءِ، وغيرُ الفعلِ الصَّحيح، فالمُجْزِىءُ من الأفعالِ هو ما اجتمعَتْ شرائطُه وأركانُه، وانتفَتْ موانعُه، فهذا يُبرِىءُ الذمَّةَ بغيرِ خلاف،/ ويكونُ فاعلُه مُطيعاً ١١٨/ب
بريءَ الذمَّة، فهذا أَمرٌ لازمٌ مُجْمَعٌ عليه، وأما الثوابُ عليه، فالمُحَقِّقون على عدمِ لزُومه، وأَنَّ الله تعالى قد يُبرِىءُ الذمَّةَ بالفعل، ولا يُثيبُ عليه في بعضِ الصُّوَرِ وهذا هو معنى القَبول، ويدلُّ على ذلك أُمورٌ:

= سببِ غيرِه، ولم يَنْوِ إلا مجرَّدَ أداءِ دينهِ، فلقائلٍ أنْ يقول: لا يُحْرَمُ صاحبُ هذه الحالةِ الثوابَ استدلالاً بسعةِ بابه، والله أعلم.

وما قاله مِن أنَّ النيةَ والنظرَ الأولَ لا يُنْوىٰ بهما التقرُّبُ صحيحٌ في النظرِ الأول لعدمِ العلمِ بالتقرُّب إليه، وغيرُ صحيحٍ في النيةِ، فإنَّ نيَّةَ الظُّهْرِ مثلاً يُمْكِنُ فيه التقرُّبُ بها، لأنّ الشارع جَعَلها شَرْطاً في صحَّةِ الصلاة، والشرطُ كالركنِ، فكما يَنْوي الركنَ ينوي الشرط، ولا مانعَ من ذلك لا في النية، ولا في غيرِها، وما ذكر من التسلسلِ لا يلزَم، لأنه لم يُشْرَعْ فيهِ نيَّةُ التقرُّبِ بالنية، فلا تَسَلْسُلَ والله أعلم.

وما قاله من أنه لا ثوابَ فيهما، فيه نظرٌ، لأنَّ الدليلَ على اشتراطِ النيةِ في الأعمال إنّما هو حديثُ «إنّما الأعمالُ بالنيات» وما في معناه، ومطلقُه مُقَيَّدٌ بإمكانِ النيات، فبقي محلُّ امتناعِها غَيْرَ متناولٍ له دليلُ اشتراطها، فيُسْتَدلُّ على إثباتِ الثوابِ في النيةِ والنظرِ الأَولِ بقاعدة سَعَة بابِ الثوابِ إذ لا معارضَ لذلك، والله أعلم.

(١) صحَّح ابن الشاط كلامَ القرافيِّ في هذا القِسم.

أحدُها: قولُه تعالى حكايةً عن ابني آدم ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة:٢٧] لمّا قَرَّبا قُرْباناً، فتُقُبِّلَ مِنْ أحدِهما ولم يُتَقَبَّل من الآخَر، مع أنّ قُربانَه كان على وَفْقِ الأَمرِ، ويدلُّ عليه أَنَّ أَخاه علَّلَ عدَمَ القبولِ بعَدَمِ التقوى، ولو أنّ الفِعْلَ مُخْتَلٌّ في نفسِه لقال له: إنَّما يتقبَّلُ الله العملَ الصحيحَ الصالحَ، لأن هذا هو السببُ القريبُ لعدمِ القبولِ، فحيثُ عُدِلَ عنه دلَّ ذلك على أنَّ الفِعْلَ كان صحيحاً مُجْزِئاً، وإنما انتفى القبولُ لأجل انتفاءِ التقوى، فدلَّ ذلك على أن العملَ المُجْزِىءَ قد لا يُقبَل، وإنْ بَرِئَت الذمةُ به، وصحَّ في نفسه(١).

وثانيهما: قولهُ تعالى حكايةً عن إبراهيمَ عليه السلام وإسماعيلَ: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة:١٢٧]، فسؤالُهما القبولَ في فِعْلِهما مع أَنَّهما ـ صلواتُ الله عليهما وسلامُه ـ لا يَفْعلانِ إلا فِعْلاً صحيحاً يدلُّ على أَنَّ القَبولَ غيرُ لازمٍ من الفعلِ الصحيح، ولذلك دَعَوا به(٢) لأنفسهما(٣).

---

(١) قولُه: «غَيْرَ أن هٰهُنا قاعدةً... إلى قوله: وصحَّ في نَفْسهِ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: المسألةُ قَطعيةٌ لا يكفي فيها مِثْلُ هذا الدليل. وعلى تسليم أنها ظَنِّيةٌ، لقائلٍ أنْ يقول: ليس المعنى الذي تأوَّله من الآيةِ بظاهرٍ، لاحتمالِ الآيةِ أن يُريدَ بالتقوى الإيمانَ على الإطلاقِ، والإيمانَ الموافي عليه، وعلى تسليمِ ظهورِ تأويله، لعلَّه كان شَرْعاً لهم اشتراطُ عدمِ العِصْيانِ في القَبولِ، ثمَّ جميعُ الآياتِ والأحاديثِ المتضمِّنةِ لوَعْدِ المطيعِ بالثواب معارضة لذلك الظاهرِ إنْ قلنا: إنَّ شَرْعَ مَنْ قَبْلَنا شَرْعٌ لنا.

(٢) في الأصل: دَعَيا، وصوابُه بالواو.

(٣) قولهُ: وثانيهما... إلى قوله: دَعَوا به لأَنفُسهما» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: يحتملُ أنْ يكونَ سؤالُهما ذلك على تقديرِ عِلْمِهما بعاقبةِ أَمْرِها ليقتديَ بهما من لا يعلمُ عاقبةَ أَمرِه من أَتباعِهما، وهذا الاحتمالُ حاليٌّ لا مقاليّ، والاحتمالات الحاليَّةُ لا تفاوتَ فيها حتى يكونَ بعضُها أَظهَرَ من بعض، فيُسْتَدلُّ بالظاهرِ منها =

وثالثها: الحديثُ الصحيح خَرَّجه مسلم(1): أنّ رسول الله ﷺ قال: «أمَّا مَنْ أسلمَ وأحسنَ في إسلامه فإنه يُجْزى بعَمَلهِ في الجاهلية والإسلام» فاشترط في الجزاء الذي هو الثوابُ أن يُحْسِنَ في الإسلامِ، والإحسانُ في الإسلامِ هو التقوى، وهو يَرُدُّ على من قال في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة:٢٧] أنَّ المرادَ المؤمنون، لأنّه عليه السلام صرَّح بالإسلام، ثم ذكر الإحسانَ فيه(2).

= بخلافِ الحالاتِ المقالية فإنه تكونُ مستويةً في المُحْتَمِلات، وغيرَ مستويةٍ في الظاهرِ والمُؤوَّلات.

(1) أخرجه البخاري (٦٩٢١)، ومسلم (١٢٠) من حديث ابن مسعودٍ ولفظُه عند مسلم: قال أناسٌ لرسولِ الله ﷺ: يا رسولَ الله، أنؤاخَذُ بما عمِلْنا في الجاهلية؟ قال: «أمَّا مَنْ أحسَنَ منكم في الإسلامِ فلا يؤاخَذُ بها، ومَنْ أَساءَ أُخِذَ بعملهِ في الجاهليةِ والإسلام».

قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ١/ ٤١٣: وأما معنى الحديث، فالصحيحُ فيه ما قاله جماعةٌ من المحقّقين: أنَّ المرادَ بالإحسانِ هنا الدخولُ في الإسلام بالظاهرِ والباطنِ جميعاً، وأن يكونَ مسلماً حقيقياً، فهذا يُغْفَرُ له ما سلف في الكُفرِ بنصِّ القرآن العزيز، والحديث الصحيح «الإسلامُ يهدِمُ ما قَبْله»، وبإجماعِ المسلمين. والمرادُ بالإساءةِ عدمُ الدخول في الإسلامِ بقَلْبه، بل يكونُ منقاداً في الظاهرِ للشهادتين غيرَ معتقدٍ للإسلامِ بقلبه، فهذا منافقٌ باقٍ على كُفرهِ بإجماعِ المسلمين، فيؤاخذُ بما عمل في الجاهلية قبل إظهارِ صورةِ الإسلام، وبما عمِل بعد إظهارِها لأنه مستمرٌّ على كُفْره.

(2) قولهُ: «وثالثُها. . . إلى قوله: ثم ذكر الإحسان فيه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: يحتملُ أنْ يُريدَ بالإحسانِ الموافاةَ على الإيمان لا اجتنابَ العصيان. والموافاةُ على الإيمانِ هو شَرْطُ ثُبوتِ الأعمالِ الذي لا شَرْطَ لثبوتِ الأعمالِ سواه، فكلُّ ما ورد من الآياتِ والأخبارِ مما يقتضي اشتراطَ أمرٍ زائدٍ على صحَّة العمل، وبراءةِ الذمة، فهو متأوَّلٌ بأنه المرادُ. هذا إنْ سُلِّمَ ظهورُ آيةٍ أو حديثٍ في غيرِه وذلك غيرُ مُسَلَّم.

ورابعُها: قولهُ عليه السلام في الأُضحية لمَّا ذبحها: «اللهمَّ تقبَّلْ من محمَّدٍ وآل محمد»[١] فسأل عليه السلام القبولَ مع أنَّ فِعْلَه في الأُضْحِيةِ كان على وَفْقِ الشريعة، فدلَّ ذلك على أَنَّ القَبولَ وراءَ براءةِ الذمَّةِ والإِجْزاءِ، وإلّا لما سأله عليه السلام، فإنَّ سؤالَ تحصيلِ الحاصلِ لا يجوز[٢].

وخامِسُها: أنه لم يزلْ صُلحاءُ الأُمَّةِ وخِيارُها يسألون الله تعالى القَبولَ في العمل، ولو كان ذلك طلباً للصحة والإِجزاءِ، لكان هذا الدعاءُ إنَّما يحسُنُ قبلَ الشروعِ في العمل، فنسألُ الله تعالى تيسيرَ الأركانِ والشرائطِ، وانتفاءَ الموانع، أما بعدَ الجَزْمِ بوقوعِها، فلا يحسُنُ ذلك فدلَّت هذه الوجوهُ على أَنَّ القَبولَ غيرُ الإجزاءِ/ وغَيْرُ الصحة، وأَنَّه الثواب[٣]. ١١٩/أ

وسادسُها: قولهُ عليه السلام: «إنّ من الصلاةِ لَما يُتَقَبَّلُ نِصْفُها، وثُلُثُها، ورُبُعُها، وإنّ منها لَما يُلَفُّ كما يُلَفُّ الثَّوْبُ الخَلَقُ فيُضْرَبُ بها وَجْهُ صاحبها»[٤]، فحملَهُ الصوفيةُ وقليلٌ من الفقهاء على عَدَمِ الإجزاء،

---

(١) أخرجه مسلم (١٩٦٧)، وأبو داود (٢٧٩٢) من حديثِ عائشة رضي الله عنها.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: الاحتمالُ في قوله ﷺ ذلك كالاحتمالِ في قولِ إبراهيم عليه الصلاةُ والسلام.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: يحتملُ أنهم طلبوا حصولَ الشرطِ الذي هو الموافاةُ على الإيمان لعدم عِلْمِهم بذلك، أو طلبوا المُسامحةَ في إغفالِ بعضِ شروطِ الأعمالِ لعدم عِلْمهم بتحصيلِ ذلك على الكمال.

(٤) لم أهتدِ إليه بهذا اللفظ، لكن أخرج الإمام أحمد ٣١/ ١٧١ وأبو داود (٧٩٦)، والنسائي في «الكبرى» (٦١٤) من حديثِ عمَّار بن ياسر قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «إنَّ الرجل ليصلي الصلاةَ، ولعلّه لا يكون له منها إلّا عُشرها، أو تُسعُها، أو ثُمنُها، أو سُبعُها، أو سُدْسُها، حتى أتى على العدد» وصحَّحه ابن =

وإنه تجبُ الإعادةُ إذا غَفَل عن صلاتهِ لقوله ﷺ: «ليس للمؤمن من صلاتهِ إلا ما عَقَلَ منها»[1]، وحكى الغَزاليُّ الإجماعَ في إجزائِها إذا عَلِمَ عددَ ركعاتِها، وأركانَها، وشرائطَها، وإنْ كان غيرَ مشتغلٍ بالخشوعِ والإقبالِ عليها[2]، وقال أَكثرُ الفُقهاءِ: إنَّ المرادَ بالثُلثِ وبالرُّبعِ ونحوهِ الثوابُ لا الإجزاءُ والصحَّةُ، فظهر حينئذٍ أنَّ القَبولَ غيرُ الإجزاء، وأَنَّ بعضَ الواجباتِ يُثابُ عليها دونَ بعض، وهو المقصودُ من الفرق[3].

= حِبَّان (١٨٨٩) واللفظُ له، وحسَّنه شيخنا في «الإحسان» وفي التعليق على «المسند» لأجل عمر بن أبي عبد الرحمٰن بن الحارث، وهناك تمامُ تخريجه.

وأمَّا الجزءُ الأخير من الحديث فهو جزءٌ من حديثٍ أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٣٠٩٥) من حديث أنس بن مالك، وفيه: «ومَنْ صلَّى الصلاة لغيرِ وقتها فلم يُسْبِغْ لها وضوءَها، ولم يُتمَّ لها خشوعَها ولا ركوعَها ولا سجودَها، خرجت وهي سوداءُ مُظلمة، تقول: ضيَّعك الله كما ضيَّعتني، حتى إذا كانت حيث شاء الله لُفَّتْ كما يُلَفُّ الثوبُ الخَلَقُ، ثم ضُرِبَ بها وَجْهُه» وفي إسناده عبَّاد بن كثير البصريّ، متروك الحديث.

(١) قال الحافظ العراقي في «تخريج أحاديثِ الإحياء» ١/ ١٨٩: لم أَجِده مرفوعاً، وروى محمد بن نصر المروزيُّ في كتاب «الصلاة» (١٥٧) من رواية عثمان بن أبي دَهْرَشٍ مرسَلاً: «لا يقبلُ الله من عبدٍ عملاً حتى يشهدَ قلبُه مع بَدَنه».

(٢) انظر «إحياء علوم الدين» ١/ ١٩٠-١٩١ والقولُ بالإجزاءِ عند الغزالي هو من ضرورات الفتوى، وإلّا فكلامُه دائرٌ على عدمِ الإجزاء، وحُجَجُه في ذلك ناهضةٌ قويّة.

(٣) قولهُ: «وسادسُها... إلى قوله: وهو المقصودُ من الفَرْق» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قولهُ وقولُ مَنْ قال مِثْلَه: إنَّ المرادَ بهذا الحديث الثوابُ مع تقديرِ كمالِ شروطِ الصلاة وجميعِ أوصافِها خلافُ ظاهرِ الحديث بدليلِ قوله ﷺ: «وإنَّ منها لما يُلَفُّ كما يُلَفُّ الثوبُ الخَلَق، فيُضْربُ بها وجهُ صاحبها» إذ لو كانت مستوفيةً لشروطِها وأوصافِها لم يكن لتشبيهِها بالثوبِ الخَلَقِ وجهٌ. ولا رَيْبَ أنّ هذا الحديثَ إنما هو مغزاه التحذيرُ من التهاونِ بشروطِها، والتحريضُ على مراعاةِ =

وإذا تقرَّر الفرقُ، فالظاهرُ أنَّ وصفَ التقوى شَرْطٌ في القَبولِ بعد الإجزاء، والتقوى هٰهنا ليس محمولاً على المعنى اللغوي، وهو مُجرَّدُ الاتقاءِ للمكروهِ من حيثُ الجملةُ، فإنَّ الفَسَقَة في عُرْفِ الشرعِ لا يُسمَّوْن أتقياءَ، ولا مِن المتقين، ولو اعتبرنا المعنى اللغويَّ لقيل لهم ذلك، بل التقوى في عُرْفِ الشرع المبالغةُ في اجتنابِ المُحرَّمات، وفعلِ الواجبات حتى يكونَ ذلك الغالبَ على الشخصِ. هذا هو الظاهر(١)، وإذا حصل هذا الوصفُ ينبغي أن يُعْتقَدَ أيضاً أنَّ القَبولَ غيرُ لازم، بل المَحَلُّ قابلٌ له لحصولِ الشرط، وأنّ القَبولَ مشروطٌ بالتقوى، ولا يلزَمُ من حصولِ الشرطِ حصولُ المشروط.

ويدلُّ على أنَّ المَحَلَّ يبقى قابلاً للقَبولِ من غيرِ لزومه: أنَّ رسولَ الله ﷺ دعا بالقَبولِ مع أنّه سيدُ المتَّقين، وكذلك إبراهيمُ وإسماعيلُ عليهما السلام، والمدعوُّ به لا بُدَّ وأن يكونَ بصَددِ الوقوع وعدمهِ؛ إذ لو تعيَّنَ

= أحوالِها، فلا دليلَ له ولا لغيرِه في هذا الحديثِ على ما أراد، لا بظاهرٍ ولا بنصٍّ البتَّة.

قلتُ: هذا فرعٌ على ثبوتِ الحديثِ، والحديثُ غير ثابتٍ فلا حجَّة فيه.

(١) قولهُ: «إذا تقرَّر الفرقُ. . . إلى قوله: هذا هو الظاهر» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله من أنّ الظاهرَ في أنّ التقوى شرطٌ في القَبولِ مُسَلَّم. وما قاله مِنْ أَنَّ وَصْفَ التقوى في العُرْفِ الشرعيِّ المبالغةُ في اجتنابِ المنهيات، وفعلِ المأمورات مُسَلَّمٌ أيضاً، إلا أنه ليس المرادُ بالتقوى المشترطةِ في القَبول التقوى العرفيةَ المذكورةَ لمعارضةِ تلك الأدلَّةِ المتكاثرةِ المتظافرةِ بترتُّبِ الثوابِ على الأعمالِ الصحيحة، وليس كَوْنُ التقوى عُرْفاً ما فَسَّرها به بالمقاومِ في الظهورِ لتلك الأدلة، هذا إِنْ لم نقُلْ بانتهاءِ تلك الأدلةِ إلى القطع بلزومِ ترتُّبِ الثوابِ على الأعمال المستوفية لشروطها وأركانِها، والقَطْعُ بذلك هو الصحيحُ عندي، ومن تَتَبَّع الآياتِ والأحاديثَ الواردةَ في ذلك وتأمَّلَ مساقَ الكلامِ فيه علِمَ صحَّةَ ما ذهبتُ إليه، والله أعلم.

وقوعُه لكان ذلك طلباً لتحصيلِ الحاصل، وهو غيرُ جائزٍ، فتعيَّنَ أن يكونَ الثوابُ يمكنُ حصولُه وعَدَمُ حصوله[1]، وعلى هذه المداركِ، وهذه التقادير يكونُ قوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠]، مشروطاً بالتقوى؛ فإنّ أمثالَ العَشْرِ هي المثوباتُ، ولا تحصلُ إلا للمتقين، وكذلك قولهُ عليه السلام: «صلاةٌ في مسجدي هذا خيرٌ من ألف صلاة في غيرِه إلا المسجدَ الحرام»[2]، فإنَّ هٰذه ألفُ صلاةٍ والزائدُ عليها هي مثوباتٌ تتضاعفُ، وقولهُ عليه السلام: «صلاةٌ في
١١٩/ب المسجدِ الحرام خيرٌ من ألفِ صلاةٍ في غيره،/ وصلاةٌ في بيتِ المقدِسِ

---

(١) قولهُ: «وإذا حصل هذا الوصف... إلى قوله: وعدمُ حصوله» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مِن أنه لا يلزَمُ من حصولِ الشرطِ حصولُ المشروط صحيح، ولكن لا يلزَمُ من ذلك عدمُ حصولِ الثواب، بل يلزَمُ حصولهُ لا لمجرَّدِ حصولِ الشرط، بل للأدلةِ الدالَّةِ علىحصولهِ.
وما استدلَّ به من كَوْنِ الرسول عليه السلام دعا بالقَبولِ قد تقدَّم تأويلُه.
وما قاله مِن أنَّ المدعوَّ به لا بُدَّ أنْ يكون بصَددِ الوقوع وعَدَمِه، إنْ أرادَ باعتبارِ عِلْمِنا فمُسَلَّمٌ، وإنْ أراد مُطْلَقاً فغيْرُ مُسَلَّم، لأنَّ عِلْمَ الله تعالى قد تعلَّقَ أَزَلاً بما يكونُ وما لا يكون.
وما قاله من أنه لو تعيَّنَ وقوعُه لكان ذلك طَلَباً لتحصيلِ الحاصل، فكلامٌ ليس له حاصلٌ، فإنَّ الدعاءَ مشروعٌ لا شكَّ فيه، والمدعوُّ به مستقرٌّ في عِلْمِ الله تعالى حصولُه أو عَدَمُ حصوله، فعلى تقديرِ تعلُّقِ عِلْمِ الله تعالى بحُصولهِ يكونُ الدعاءُ طَلَباً لتَحصيلِ الحاصل، وعلى تقديرِ تعلُّقِ عِلْمِ الله تعالى بعدمِ حصولهِ يكون الدعاءُ طلباً لتحصيلِ المُمْتنع، وكلا الأمرَيْن في بادىء الرأي مُحال، وذلك ليس بصحيح، بل الصحيحُ أنه لا يستلزمُ الطلبُ عقلاً جوازَ المطلوب، بل يجوزُ طلبُ الجائزِ وغيرِ الجائز، فلا فرقَ في العقلِ بين طلبِ تحصيلِ الواقع الحاصلِ، وبين طلبِ تحصيلِ غيره، فإنْ ثبَتَ في ذلك فَرقٌ شرعيٌّ فذاك، وإلا فلا فَرْقَ بوجه.
(٢) أخرجه البخاري (١١٩٠) ومسلم (١٣٩٤) من حديثِ أبي هريرة، وصحَّحه ابن حبَّان (١٦٢٥) وفيه تمامُ تخريجه.

بستِّ مئة صلاة»[1]، وقولهُ تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٦١]، يقتضي ما تقدَّم من التقريرِ أن يكونَ هذا كلُّه مشروطاً بالتقوى، وقولهُ عليه السلام: «صلاةُ الجماعةِ تفضلُ صلاةَ الفَذِّ بخمسٍ أو بسبعٍ وعشرينَ صلاة»[2]، فتأمَّلْ ذلك، فإنّ هذه الظواهرَ كُلَّها تقتضي المثوباتِ مُطلقاً، وما تقدَّم من التقريرِ يقتضي أنها لا تحصلُ إلا بالتقوى[3]، فيتعيَّنُ ردُّ أَحدِ

---

(١) لم أهتدِ إلى هذه الرواية، والمشهورُ في ذلك حديثُ أبي الدرداء يرفعُه إلى رسولِ الله ﷺ قال: «الصلاةُ في المسجدِ الحرامِ بمئة ألفِ صلاة، والصلاةُ في مسجدي بألفِ صلاة، والصلاة في بيت المقدس بخَمْسِ مئة صلاة» ذكره المنذري في «الترغيب والترهيب» ٢/ ١٩٤ (١٨٠٣) وعزاه للطبراني في «الكبير»، وابن خزيمة في «صحيحه».

(٢) قال الغماري في «تخريج أحاديثِ البداية» ٣/ ١٦٥: الحديثُ رواه عن النبيِّ ﷺ جماعةٌ من الصحابة بلفظ: «خمسٍ وعشرين» إلَّا عبد الله بن عمر، فإنه رواه بلفظِ: «سبع وعشرين» في قولِ الجمهورِ من الحفاظِ أصحاب نافع، وخالفَ بعضُهم فقال: «بخمسٍ وعشرين» على موافقة باقي الصحابة، وذلك وَهمٌ، وإلّا أبا هُرَيْرة، فإنَّ بعضَ الرواةِ قال فيه: «بسبعٍ وعشرين» على موافقة حديثِ ابن عمر، وهو وهمٌ أيضاً.
فحديث ابن عمر أخرجه مالك ١/ ١٢٥، ومن طريقه أحمد في «المسند» ٩/ ٢٣٨، والبخاري (٦٤٥)، ومسلم (٦٥٠) وغيرهم.
وحديثُ أَبي هريرة، رواه مالك ١/ ١٢٥، وأحمد ١٦/ ١٢٠، والبخاري (٦٤٨)، ومسلم (٦٤٩) وغيرهم. وانظر تمام تخريجه وتنقيده في التعليق على «المسند».
وقولُ القرافيِّ: «وعلى هذه المدارك. . . إلى قوله ﷺ: وسَبْع وعشرين درجةً» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ ذلك مشروطٌ بالتقوى مُسَلَّم، لكن بمعنى الموافاةِ على الإيمان لا بمعنى مُجانَبةِ العصيان.

(٣) قولهُ: «فتأمَّلْ ذلك. . . إلى قوله: إلَّا بالتقوى» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا يُقاومُ ما تقدَّم من التقريرِ تلك الظواهرَ على تسليمِ أنها لم تبلغ القَطْعَ، على أنَّ الصحيحَ أنها قد بلغَتْه، فإنّ الظواهرَ إذا تظاهرَتْ وتكاثرَتْ ولم يعارضْها سِوَاها، حصل القطعُ بمعناها، وهذه الظواهرُ قد تظاهرَتْ وتكاثرَتْ ولم يعارِضْها سواها، فإنّ ما ذكره معارِضاً ليس بمعارضٍ لاستواءِ احتمالاتهِ على ما سبق بيانه.

الظاهرَين إلى الآخرَ، وأن يُجْمَعَ بينهما على الوجهِ الأسَدِّ[1]، وقد بيَّنْتُ لك وَجْهَ التعارُض ووَجْه الجَمْع، فتأمَّلْ ذلك، فهو موضعٌ صَعْبٌ مُشْكِل[2]، والذي رأيتُ عليه جماعةً من المحقِّقين هو ما ذكرتُه لك فتأمَّله[3].

* * *

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ سُلِّمَ عَدَمُ القَطْعِ، فليس الوَجْهُ الأسَدُّ ما ذكره واختاره، وإن لم يُسلَّمْ، فلا وَجْهَ لقوله: الأسدُّ.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن ما قاله لكنَّه ليس بصحيح. وتأمَّلْتُه كما أمَرَ ولم أجِدْ ما وجَدَ من الصعوبةِ والإشكال، ولله الحمدُ ذي المِنَّةِ والإفضال.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لعلَّهم مُحَقِّقون في غيرِ هذه المسألة، أمَّا في هذه فلا. وما قاله في الفَرْقِ السادس والستين صحيح.

الفرقُ السادسُ والستون

بين قاعدةِ ما تعيَّن وقتُه، فيُوصَفُ فيه بالأداءِ وبَعْدَه بالقضاء وبين قاعـدةِ ما تعيَّنَ وقتُـه، ولا يوصَـفُ فيـه بالأداءِ ولا بعـدَه بالقضاء، والتَّعيينُ فـي القِسْمَيْن شَرْعـيّ

اعلم أنَّ هذا الموضعَ، وهذا الفرقَ لم أَرَهُ لأحدٍ من العلماءِ فيما رأيتُه، ولم يقَعِ التصريحُ به فيما وجدتُه ولا التعريضُ، بل التصريحُ في حَدِّ الأداءِ والقضاءِ بضدِّه في كتب الأصول والفروع، فيقولون في حَدِّ الأداء: هو إيقاعُ الواجبِ في وَقْته المحدودِ له شرعاً، وفي حَدِّ القضاء: هو إيقاعُ الواجبِ خارجَ وقتهِ المحدود له شرعاً[1]، وهذانِ التفسيرانِ باطلانِ بسببِ أنَّ الواجباتِ الفوريةَ كَردِّ الغُصوب والودائعِ إذا طلبت، والأَمْرِ بالمعروفِ والنَّهْيِ عن المنكر، وأقضيةِ الحُكَّام إذا نهضَت الحِجاجُ، كلُّ ذلك واجبٌ على الفورِ، ومع ذلك لا يقال لها: إنها أداءٌ إذا وقعَتْ في وقتِها المحدودِ لها شرعاً، ولا قضاءٌ إذا وقعَتْ بعده، فإنَّ الشَّرْعَ حَدَّ لها زماناً، وهو زمانُ الوقوع، فأَوَّلُه أَوَّلُ زمانِ التكليفِ، وآخِرُه الفراغُ منها بحَسْبِها في طولِها وقِصَرِها، فزمانُها محدودٌ شَرْعاً مع انتفاءِ الأَداءِ والقضاءِ عنها في الوقت وبعدَه، وكذلك إنقاذُ الغريقِ حَدَّد له الشرعُ الزمانَ، فأَوَّلُه ما يلي زمنَ السُّقوط، وآخرُه الفراغُ من علاجهِ بحَسْبِ حاله، ولا يُوْصَفُ بأنّه أداءٌ في الوقت، ولا قضاءٌ بعدَه مع التحديدِ الشرعي.

---

(١) للوقوفِ على منازع الأصوليين في هذه القضية، انظر «البحر المحيط في أُصول الفقه» ١/ ٢٦٦ للزركشي.

ومن ذلك: الحجُّ إذا قُلْنا: إنّه على الفَوْرِ[١]، فإنَّ الشارعَ حَدَّد له هذه السَّنةَ، ولا يُوْصَفُ بأنه قضاءٌ بعد هذه السنةِ إذا أُخِّرَتْ هذه الحَجَّةُ، ولا يلزَمُ معها هَدْيُ القَضاء، وكذلك إذا قلنا: الأَمْرُ للفور، فإن القاضي
أ/١٢٠ أبا بكرٍ/ رَحِمَه الله قال: لا بدَّ من زمانٍ للسماع، وزمانٍ للتأمُّل وتعرُّفِ معنى الخطاب[٢]، وفي الزمنِ الثالثِ يكون الفعلُ زمانياً، وبالتأخيرِ عنه يُوصَفُ المُكلَّفُ بالمخالفة، فقد حدَّدَ الشرعُ الزمانَ حينئذٍ؛ أَوَّله الزمنُ الثالث من زمنِ السماع، وآخِره الفراغُ من الفِعل بحَسْبِه.

وهذه النقوضُ كُلُّها تُبْطِلُ حَدَّ الأداءِ، فإنَّ حَدَّه يتناولُها، وليست أداءً، فيكونُ غيرَ مانعٍ، وإيقاعُها بعد وقتِها يتناولُه حدُّ القضاء، وليست قضاءً، فيكون غيرَ جامع، فحينئذٍ تتعيَّنُ العنايةُ بتحريرِ الفرقِ، وتحريرِ هذه الضوابطِ والحدودِ حتى يتَّضحَ الحقُّ في ذلك، وهو أن نقول: الأداءُ هو إيقاعُ الواجبِ في وقتِهِ المحدودِ له شَرْعاً لمصلحةٍ اشتملَ عليها الوقتُ بالأمرِ الأول، والقضاءُ: إيقاعُ الواجبِ خارجَ وَقْتِه المحدودِ له شَرْعاً لأجلِ مصلحةٍ فيه بالأمرِ الثاني فقولهُ: «في وقتِهِ»، احترازٌ من القضاءِ، وقولُنا: «المحدودُ له»، احترازٌ من المُغَيَّا بجميعِ العُمر، وقولُنا: «شَرْعاً»، احترازٌ مما يحدُّه أَهلُ العُرْفِ، وقولُنا: «لمصلحةٍ اشتَمل عليها الوقتُ»، احترازٌ من تلك النقوضِ كلِّها. وتحريرُه: أنَّا نعتقدُ أَنَّ الله تعالى إنّما عَيَّنَ شَهْرَ رمضانَ لمصلحةٍ اشتملَ عليها دون غيرِه طَرْداً لقاعدةِ الشرعِ في رِعاية المصالحِ على سبيلِ التفضُّل[٣]، فإنا إذا لاحظنا

---

(١) انظر «بداية المجتهد» ٥/ ٢٧٥ حيث ذكر أنَّ القَوْلَ بأن فريضةَ الحجِّ على الفَوْرِ هو قولُ البغداديين من المالكية، وأنَّ المتأخرين من أصحابه قالوا بالتراخي.

(٢) انظر «التقريب والإرشاد» ٢/ ٢١٨ للباقلاني.

(٣) قد فسَّر النجمُ الطوفي الحنبليُّ هذه المسألةَ فقال: إنَّ رعاية المصالح تفضُّلٌ من الله عز وجلَّ على خَلْقهِ عند أهل السنة، واجبةٌ عليه عند المعتزلة. =

الشرائعَ وجدناها مصالحَ في الأَغلبِ، أَدركْنا ذلك وخَفِيَ علينا في الأقلِّ، فقلنا: ذلك الأقلُّ من جنسِ ذلك الأكثرِ، كما لو جرَتْ عادةُ مَلِكٍ بأنْ لا يخلعَ الأَخْضَرَ إلا على الفقهاء، فإذا رأينا مَنْ خُلِعَ عليه الأخضرُ، ولا نعلمُ حاله قلنا: هو فقيهٌ طَرْداً لقاعدة ذلك المَلِك، وكذلك نعتقدُ فيما لم نطَّلعْ فيه على مفسدةٍ ولا مصلحةٍ أَنَّه مصلحةٌ إنْ كان في جانبِ الأوامر، أَو فيه مَفْسدةٌ إنْ كان في جانبِ النواهي طرداً لقاعدةِ الشرعِ في رعايةِ المصالحِ والمفاسدِ على سبيلِ التفضُّل لا على سبيلِ الوجوبِ العقليِّ كما تقوله المعتزلة(١)، وكذا نقول في أوقاتِ الصلوات: إنّها مشتملةٌ على مصالحَ لا نعلمُها، وكذلك كلُّ تَعَبُّديّ معناه أنَّ فيه مصلحةً لا نعلمُها، فحينئذٍ تتعيَّنُ أوقاتُ العباداتِ لمصالحَ فيها، وتعيينُ الفَوْرِيات ليس كذلك، بل تبعٌ للمأمورات وطرَيانِ الأسباب، فالغريقُ لو تأخَّر سقوطُه في البحرِ تأخَّر الزمان، أو تعجَّلَ تعجَّلَ الزمان، فتأمَّلْ ذلك، وكذلك الحجُّ تابعٌ للاستطاعة، فلو تأَخَّرتْ تأخَّرت/ السَّنَةُ، أو تقدَّمَت ١٢٠/ب
تقدَّمت السنة، فصار تعيينُ الوقت تابعاً للاستطاعة لا لمصلحةٍ فيه.

= حُجَّةُ الأولين: أَنَّ الله عزَّ وجلَّ مُتَصرِّفٌ في خَلْقهِ بالمُلْكِ، ولا يجبُ عليه شيء، لأنَّ الإيجابَ يستدعي موجباً أعلى، ولا أعلى من الله عزَّ وجلَّ يوجبُ عليه.

حُجَّة الآخَرين: أنَّ الله عزَّ وجلَّ كلَّف خَلْقَه العبادة، فوجب أن يُراعيَ مصالحهم، إزالةً لِعللهم في التكليف، وإلّا لكان ذلك تكليفاً لما لا يُطاقُ أو شبيهاً به، وأُجيب عنه بأنَّ هذا مبنيٌّ على تحسين العقل وتَقْبيحهِ، وهو باطلٌ عند الجمهور.

والحقُّ أنَّ رعايةَ المصالح واجبةٌ من الله عزَّ وجلَّ حيث التزمَ التفضُّلَ بها، لا واجبةٌ عليه، كما في آيةِ ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١٧] فإنَّ قبولها واجبٌ منه لا عليه، وكذلك الرحمة في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤] ونحو ذلك: انظر «رسالة في رعاية المصلحة»: ٢٨-٢٩.

(١) انظر «شرح الأصول الخمسة»: ٧٧٩ للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

وكذلك نقول: إنَّ الفَوْرَ تعيُّنُ[1] الوقت إذا قُلْنا: الأَمرُ على الفورِ تابعٌ لورودِ الصيغة، فإنْ تقدَّمَتْ تقدَّم الوقت، أو تأخَّرَتْ تأخَّر الوقت، وكذلك أقضيةُ الحُكَّام؛ الوقتُ تابعٌ لنهوضِ الحِجاج، فتتَعيَّن حينئذٍ، وكذلك رَدُّ المغصوبِ وبقيةُ النُّقوضِ قد اتَّضح لك التخريجُ في ذلك، وظهر الفرقُ بينها وبين أوقاتِ العبادات، فإنّها متعيِّنةٌ لمصالحَ فيها، ولولاها لما تعيَّنَ بعد الزوالِ دونَ ما قبله، ولا رمضانُ دونَ بقيةِ شهورِ السنة.

إذا اتَّضح لك الفرقُ فقولنا في الفرق: «لمصلحةٍ اشتمل عليها الوقت» احترازٌ من تعيينِ الوقتِ لمصلحةِ المأمور، والتبعيةِ لطريانِ الأسباب، واتَّجه أَيضاً حدُّ القضاء بذلك لمَّا قلنا: إنّه إيقاعُ الواجبِ خارجَ وقتهِ المحدودِ له شرعاً لمصلحةٍ اشتملَ عليها الوقت، فلا يكونُ الفعلُ موصوفاً بالقضاءِ إلا إذا وقع خارجَ وقتهِ المحدودِ لمصلحةٍ فيه.

وقولنا في القضاء: «بالأمرِ الثاني» احترازٌ من نقضٍ، وهو أنَّ الله تعالى جعل لقضاءِ رمضانَ جُملةَ السنةِ كُلِّها التي تلي شهرَ الأداء، فهو واجبٌ وقع في وقتهِ المحدود له شرعاً، وليس أداءً، فخرجَ بقولنا: «بالأمرِ الأول»، أنَّ القضاء وجبَ بأمرٍ جديدٍ، ودخل في حَدِّ القضاء، ولم يخرُجْ منه بقولنا: «بالأمرِ الثاني»، وسببُ اندراجهِ في حَدِّ الأداء أَنَّ الله تعالى عَيَّنَ السَّنَةَ لمصلحةٍ تختصُّ بها لا نعلمُها، فالسَّنَةُ كأوقاتِ الصلوات ليست تابعةً لغيرِها بخلافِ سَنَةِ الحجِّ تابعةٌ للاستطاعة.

فإنْ قلتَ: وسَنَةُ القضاءِ أَيضاً تابعةٌ لتركِ الصوم.

قلتُ: مُسَلَّمٌ، لكنَّ هذا وقتٌ حُدِّدَ طَرفاه، وجُعِلَ الفِعْلُ واجباً موسَّعاً بخلافِ الحج، ولمَّا رُتِّبَ رمضانُ من بين سائرِ الشهورِ للأداءِ

---

(١) في الأصل: وتعيَّن.

رُتِّبَ ما بعدَه للقضاءِ إلى شعبانَ في أصلِ الشريعة مُعَيَّناً في حقِّ كلِّ مكلَّفٍ بخلافِ الحج لم يُعَيَّنْ له إلَّا ما كان عَقيبَ الاستطاعة، وهي تختلفُ باختلافِ الناس، وسَنَةُ القضاءِ تختلفْ باختلافِ الناس، فهذا هو الفَرق.

فإنْ قُلتَ: ما ذكرتَه لا يتمُّ لاتِّفاقِ الناسِ على أنَّ الحجَّ يُوصفُ بالقضاءِ مع خروجهِ عمَّا ذكرتَه من التحديد، فيقولون في الحجِّ بعد الحجَّةِ الفاسدةِ قضاء، ويقولون: إنَّ النوافلَ تُقضى، وليس لها وقتٌ محدودٌ بالتفسيرِ الذي/ ذكرتَه، فعند الشافعيِّ يُقْضىٰ ما له سببٌ، وعند ١٢١/أ
مالكٍ وأبي حنيفةَ ما شَرَعَ فيه من الطاعاتِ وأَبْطَله على تفصيلٍ عند الإمامَيْن مذكورٍ في كُتبِ الفروعِ للفريقين(١)، فقد اتفقوا على القضاءِ في النوافل، ويقولون: المأمومُ فيما فاته هل يكون قاضياً أم بانياً؟ خلافٌ بين العلماء في تعيينِ القضاءِ لا في أنَّه يُسَمَّى قضاءً لو وقع، فاتفق الكُلُّ على أنَّه لو فعل ما فاته من المغربِ جَهْراً، لكان قضاءً اتِّفاقاً، إنَّما الخلافُ: هل حُكْمُ اللهِ تعالى ذلك أم لا؟ قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]، مع أنَّ صلاةَ المأموم، وقضاءَ صلاةِ الجُمُعةِ في الوقت، فبطل بهذه الأنواع حَدُّ الأداء وحَدُّ القضاء.

قلت: القضاءُ في اصطلاحِ حَمَلةِ الشريعةِ لفظٌ مُشْتَرِكٌ يُطْلَقُ على ثلاثةِ مَعانٍ:

أحدُها: إيقاعُ الواجبِ خارجَ وقتهِ على ما تقدَّم تحديدُه.

وثانيها: إيقاعُ الواجبِ بعد تعينهِ بالشروع، ومنه حَجَّةُ القضاءِ، ومنه قضاءُ النوافلِ إذا شَرَعَ فيها، وهذا مُغايرٌ للقسمِ الأول، لأنّ مفهومَ قولِنا: خارجَ وقتهِ، مخالفٌ لقولنا: بعد تعيُّنه بالشروع، فإنَّ بَعْدِيَّةَ الوقتِ غيرُ بَعْدِيَّةِ الشروع.

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ١/ ٣٣٤ للإمام علي القاريِّ.

ثالثُها: ما وقعَ على خلافِ وَضْعهِ في الشريعة مع قطعِ النظرِ عن الوقتِ والتعيُّنِ[(١)] بالشروع، ومنه قضاءُ المأمومِ، لأنَّ الركعتين الأَخيرتَيْن من العشاءِ إذا صُلِّيتا جَهراً فهذا خلافُ الوضعِ الشرعي، فإنَّ وضعَ الشريعة تَقدُّمُ الجَهْرِ على السرِّ، فتأخيرُه خلافُ الوضعِ، فهذه ثلاثةُ معانٍ في الاصطلاح، ويَلْحَقُ بها قسمٌ رابعٌ عند الشافعيِّ ومَنْ قال بقوله: أنَّ السُّنَنَ تُقْضى لتقدُّمِ أَسبابِها لا للشروع فيها، فيكون مُفَسَّراً عنده أيضاً بإيقاعِ الفعلِ بعد تقدُّمِ سببه، فهذه أربعةٌ اصطلاحية.

وأمَّا قولهُ تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ﴾ [الجمعة: ١٠]، فذلك وَضْعٌ لُغَويٌّ لا اصطلاحي، فيقال: قُضِيَ إذا فُعِلَ كيف كان، فقُضِيَ بمعنى فُعِلَ[(٢)]، وهذا غيرُ ما نحن فيه، وحينئذٍ يصيرُ لفظُ القضاءِ يُطلقُ باعتبارِ اللغةِ والاصطلاحِ على خمسةِ معانٍ، أربعةٌ منها اصطلاحيةٌ، وواحدٌ لُغَويٌّ، واللفظُ إذا كان مُشْتَرَكاً بين معانٍ مختلفة وحدَّدْنا بعضَ تلك المعاني لا يَرِدُ علينا غيرُه من تلك المعاني نَقْضاً ولا سؤالاً، كما إذا حَدَّدْنا العينَ بمعنى الحَدَقَةِ بأنَّها عُضْوٌ يتأتَّى به الإبصار، فيقولُ السائل:
١٢١/ب يَنتقضُ عليك بعينِ الماء/ أو بالذهبِ وغيرِ ذلك ممَّا يُسَمَّى عيناً، فلا يُسْمَعُ هذا السؤال، فإنَّ الحقائقَ المختلفةَ يجبُ أنْ تكون حُدودُها مختلفة، فحينئذٍ لا يَرِدُ علينا حقيقةٌ من تلك الحقائقِ الأربعِ على تحديدِنا القضاءَ بالمُوْقَعِ خارجَ الوقت، لأنها معانٍ مختلفةٌ، فاندفعت الأسئلةُ التي وردَتْ من هذا الباب، واستقام حَدُّ القضاءِ وحَدُّ الأداءِ، وظهر حينئذٍ الفرقُ بين قاعدةِ ما تعيَّن وقتهُ، فيُوْصفُ بالأداءِ والقضاء، وبين قاعدةِ ما لا يتعيَّنُ وقتُه، فلا يُوْصفُ لا بالأداءِ ولا بالقضاء.

---

(١) في المطبوع: والتعيين.

(٢) انظر «تفسير ابن كثير» ٨/ ١٢٢.

فائدة: العباداتُ ثلاثةُ أَقسام: منها ما يُوْصفُ بالأداءِ والقضاءِ كالصلواتِ الخَمْسِ ورمضانَ، ومنها ما لا يُوْصفُ بهما كالنوافلِ إلَّا بذلك التفسيرِ الآخَر الذي تقدَّم تحريرُه، ومنها ما يُوْصَفُ بالأداءِ فقط كالجُمُعةِ.

فائدة: اتَّضح بما تحرَّر أنَّ المُكَلَّفَ إذا غَلَبَ على ظَنِّه أنَّه لا يعيشُ إلى آخرِ الوقت، ثم عاشَ أَنَّ الفعلَ يكون منه أداءً، لأنَّ تعيينَ الوقتِ لم تكُن المصلحةُ فيه، بل تَبَعٌ للظنِّ الكاذب، وقيل: هو قضاءٌ قولان للقاضي والغزاليِّ رحمهما الله(١).

* * *

(١) هذا نقلٌ يحتاجُ إلى تحرير. ونصُّ عبارة الغزالي في «المستصفى» ١/ ٩٥: لو غلبَ على ظنِّه في الواجبِ الموسَّعِ أنه يُخْتَرَمُ قبل الفِعْلِ، فلو أَخَّر عصى بالتأخيرِ، فلو أخَّر وعاش، قال القاضي رحمه الله ـ يعني الباقلاني ـ: ما يفعلهُ هذا قضاء، لأنَّه تقدَّر وَقْتُه بسبب غَلَبَةِ الظنِّ، وهذا غيرُ مرضيٍّ عندنا، فإنَّه لما انكشف خلافُ ما ظنَّ زال حُكْمُه، وصار كما لو علِمَ أنه يعيش، فينبغي أن ينويَ الأَداء، أعني المريض. انتهى كلام الغزالي، ففي نَقْلِ القرافيّ ما فيه؟!

الفرقُ السابعُ والستون

بين قاعدةِ الأداءِ الذي يثبتُ معه الإثم

وبين قاعدةِ الأداءِ الذي لا يثبتُ معه الإثم

اعلم أنَّ هذا الفرقَ قد أشكَلَ على جماعةٍ من الفقهاء، واستشكلوا كيف تكونُ العبادةُ أداءً وفاعِلُها آثِم، وسرُّ الفرقِ في ذلك: أَنَّ الله سبحانه وتعالى جعل أربابَ الأعذارِ يُدْركون الظُّهْرَ والعصرَ عند غروبِ الشمس بإدراكِ وقتٍ يَسَعُ خَمْسَ ركعاتٍ بعد الطهارة، واتفق الناسُ على أنَّ ما خرجَ وقتهُ قبلَ زوالِ العُذْرِ لا يلزَمُ أربابَ الأعذار، فدلَّ لزومُ الصلاتَيْن لهم عند غروبِ الشمسِ على بقاءِ وقتِهما، ولما كان الأداءُ ـ كما تقدَّم ـ إيقاعَ الواجبِ في وقتهِ المحدودِ له شرعاً كما تقدَّم تحريرُه، لزِمَ أنْ يكونَ الظُّهْرُ والعصرُ أداءً في حَقِّ كلِّ أحدٍ إلى غروبِ الشمس، لأنَّا لمَّا حدَّدْنا الأداءَ لم نَحُدَّه بالنسبةِ إلى الفاعِلين، وإنَّما حدَّدْناه بالنسبةِ إلى العبادةِ خاصَّةً مع قَطْعِ النظرِ عن الفاعلِ من هو، هل هو ربُّ[1] عُذْرٍ أم لا؟ ولم يتعرَّضْ أحَدٌ في حَدِّ الأداءِ والقضاءِ لأحوالِ المُكَلَّفِ في حَدَّيْهما، بل للعبادةِ فقط، فصار الأداءُ والقضاءُ تابعاً لكَوْنِ العبادةِ في وَقْتِها أم لا فكان الظُّهْرُ أداءً إلى غروبِ الشمس بناءً على صِدْقِ حَدِّ الأداء عليه، ولمَّا
١٢٢/أ كان الشرعُ قد منعَ المُكَلَّفَ/ الذي لا عُذْرَ له من تأخيرِ العباداتِ إلى آخِرِ الوقتِ مطلقاً، بل عليه أن يُوقعَ في أَحدِ قِسْمَي الوقتِ، وهو مِن أَولِ الزوالِ إلى آخرِ القامَة، ويبقى من آخرِ القامةِ إلى غروبِ الشمس هو من

---

(١) في المطبوع: ذو.

الوقتِ باعتبار حَدِّ الأداء، وغيرُ المعذورِ ممنوعٌ منه، فإذا أَخَّر الفعلَ إليه وأوقعه فيه، كان مؤدِّياً آثِماً؛ أما أداؤه فلصِدْقِ حدِّ الأداء، وأما إثمُه فلتأخيرِه عن الحدِّ الذي حُدِّدَ له من الوقت، ولصاحبِ الشرع أنْ يُحَدِّدَ للعبادة وقتاً، ويجعلَ نصفَه الأولَ لطائفةٍ، ونصفَه الآخِرَ لطائفةٍ أخرى، فتأثَمُ الأُولى بتعدِّيها لغير وقتها(١)، ألا تَرى أنَّ للقامةِ وقتَ أداءٍ بلا خلافٍ لصلاةِ الظُّهْرِ من حيث الجملة، ومع ذلك لو غلبَ على ظنِّ طائفةٍ أنَّها لا تعيشُ إلى آخرِ القامة، بل لنصفها، جعل صاحبُ الشرعِ نصفَ القامةِ وَقْتاً لهؤلاء خاصَّةً دون غيرهم، والنصفَ الآخَرَ من القامةِ ليس وقتاً لهم(٢) فكذلك هٰهنا؛ وقتُ الظهرِ إلى غروبِ الشمس، وحَجَرَ صاحبُ الشرعِ على المُختارين الوصولَ إليه وحدد لهم آخرَ القامة، فإذا تعدَّوا القامةَ كانوا مُؤدِّين آثِمين، فكذلك القولُ في المغربِ؛ أداءٌ إلى طلوعِ الفجرِ بسببِ أنَّ أربابَ الأعذارِ يُدْركون صلاتَي الليلِ إلى طلوعِ

---

(١) كلامُ القرافيِّ من أول الفرق إلى هنا: علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله صحيحٌ على تقديرِ أنَّ اصطلاحَ الفقهاءِ موافقٌ لتحديدهِ الأداء، وإلَّا فهو اصطلاحٌ اخترعه، وما قاله صحيحٌ أيضاً على تسليمِ اصطلاحهِ، ولا مشاحَّةَ في الاصطلاح.

(٢) قولهُ: «ألا ترى.. إلى قوله: ليس وَقْتاً لهم» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنّ صاحبَ الشرعِ جعل نصفَ القامةِ وقتاً لمن غلبَ على ظَنِّه أنه لا يعيشُ إلى نصفها باطلٌ لا شكَ فيه، وإنْ كان ذهبَ إلى ذلك طائفةٌ فهو مذهبٌ ذاهبٌ، ودَعْوى لا حُجَّةَ عليها البتَّة. ومَنْ غلب على ظنِّه ذلك، فلا يخلو أنْ يقعَ الأَمرُ كما ظنَّه أوْ لا، فإنْ وقع الأمرُ كما ظنَّه، فلا يخلو أنْ يكون قد أوقع الصلاةَ قبل موتهِ أوْ لا، فإنْ كان قد أوقعَها، فقد أوقعَ الواجبَ، وفاز بأجْرِه، وإنْ لم يكنْ أوقعَها، فلا مؤاخذةَ عليه، فإنه ماتَ في أثناءِ الوقتِ، فلا يُعَدُّ مُفَرِّطاً بوجهٍ، وإنْ لم يقع الأمرُ كما ظنَّه فلا يخلو أنْ يُوقعَ الصلاةَ في بقيةِ القامة، أوْ لا، فإنْ أوقعَها فقد فعل ما أُمِرَ به ولم تلحَقْه مؤاخذةٌ، ولم يُعَدَّ مُفَرِّطاً، وإن لم يُوْقعْها إلا بعد القامةِ فهو مُفَرِّطٌ آثِمٌ، والله أعلم.

الفجر، والإجماعُ مُنْعقدٌ على أنَّ ما خرجَ وقتُه لا يلزَمُ أربابَ الأعذار، ألا ترى أنَّهم يُدْرِكون المغربَ والعِشاءَ بإدراكِ أربعِ ركعاتٍ قبلَ الفجرِ، ولا يلزَمُ بذلك صلاةُ النهارِ المتقدِّمِ بسببِ أنَّ وقتَه خرجَ بغروبِ الشمس، فإذا أخَّرَ أَيضاً المكلَّفُ المُختارُ المغربَ أو العشاءَ إلى طلوعِ الفجر، كان مؤدِّياً آثِماً؛ أَما أداؤه فلوجودِ الأَداءِ في حقِّه، وأما إثمُه فلأنَّ الله تعالى خَصَّصه بقطعةٍ من الوقت، فتعدَّاها لنصيبِ غيره منه[1].

وإنما كان يلزَمُ الإشكالُ في الجَمْعِ بين الأداءِ والإثْمِ أَنْ لو كان حَدُّ الأداءِ إيقاعَ الواجبِ في وقتهِ الاختياريِّ، فكان حينئذٍ إيقاعُه في غيرِ الاختياريِّ قضاءً، لكنَّ حَدَّ الأداءِ إيقاعُ الواجبِ في وقتهِ مُطلقاً، والقضاءُ إيقاعُه خارجَ وقتهِ مُطلقاً، ولم نقُلْ: إنَّه خارجَ وقتهِ الاختياريِّ، وكتبُ أُصولِ الفقه مُجْمعةٌ على ذلك، ومصرِّحةٌ به، فظهر إمكانُ اجتماعِ الأداء والإثمِ في حَقِّ مَنْ حُجِرَ عليه في بَعْضَ الوقت، وعدمِ اجتماعِ الإثم مع الأَداء في حَقِّ مَنْ لم يُحْجَر عليه في شيءٍ من الوقت، كما يجتمعُ الأداءُ
١٢٢/ب والإثمُ فيمَنْ أخَّر/ إلى آخرِ القامة، وهو كان يعتقدُ أنَّه لا يتمكنُ من إيقاعِ الفعلِ آخرَ القامة، فقَدَّرَ وأَخَّر وصلَّى، فإنَّه مؤدٍّ آثِمٌ، ويجتمعُ في حَقِّه الأداءُ على الخلافِ، والإثمُ إجماعاً، وإنَّما وقع الخلافُ في اجتماعِهما آخرَ النهار، وعند طلوعِ الفجر؛ فمذهبُ ابنِ[2] القاسمِ عندنا

---

(١) قوله: «فكذلك هٰهُنا. . . إلى قوله: لنصيب غيرِه منه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذا الفصلِ صحيحٌ على تسليمِ اصطلاحه، وتصحيح حَدِّه، بخلافِ ما نظرَ به من مسألةِ الذي يظنُّ أنَّه لا يعيشُ إلى تمامِ الوقتِ، والفرقُ بين الأمرَيْن: أنَّ تحديدَ وقتِ الاختيارِ بالقامة ثابتٌ من الشرعِ متَّفقٌ عليه، وتحديدُ الوقتِ بالظنِّ المذكورِ غيرُ ثابتٍ من الشرع ولا متَّفقٍ عليه لا بدليلٍ ظنّيٍّ ولا قطعيّ بوَجْه.

(٢) في الأصل: أبي القاسم، وصوابُه ما هو مثبت.

اجتماعُهما، ومذهبُ غيرِه عدمُ اجتماعهما[1]، فعلى هذا يَجتمعُ الإثمُ والأَداءُ في حَقِّ فريقَيْنِ من الناس:

أحدُهما: المختارون الذين لا عُذْرَ لهم إذا أَخَّروا إلى غُروبِ الشمس، أو بعدَ القامةِ من حيثُ الجُملةُ، وأَخَّروا المغربَ والعشاءَ إلى بعد ثُلُثِ الليل، أو نِصْفِه على الخِلافِ في آخرِ وقتِ العشاء هل هو ثُلُثُ الليل، أو نِصْفُه؟ وهل تؤخَّرُ المغربُ إلى الشَّفَقِ أَمْ لا[2]؟

وثانيهما: الفريقُ الذي يَغلِبُ على ظنِّهم عدمُ المِكْنة في آخرِ الأوقاتِ الاختيارية، فيؤخِّرون إلى آخرِها، فإنَّهم آثِمون مع الأداءِ إذا فعلوا آخِر وقتِ الاختيارِ في القامةِ للظُّهْرِ مثلاً ونحوِه من الأوقات الاختيارية[3]، وتَحرَّرَ بهذا الفرقِ زوالُ ما استشكله الشافعيةُ علينا من الجَمْعِ بين الأداءِ والإثْم، فإنَّهم قائلون به في الفريقِ الثاني، فكذلك يلزَمُهم في الفريق

---

(١) قولهُ: «وإنَّما كان يلزمُ الإشكالُ. . . إلى قوله: ومذهبُ غيره عدمُ اجتماعهما» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنه كان يلزَمُ الإشكالُ لو كان حَدُّ الأداءِ إيقاعَ الواجبِ في وقتهِ الاختياريِّ صحيح، وما قاله مِن أنَّ كُتبَ الأصولِ مُجْمِعةٌ على ذلك ومُصَرِّحةٌ به، إنْ أراد أنها مُجْمعةٌ على إطلاقِ لفظِ أنَّ الإجزاءَ فعلُ الواجبِ في وقتهِ المحدودِ له هكذا، فذلك صحيح، وإنْ أراد أنَّ كُتُبَ الأُصولِ مُصرِّحةٌ بلفظِ الإطلاقِ بأنْ يكونَ اللفظُ مَثلاً لأداءِ فِعْلِ الواجبِ في وقتهِ المحدودِ مطلقاً، أو على الإطلاقِ، فلا أعرفُ أني وقفتُ لهم على ذلك. وما ذكره مِن أنَّ مَنْ كان لا يتمكَّنُ من إيقاعِ الفعلِ آخِرَ القامةِ فقَدَّر تَمَكُّنَه وصَلَّى، مُؤَدٍّ آثِمٌ إجماعاً، غيرُ صحيحٍ، وإنما هو رأيٌ لبعضِ الناسِ، وهو باطلٌ لا شكَّ في بُطْلانه.

(٢) قولهُ: «فعلى هذا. . . إلى قوله: إلى الشَّفَقِ أم لا؟» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في هذا الفرقِ صحيح بناءً على تسليم الاصطلاح المتقدِّم وتصحيحِ حَدِّه.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّ ذلك ليس بصحيح.

الأول[1]، ويتَّضِحُ مذهبُنا اتِّضاحاً جيداً، وأَنَّا لم نخالفْ قاعدةً، بل مشَيْنا على القواعد[2]، ويلزمُ الشافعيةَ إشكالٌ لا جوابَ لهم عنه، وهو أنْ يكونَ حَدُّهم الأداءَ والقضاءَ في كُتُبهم الأصوليةِ باطلاً، لأَنَّهم أطلقوا القولَ فيها، وليس مُطْلَقاً على ما زعموا، بل ينبغي أنْ يكونَ الأداءُ في كُتُبِهم إيقاعَ العبادةِ في وقتها الاختياري، والقضاءُ إيقاعُ العبادةِ خارجَ وقتِها الاختياري، لكنَّهم في كُتُبِ الأصولِ لم يَصْنعوا ذلك[3].

* * *

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: يلزَمُ ذلك كما ذكر لمن قال به من الشافعية، وذلك إذا قال: إنَّه أداء، أما إذا قال: إنه قضاءٌ، فلا يلزمه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيحٌ بناءً على ما قرَّر.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ولا صَنَعَهُ غيرُهم من المالكية وغيرهم فيما علمتُ وليس بنكيرٍ أن يُطْلَقَ القولُ والمرادُ التقييد، وغايتُه أن تقول: تجنُّبُ ذلك في الحدودِ أكيد.

الفرقُ الثامنُ والستون

بين قاعدةِ الواجبِ المُوسَّع

وبين قاعدةِ ما قيلَ به من وجوبِ الصومِ على الحُيَّضِ

قد اختلف العلماءُ في وجوبِ الصومِ على الحائضِ في زمنِ الحيض مع اتفاقِهم على عدمِ صحَّةِ الصومِ لو أوقعَتْهُ حينئذٍ، وعلى أنَّها آثِمَةٌ إذا فعلت، فقال القاضي عبد الوهَّابِ من المالكية ووافقه جماعة[1] : إنَّ الحيضَ يمنَعُ من صحَّةِ الصومِ دون وجوبه، ويمنعُ من صحةِ الصلاةِ ووجوبِها[2].

---

(١) انظر «المعونة» ١/ ١٨٣ للقاضي عبد الوهاب، واحتجَّ له بحديثِ عائشة رضي الله عنها: «كنَّا نؤمَرُ بقضاءِ الصوم ولا نؤمَرُ بقضاءِ الصلاة» أخرجه مسلم (٣٣٥) (٦٩) وغيره. وفرَّق القاضي بينهما بلحوق المشقَّةِ في قضاءِ الصلاةِ لتكرارِها، وكَوْنِ ذلك مؤدّياً إلى فواتِ ما يجبُ في المستأنفِ إلَّا بالمُداومةِ إلى أن يفرُغَ من الماضي، والصومُ بخلافهِ لأنه غيرُ متكرّر ولا يؤدي إلى ضيقٍ أو حرج.

(٢) علَّق ابن الشاط على ما سبق من الكلام بقوله: ليس مرادُ مَنْ قال بوجوبِ الصومِ على الحائضِ أنَّها مُكَلَّفةٌ بإيقاع الصومِ في حالِ الحيضِ؛ كيف وقد اتفقوا على عدمِ صحَّتهِ إن أوقعَتْه، وعلى أنها آثِمةٌ بذلك؟ ولكن مرادُهم أنها مكلفةٌ بالتعويضِ من أيامِ الحيضِ التي هي من رمضان، ولا يصحُّ أنْ يقال: إنَّ تكليفَها بذلك لم يقَعْ في أيامِ الحيض، بل في أيامِ التعويض، لأنه ليس بلازمٍ أنْ يكونَ زمنُ التكليفِ غيرَ زمنِ إيقاع الفعلِ المُكَلَّفِ به، ولو لزِمَ ذلك للزِمَ أنْ لا يكونَ أحدٌ مكلَّفاً بجملةِ عبادةٍ مُتَرتِّبةِ الأجزاء، بل بكلِّ جزءٍ في زمنِه، وذلك معلومُ البُطْلانِ قطعاً. وقد تقدَّم له تقريرُ أنَّ زمنَ التكليفِ يكونُ غيرَ زمنِ إيقاعِ الفعلِ المكلَّفِ به في الفرقِ الحادي والأربعين، ومن لزومِ تقدُّمِ زمنِ التكليفِ على زمنِ إيقاعِ الفعلِ في العباداتِ ذواتِ الأجزاءِ المترتِّبةِ ظهرَتْ صحَّة قولِ مَنْ يقول بترتُّبِ العباداتِ في الذِّمَمِ كالدُّيون، وظهَر بُطلانُ قولِ مَنْ يقول بعَدمِ ترتُّبِها في الذِّمَمِ بخلافِ الديون.

وقالت الحنفيةُ[1]: يجبُ عليها الصومُ وجوباً موسَّعاً؛ يشيرون بهذه التوسعةِ إلى عدمِ تحتُّمِ الصومِ في زمنِ الحيضِ حتى لا يجتمعَ عليها
١٢٣/أ الوجوبُ والإثمُ في الفعل، فإنَّ الواجبَ لا يُمْنَعُ، وهذه/ تُمْنَعُ، فلا يُتَصَوَّرُ الوجوب في حَقِّها[2]، واحتجَّ الحنفيةُ ومَنْ قال بقولهم بوجوبِ الصوم عليها بوجوه:

أحدُها: قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وهي شَهِدت الشهرَ، فيلزَمُها الصومُ لعموم النصِّ.

وثانيها: أنها تنوي رمضانَ، ولولا تقدُّمُ الوجوبِ لما كان لهذا الصوم برمضانَ تعلُّق.

وثالثُها: أنَّ القضاءَ يُقَدَّرُ بقَدْرِ الأَداءِ الفائت، فأَشْبه قِيَمَ المُتْلَفاتِ القائمةِ مَقامَ الأعيان المُتْلَفة، فكذلك هذا القضاءُ يقومُ مَقامَ الواجبِ الذي فات، فلو لم يجبْ شيءٌ مُتقدِّمٌ لم يكُنْ شيءٌ يقومُ هذا القضاءُ مَقامَه.

والجوابُ عن الأول: أنَّ عُمومَ النصِّ يجبُ تخصيصُه بالدليلِ الضروريِّ، فإنَّ حقيقةَ الواجبِ ما لا يُمْنَعُ من فِعْلِه، وهذه ممنوعةٌ من الفِعل، [ولما كانت ممنوعةً من ذلك][3]، دلَّ ذلك على عَدَمِ الوجوبِ

---

(١) انظر «المبسوط» ٢/ ١٤ للسرخسي، ويُلْحَظُ هنا أنَّ القاضي عبد الوهَّاب قد وافق الحنفية في وجوبِ الصوم على الحائض، نقله القرافي في «الذخيرة» ١/ ٣٧٥ عن «التلقين»: ٢٢ للقاضي، وأورد عليه اعتراضاتٍ قويةً من المازريّ وغيره من مُحقِّقي المالكية وانظر «البحر المحيط» ١/ ٢٦٨ للزركشي.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على قَوْلِ الحنفية بقوله: إنْ سَلَّمَ الحنفيةُ مَنْعَها من الصوم، فكيف يقولون بوجوبه عليها وذلك متناقضٌ؟ إلا أنْ يَعْنَوا بذلك أنَّ التعويضَ من أيامِ رمضان موسَّعُ الوقتِ، فذلك صحيحٌ، أما أنْ يَعْنَوا بذلك التوسِعةَ في إيقاعِ الصومِ في أيامِ الحيضِ أو غيرِها، فذلك لا يصحُّ بوَجْه.

(٣) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

عليها بالضَّرورة، وكيف يُمْكِنُ أنْ يقال: إنَّ صاحبَ الشرعِ أوجبَ على مُكلَّفٍ شيئاً، ويعاقِبُه إنْ لم يفعَلْه ومع ذلك فهو يُعاقبُه إذا فعل، أو لم يفعل؟ وهذا لم يُعْهَدْ في الشريعةِ أَصْلاً، ونحن، وإنْ جَوَّزْناه على الله من بابِ تكليفِ ما لا يُطاق، فنحن نقطعُ بأنَّ الشريعةَ لم ترِدْ بهذا الجائزِ، بل بالرحمةِ، وتَرْكِ المشاقِّ، والتيسيرِ، والإحسانِ، ولذلك قال عليه السلام: «بُعِثْتُ بالحنيفيةِ السَّمْحَة»[1]، وإذا كان مثلُ هذا معلومَ النَّفْي بالضرورةِ من الشريعةِ المُحمَّدية، كان ذلك من أعظمِ أدِلَّةِ التخصيص، فَيُخَصَّصُ به عُمومُ الآيةِ بالضَّرورة، فلا يستقيمُ التمسُّكُ بها[2].

وعن الثاني: أنَّها إنما تنوي رمضانَ بسببِ أنَّ هذا الصومَ ليس تطوُّعاً ولا واجباً ابتداءً، ولا بسببِ حَدَثَ الآن، ولا نَذْراً، ولا كَفَّارةً، بل هو نوعٌ آخَرُ من الصومِ غيرُ الأنواع المعهودةِ[3] في الشريعة، فيَحتاجُ إلى نِيَّةٍ تُميِّزُه عن بقيةِ الأنواعِ، لأنَّ النيةَ إنَّما شُرِعَت لتمييزِ العباداتِ عن العادات، ولتمييزِ مراتبِ العبادات[4]، وسببُ هذا الصومِ هو التركُ في رمضان،

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) وقولهُ: «واحتج الحنفية... إلى قوله: التمسُّك بها» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أرادَ بقوله: إنَّ حقيقةَ الواجبِ ما لا يُمْنَعُ من فِعلِهِ البتَّة، وإنْ مُنِعَ على وجهٍ ما، فذلك مُسَلَّمٌ، ولا يتناولُ محلَّ النزاعِ، فإنها لم تُمْنَعْ منه البتَّةَ، بل في أيامِ الحيضِ فقط، وإنْ أرادَ ما لا يُمْنَع بوجهٍ من الوجوهِ، فذلك ممنوع.

(٣) قوله: «وعن الثاني... إلى قوله: الأنواع المعهودة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أرادَ بالأنواعِ المعهودةِ الأنواعَ التي سَمَّاها، فذلك أمرٌ لا يجهلُه أحد، ولا فائدةَ في ذلك، وإنْ أراد أنه نوعٌ من الصومِ غيرُ معهودٍ في الشرع، فذلك باطلٌ، فإنه صومٌ معهودٌ في الشرعِ كسائرِ أنواعِه.

(٤) قولهُ: «فيحتاج إلى نِيّةٍ... إلى قوله: مراتب العبادات» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لم تُشْرَع النياتُ لذلك، ولكنْ شُرِعَتْ للتَّقرُّبِ بالعباداتِ لمن أُمِرَ =

فأُضيفَ لسببهِ ليتميَّزَ عن غيرِه، لا لأنَّ الوجوبَ تقدَّم(١)، بل جعلَ صاحبُ الشرعِ رؤيةَ هلالِ رمضانَ سَبباً لوجوبِ الصومِ على المُخْتارين الذين لا مانعَ في حَقِّهم، وسبباً لجَعْلِ تَرْكِ كلِّ يومٍ سَبَباً لوجوبِ فِعْلِ يومٍ آخرَ بعد رمضان، فرؤيةُ الهلالِ سببٌ لسببيةِ تَرْكِ الصوم، ونَصْبُ التَّرْكِ سَبباً لا يقتضي وجوبَ الإيقاع فيه(٢).

بل لو صَرّح الشارعُ هكذا، وقال: جعلتُ تَرْكَ رمضانَ عند رؤية
١٢٣/ب الهلال سبباً/ لوجوبِ مثلهِ خارجَ رمضان، ولا يجبُ الفعلُ في رمضانَ،

= بالعبادات. وهو أهلٌ لذلك، ومِنْ لازمِ التقرُّبِ بها للمعبودِ الواجبِ الطاعةِ أنْ يُتَقَرَّبَ بها على الوجهِ الذي أَمر، وللسبب الذي نَصَبَ فالتمييزُ ليس بسببٍ لشَرْعِ النيات، بل هو لازمٌ لما شُرِعَتْ له النيات.

(١) قولهُ: «وسببُ هذا الصوم.. إلى قوله: لا لأنَّ الوجوبَ تقدَّم» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ولِمَ كان تركُها للصومِ في رمضانَ سبباً في وجوبِ الصومِ في غيرِه بنيةِ التعويض منه؟ وكيفَ يجبُ التعويضُ من غيرِ واجبٍ؟ هٰذا مما لا خفاءَ ببُطلانه، بلِ الصحيحُ: أنه وجب عليها في رمضان، لكن تعذَّر عليها فِعْلُ هذا الواجب تعذُّراً شرعياً، وحُكْمُ العُذرِ الشرعيِّ كحُكْمِ العُذرِ الحسيِّ؛ أما الحسيُّ، فكالنوم استغرقَ لوقتِ الصلاة، وأما الشرعيُّ فكمزاحمة واجبٍ تفوتُ مصلحتُه إنْ أُخِّرَ كما في إنقاذِ غريقٍ يستغرقُ وقتَ الصلاة، وكلا المُكَلَّفَيْن بذلك يقْضيان بعد الوقت، وقد كان الوجوبُ تعلَّق بهما عند دخولِ الوقت، واستقرَّ في ذِمَّتِهما إلى حِينِ القضاء، وليس يُشْكِلُ وجوبُ واجبٍ من العباداتِ في وقتٍ يُمْنَعُ إيقاعُه فيه على كلِّ من يرى ترتُّبَ العباداتِ في الذِّمَمِ كالدُّيون، وإنما يُشْكِلُ ذلك على مَنْ يُفَرِّقُ بين العبادةِ والديون.

(٢) قولهُ: «بل جعل صاحبُ الشرع... إلى قوله: وجوبَ الإيقاعِ فيه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إيقاعُ صَوْمِها في أيام رمضانَ مُسَلَّمٌ أنه ليس بواجب، بل هو ممنوعٌ. وجَعْلُ رؤيةِ الهلالِ سَبباً لسببيةِ التركِ دعوى، وقولهُ: إنَّ نَصْبَ التركِ سَبباً لا يقتضي وجوبَ الإيقاعِ في اليومِ المتروكِ دعوى أيضاً، وبالجملةِ لا حاجةَ إلى هذه الدَّعاوىٰ التي لا حُجَّةَ عليها.

لم يكن ذلك متناقِضاً؛ ألا ترى أنَّ الصبيَّ والمجنونَ إذا تُرِكَ إخراجُ قِيَمِ المُتْلَفاتِ من أموالهم في زمنِ الصِّبا والجنون، يكونُ ذلك التركُ سبباً لوجوبِ دَفْعِ القِيَمِ بعد زوالِ الصِّبا والجنون، ويُكَلَّفون حينئذٍ بالغَراماتِ من أموالهم وفي ذِمَمِهم؟ مع أنه لم يتقدَّم عليهم وجوبٌ قبلَ ذلك، وصار التركُ سَبباً للتكليفِ بعد زوالِ العُذْرِ، كذلك هٰهنا، جُعِلَ التركُ سبباً للوجوبِ بعد زوالِ العُذْرِ مع عدمِ التكليفِ في زمانِ الترك.

ويُضافُ هذا الصومُ لذلك التركِ ليتميَّز عن غيرِه كما تُضافُ القيمةُ للإتلافِ في زمانَ الصِّبا أو الجنون، ليتميَّزَ هذا المالُ المدفوعُ عن غيرِه من الديون والواجباتِ من النفقات وغيرِها من الأموالِ المتنوعةِ في الدفع[1].

(١) قولهُ: «بل لو صرَّح الشارع... إلى قوله: المتنوّعة في الدَّفْع» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إضافةُ وجوبِ الصومِ إلى تَرْكهِ في رمضانَ مُشْعِرٌ بتعلُّقِ الوجوبِ بالمُكَلَّفةِ بذلك في رمضان، وإلا فلا معنى لتلك الإضافةِ، لأنها إن كانت إنما تركَتْ غيرَ واجبٍ، فلا شيءَ عليها، وهل عُهِدَ في الشرعِ أنَّ تَرْكَ غيرِ الواجبِ يكون سَبباً في الوجوب؟ وما سببُ هذا الارتباكِ المُوجِبِ لمثل هذا الكلامِ الواضحِ الضعفِ إلا الغفلةُ عن تقرُّرِ العباداتِ في الذِّمَمِ عند وجودِ أسبابها كالدُّيون، والغراماتِ، أو التغافلُ عن ذلك.

والصبيُّ والحائضُ، وإنْ كان حالُهما مستوياً من حيثُ إنَّها لا تُكَلَّفُ عند وجودِ السببِ الذي هو رمضانُ بإيقاعِ الصومِ فيه، والصبيُّ أيضاً لا يُطلبَ عند وجودِ السببِ الذي هو الإتلافُ بإيقاعِ الغرامةِ يومَ الإتلافِ، بينهما فرقٌ من جهةِ أنَّ الصبيَّ خالٍ عن شَرْطِ التكليفِ بخلافِها، فيصحُّ أنْ يُقالَ فيها: إنها مُكلَّفةٌ باعتبارِ اتِّصافِها بشَرْطِ التكليف، ولا يصحُّ أنْ يُقالَ فيه: إنَّه مُكَلَّفٌ بذلك الاعتبار، ويصحُّ فيهما معاً أنْ يقال: تَرتُّبَ العِوَضُ في ذِمَّتِهما يومَ وجودِ السببِ والموجِبُ لصحةِ القولِ بترتُّب العِوَضِ في ذِمَّتِهما وصحَّةِ القولِ بتكليفِها دونه أنَّ لفظَ التكليفِ ولفظَ الترتيبِ في الذمة وما أشبه ذلك اختلافُ عباراتٍ مبنيٌّ على اعتبارات، والاعتباراتُ أُمورٌ وَضْعِيَّةٌ تَتْبَعُ المقاصِدَ، والله أعلم.

وعن الثالث[1]: أنَّ القضاءَ إنَّما قُدِّرَ بقَدْرِ المتروكِ من الصوم، لأنَّ صاحبَ الشرعِ جعل تَرْكَ كلِّ يومٍ سبباً لوجوبِ صومِ يومٍ بعدَ رمضان، كما قُدِّرَت قِيَمُ المُتْلَفاتِ بعد البلوغِ لزوالِ الجنونِ بحَسْبِ قَدْرِ المُتْلفات مع انعقادِ الإجماعِ على عدمِ الوجوبِ في زمان الصبا والجنون، وكذلك هٰهنا. والحقُّ أنه لا يجبُ على الحائضِ شيءٌ من الصوم، لأنَّ أقلَّ رُتَبِ الواجبِ أن يُؤْذَنَ في فِعْلِهِ، وهٰذه لم يُؤْذَنْ لها، فلا يجبُ عليها ما لم يؤْذَنْ لها فيه[2].

وأما قولُ الحنفية: إنه واجبٌ موسَّعٌ فهو في بادىء الرأيِ يظهَرُ أنه لا يلزَمُهم محذورٌ لعدمِ التضييق، وعند التحقيقِ يَبْطُلُ ما قالوه، بسببِ أنَّ الواجبَ المُوسَّعَ من شَرْطِهِ إمكانُ وقوعِهِ في أَولِ أزمنةِ التَّوْسِعَة، وهذه ممنوعةٌ إجماعاً إلى زمن الطُّهْرِ في جميعِ زمنِ الحيض، فلا يصحُّ في حَقِّها أنه واجبٌ موسَّع، ولو صحَّ ما قالوه، لصح أن يقال: إنَّ الظُّهْرَ تَجبُ من طلوعِ الشمسِ وُجوباً موسَّعاً، فإنها تُفْعَلُ بعد الزوالِ كما يُفْعَلُ في الصومِ بعد زوالِ العُذْر، ولصَحَّ أن يُقالَ: إنَّ رمضانَ يجبُ من رَجَبٍ

---

(١) ما زال الكلامُ متعلّقاً بالردِّ على الحنفية الذين أوجبوا الصومَ على الحائضِ وجوباً موسَّعاً.

(٢) قولهُ: «وعن الثالث... إلى قوله: ما لم يؤذَنْ لها فيه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد أنها لم يجب عليها إيقاع الصومِ في زمنِ الحيضِ، فذلك صحيح، وقد حكى هو الإجماعَ على ذلك. وإنْ كان يريدُ أنَّ الوجوبَ لم يتعلَّقْ بذمَّتِها عند وجودِ سببه، وهو رمضانُ، فهو محلُّ النزاع، وقد سبق بيانُ لزوم تقرُّرِ العباداتِ في الذِّمَم بدليلِ أوائل أجزاءِ العبادات ذواتِ الأجزاء المرتَّبة مع أَواخرِ أجزائها، فإنه لا قائلَ بأنَّ الوجوبَ إنما توجَّه على المكلَّفِ عند الشروعِ في العباداتِ بأَولِ جزءٍ منها دون سائرِ أجزائها، ثم عند الفراغِ من الجزءِ الأولِ توجَّه الوجوبُ عليه بالجزءِ الثاني، ثم كذلك إلى آخرِ الأجزاء.

وُجوباً مُوسَّعاً، ويُفْعَلُ بعد انسلاخِ شَعبانَ كما يُفْعلُ الصومُ بعد زوالِ العُذْرِ، ولكنَّ هذا كُلَّه خلافُ الإجماع، فلا يصحُّ ما قالوه من الواجبِ المُوَسَّع، ويتَّضحُ حينئذٍ الفرقُ بين الواجبِ الموسَّعِ، وبين صَوْمِ الحائضِ: أنَّ الواجبَ المُوسَّعَ يُمْكِنُ فِعْلُه في أَولِ أزمنةِ التَّوْسِعَة، وهذه
١٢٤/أ لا يمكنُ/ أن تَفْعَلَ في أولِ زمنِ الحَيْض، ولا يكونُ زمنُ الحيضِ من أزمنةِ التَّوْسِعَة لها.

فإن أرادوا بأنه واجبٌ وجوباً موسَّعاً أَنّه يجبُ بعد زوالِ العُذْرِ فقط، فهذا مُجْمَعٌ عليه، فلا يُصَرِّحون بالخلافِ في المسألة، ويقولون: إنَّ هذا مذهبٌ يَخْتَصُّون به، فظهر الحقُّ، واتَّضَحَ الفرقُ بفضل الله تعالى[(١)].

* * *

(١) قولهُ: «وأما قولُ الحنفية. . . إلى آخرِ كلامه في هذا الفرق» صحَّحه ابن الشاط.

الفرقُ التاسعُ والستون

بين قاعدة الواجب الكلي وبين قاعدةِ الكُلِّي

الواجبِ فيه، وبه أيضاً، وعليه، وعنده، ومنه، وعنه، ومِثْله، وإليه

فهذه عَشْرُ قواعدَ في الكُلِّيِّ الذي يتعلَّقُ به الوجوبُ خاصَّةً، وهي عَشْرُ قواعدَ كُلُّها يتعلَّقُ فيها الوجوبُ بالكليِّ دون الجزئيِّ، وهي مُتباينةُ الحقائقِ مُختلفةُ المُثْلِ والأَحكام، فأَذْكُرُ كُلَّ قاعدةٍ على حِيالِها[1] ليظهَرَ الفرقُ بينها وبين غيرها.

اعلم أنَّ خطابَ الشرعِ قد يتعلَّقُ بجُزئيٍّ كوجوبِ التوجُّهِ إلى خصوصِ الكعبةِ الحرام، والإيمانِ بالنبيِّ المُعَيَّن، والتصديقِ بالرسالةِ المخصوصةِ كالقرآن، وقد لا يُعَيِّنُ مُتَعَلَّقَ التكليف، بل يَجْعلُه دائراً بين أفرادِ جنسٍ، ويكونُ مُتَعلَّقُ الخطاب هو القَدْرَ المُشْتَركَ بين أفرادِ ذلك الجنس دونَ خصوصِ كلٍّ واحد من تلك الأفراد، وهذا المقصودُ في هذا الفرق، وهو المنقسمُ إلى عَشَرةِ أجناسٍ كما يأتي بيانُه إنْ شاء الله عز وجل[2].

---

(١) علَّق ابن الشاط على ما سبق من كلام القرافيِّ في هذا الفرقِ بقوله: ما قاله مِن أنّ الوجوبَ في هذه القواعدِ يتعلَّقُ بالكُليِّ لا بالجزئيِّ، إن أراد ظاهر لفظهِ، فليس ذلك بصحيح، وكيف يتعلَّقُ التكليفُ بالكليِّ، وهو مما لا يدخلُ في الوجودِ العينيِّ، وإنما يدخل في الوجود الذهني؟ والتكليفُ إنَّما يتعلَّقُ بالوجودِ العينيِّ، وإنْ أراد أنّ الوجوبَ يتعلَّقُ بالكليِّ، أي: بإيقاع ما فيه الكُليُّ بمعنى ما هو داخلٌ تحتَ الكُليِّ من غيرِ تعرُّضٍ لتعيينِ ما وقع به التكليفُ، فذلك صحيح.

(٢) قولهُ: «اعلم أنَّ خطابَ الشرع. . . إلى قوله: إنْ شاء الله عزَّ وجلَّ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قوله في أثناءِ هذا الفصل: «قد لا يُعَيِّنُ مُتَعلَّقَ التكليفِ بل يجعلُه =

القاعدة الأولى: الواجب الكُلِّيُّ هذا هو الواجبُ المُخَيَّرُ في خِصالِ الكَفَّارةِ في اليمين، وحيثُ قيلَ به، فالواجبُ هو أَحدُ الخِصال، وهو مفهومٌ مُشْتَرَكٌ بينها لِصدْقهِ على كُلِّ واحدٍ منها، والصادقُ على أشياءَ مُشْتَرَكٌ بينها[1]، وهذا هو القَدْرُ المُشْتَرَكُ، هو مُتَعَلَّقُ خَمْسة أحكام:

الحُكْمُ الأول: الوجوبُ، فلا وجوبَ إلا فيه، والخُصوصاتُ التي هي: العِتْقُ والكِسْوَةُ والإطعامُ مُتعلَّقُ التخييرِ من غيرِ إيجاب[2]، والمُشْتَرَكُ هو مُتَعلَّقُ الوجوب، ولا تخييرَ فيه، فلم يُخَيِّر الله المكلَّفَ بين فِعْلِ أحدِها وبين تَرْكِ هذا المفهوم، فإنَّ تَرْكَ هذا المفهوم إنَّما هو بتَرْكِ جميعِها، ولم يقُلْ به أَحد، بل مفهومُ أحدِها الذي هو قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بينها مُتَعَيِّنٌ للفعلِ مُتَحتِّمُ الإيقاعِ، فالمُشْتَرَكُ مُتعلِّقُ الوجوبِ، ولا تَخْييرَ فيه، والخصوصاتُ مُتَعَلَّقُ التخيير، ولا وجوبَ فيها، فالواجبُ واجبٌ من غيرِ تخيير، والمُخَيَّرُ فيه مُخَيَّرٌ فيه من غيرِ إيجاب.

الحكمُ الثاني: المُتَعَلِّقُ بهذا القَدْرِ المُشْتَرَكِ على تقديرِ الفعل؛ فإذا فَعَلَ الجميعَ أو بعضَه لا يُثابُ ثوابَ الواجبِ إلا على القَدْرِ المُشْتَرَكِ، وما

= دائراً بين أفراد جنسٍ» يُشْعِرُ بأنَّ مرادَه بتعلُّقِ الوجوبِ بالكليِّ أنَّ تعلُّقَه به لا من حيثُ هو كليٌّ، بل من حيثُ يكونُ الفعلُ المُوْقَعُ من أفرادِ ذلك الكلي.

(١) قولهُ: «القاعدة الأولى... إلى قوله: على أشياء مُشْترك بينها» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد سبق أنَّه يُريدُ أنَّ تعلُّقَ التكليفِ بالمُشْتَرَكِ الكُلِّيِّ إنَّما معناه أنَّ التكليفَ تعلَّق بإيقاعِ شيءٍ مما فيه المُشْتَرَك الكُليُّ، لا بالكُليِّ من حيث هو كُلِّيٌّ.

(٢) قولهُ: «وهذا القَدْرُ المُشْتَرك... إلى قوله: من غيرِ إيجاب» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله صحيحٌ غَيْرَ قوله: «بل مفهومُ أحدِها الذي هو قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ» فإنه ليس بصحيح، فإنّ القَدْرَ المُشْتَرَكَ عنده هو الكُليُّ وأَحدُ الأشياءِ ليس هو المشتركَ الذي هو الكُليُّ لتلك الأشياء، بل أحدُ الأشياء واحدٌ منها غَيْرُ مُعَيَّنٍ من الآحادِ الصادقِ عليها ذلك المُشْتَرَكُ، وقد سبق التنبيهُ على مِثْلِ هذا في مواضعَ غيرِ هذا.

١٢٤/ب وقع معه يُثابُ عليه ثوابَ النَّدْبِ، أو لا يُثابُ عليه[1]/ بحَسْبِ ما يختارُه؛ إنْ اختارَ أَفضلَها حصلَ له ثوابُ النَّدْبِ على ذلك الخصوص، وإنْ اختارَ أدناها، إنْ كان بينها تَفاوُت، أو إحداها، وليس بينها تفاوُت، فلا ثوابَ في الخصوص[2]. أَما ثوابُ الوجوبِ، فلا يتعلَّقُ إلا بالمُشْتَرَكِ خاصَّةً، فإنَّ القاعدةَ أنَّ مُتَعلَّقَ الوجوبِ ومُتَعلَّقَ ثوابهِ يجبُ أن يتَّحدا، أمَّا أنه يجبُ شيءٌ ويُفْعَلُ ويُثابُ ثوابَ الواجبِ على غيرِه، فلا[3].

(١) قولهُ: «الحُكْمُ الثاني... إلى قوله: أَوْ لا يُثابُ عليه» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مِن أنه لا يثابُ إلا على القَدْرِ المُشْتَرِكِ، ليس بصحيح؛ فإنَّ الثوابَ إنما يكونُ على الفعلِ الذي وقعَ من المُكلَّف، وهذا لم يُوقِع القَدْرَ المُشْتركَ، ولا يصحُّ منه إيقاعُه، وإنما أوقعَ ما كُلِّفَ أنْ يُوقِعَه، ويصحَّ منه إيقاعُه، وهو فَرْدٌ مما يدخلُ تحتَ المشترك، وتعلَّق التكليفُ به على الإبهام، ولكنَّ الوجودَ عَيَّنَه، فإنه لا يتحقَّقُ الوجودُ إلا في المُعَيَّن.

وما قاله مِنْ أنْ ما أوقعَه مع ذلك يثابُ عليه ثوابُ الندبِ، أو لا يثابُ عليه، ليس بمُسَلَّمٍ، فإنه دَعْوى لم يأتِ عليها بحُجَّة، ولقائلٍ أنْ يقول: يُثابُ على الزائدِ ثوابَ الواجبِ من حيث إنه إنما يفعلهُ استظهاراً وتأكيداً لبراءةِ ذِمَّته من ذلك الواجبِ، فإن اتفق أن يفعلَه لغيرِ ذلك القصدِ فيحتملُ أن لا يُثابَ، لأنه إن لم يفعَلْه لذلك لم يفعَلْه لوجهٍ مشروع، وما لم يُفْعَلْ لوجهٍ مشروع، فلا دليلَ على ثبوتِ الثوابِ عليه.

(٢) قولهُ: «ويحسب ما يختاره... إلى قوله: فلا ثوابَ في الخصوص» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بصحيح، بل إنما يثابُ ثوابَ الواجبِ لا ثوابَ الندب بعد اختيارِ أفضلِها أو أدناها، ولكن يكونُ ثوابُ أفضلِها ثوابَ واجبٍ أَفْضلَ، وثوابُ أَدناها ثوابَ واجبٍ أَدْوَنَ، ولا وَجْهَ لدخولِ الندب هنا، وقولهُ: فلا ثوابَ في الخصوصِ، ليس بصحيحٍ، فإنّ الثوابَ إنما يكونُ على ما أَوْقَعَ ولم يُوْقِع إلا الخُصوصَ.

(٣) قوله: «أما ثوابُ الوجوب... إلى قوله: فلا» علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا مِن أنَّ ثوابَ الوجوبِ لا يتعلَّقُ إلا بالمُشْتَرَكِ ليس بصحيح، وقد تقدَّمَ بيانُ =

الحكمُ الثالث: العقابُ على تقديرِ التَّرْكِ يجبُ أن يكونَ على القَدْرِ المُشْتَرَكِ الذي هو مفهومُ أحدِها[1]، فإذا تركَه فقد تركَ الجميعَ، وتَرْكُه لا يتأتَّى إلا بتَرْكِ الجميع، فإنه إذا ترك البعضَ وفعل البعضَ، فقد فعل المُشْتَرَكَ، وهو مفهومُ أحدِها، لأنه في ضِمْنِ المُعَيَّن، فيستحقُّ حينئذٍ العقابَ على تَرْكِهِ إذ تركه بتَرْكِ الجَميعِ، لأنَّ مُتعلَّقَ الوجوبِ يجبُ أن يكونَ مُتَعلَّقَ العقابِ على تقديرِ التركِ، ومُتَعلَّقَ الثوابِ على تقديرِ الفِعْل[2]، ولا وَجْهَ لمن قال: إنه إذا فعل الجميعَ أُثيبَ ثوابَ الواجبِ

= ذلك. وما قاله من لزومِ توارُدِ الوجوبِ وثوابِهِ على شيءٍ مُتَّحِدٍ صحيحٌ، لكنَّ ذلك إنما هو الفعلُ الذي أوقعه، وليس هو القَدْرَ المُشْتَرَكَ، ولا تعلَّقَ الوجوبُ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ، بل بفَرْدٍ غيرِ مُعَيَّنٍ مما فيه المعنى المُشْتَرَك، والإيقاعُ أَفاده التعيينُ.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم مِراراً أَنَّ القَدْرَ المُشْتَرَكَ ليس مفهومَ أحدِها.

(٢) قولهُ: «فإذا تَركَه... إلى قوله: على تقديرِ الفعل» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أَنَّ تَرْكَ الواجبِ لا يتأتَّى إلا بتَرْكِ الجميعِ صحيح.

وما قاله من أنه إذا فعلَ البعضَ فقد فعل المُشْترَكَ، إنما يعني فِعْلَ ما فيه المعنى المشتركُ لا الكليُّ.

وما قاله من أنه مفهومُ أَحدِها، فقد تقدم ما فيه، وأنه إن كان يعني ما فيه المُشترك، أو يحويه المشتركُ فذلك صحيح، وإلّا فلا.

وما قاله من أنه يستحقُّ العقابَ حينئذٍ على تَرْكه إذا تركه بتَرْكِ الجميع صحيحٌ.

وما قاله مِنْ أَنَّ متعلّقَ الوجوبِ يجبُ أن يكونَ مُتعلِّقَ العقابِ على تقديرِ الترك، ومتعلَّقَ الثوابِ على تقديرِ الفعل ليس كما قال، فإن متعلَّقَ الثوابِ في الواجبِ المُخيَّرِ فعلُ إحدى الخصالِ المُخَيَّرِ فيها، ومُتعلَّقَ العقابِ تَرْكُ جميعِها، فليس مُتَعلَّقُ الوجوبِ هو بعينه متعلَّقَ الثوابِ، ومتعلَّقَ العقابِ معاً من هذا الوجه إلا أنْ يريدَ أنَّ مُتعلَّقَ الوجوبِ هو متعلَّق الثواب والعقابِ على الجملة، فلذلك وجه والله أعلم.

على أكثرِها ثواباً، وإذا تركَ الجميعَ عُوقبَ على تَرْكِ أَدْونها عقاباً[١]، فلأنَّ أكثرَها ثواباً لو أُثيبَ عليه ثوابَ الواجبِ لكان هو الواجبَ، ولتعيَّنَ الواجبُ ولم يكن الواجبُ أحدَها لا بعَيْنه، فكان يبطلُ معنى التخيير، والتقديرُ ثبوتُه[٢]، وأما أَدْوَنُها عقاباً فهو قريبٌ من قولنا: إنّه يُعاقَبُ على القَدْرِ المُشْتَرَكِ لأنَّه لا أَقلَّ من المُشْتَرَك[٣]، ولكنَّ تشخيصَه في خَصْلةٍ مُعَينةٍ له فيقال: هذا أقلُّها عِقاباً له وهي مُتَعلَّقُ العقابِ على تقديرِ التَّرْكِ يقتضي أنها هي بعَيْنِها مُتَعَلَّقُ الوجوبِ فيبطلُ معنى التخيير،

(١) قولهُ: «ولا وَجْه لمن قال... إلى قوله: أدْوَنِها عقاباً» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لقائلٍ أنْ يقول: بل لقولِ قائلٍ ذلك وَجْهٌ ثبتَ تقريرُه في الشريعة من سَعَةِ بابِ الثواب بدليلِ تضعيفِ الحسنات، وضيقِ العقابِ بدليلِ عدمِ تضعيفِ السيئات، فالثوابُ على الأكثرِ ثواباً، والعقابُ على الأَدْوَنِ عِقاباً مناسبٌ لتلك القاعدة.

(٢) قولهُ: «فإنَّ أكثرها... إلى قوله: والتقديرُ ثبوتُه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد بقوله: «ولتعيَّنَ الواجبُ» باعتبارِ تعلُّقِ الوجوبِ، فذلك ممنوع، وكيف يتعيَّنُ باعتبارِ تعلُّقِ الوجوبِ وقد فُرِضَ غَيْرَ مُتَعَيِّن؟ هذا ما لا يصحُّ بوجه! وإنْ أراد ولتعيَّنَ الواجبُ باعتبارِ الوجودِ فذلك مُسَلَّمٌ ولا بدَّ منه، فإنّ الوجودَ يستلزمُ التعيينَ بخلافِ الوجوبِ، فإنه لا يستلزمُ ذلك، والسببُ في ذلك: أنَّ الوجوبَ أَمرٌ إضافيٌّ، والوجودُ أَمرٌ حقيقيٌّ، والثوابُ والعقابُ أَمران حقيقيان لا يترتَّبان إلا على الأمرِ الحقيقي، فهما يستلزِمان ما يترتّبان عليه وتعيينَه، وإنما أوقع شهابَ الدين في هذا الإشكال ذهابُ وَهمِه إلى أن التعيينَ في الوجودِ يستلزمُ التعيينَ في الوجوبِ، وليس الأمرُ كذلك على ما بَيَّنتُه آنِفاً.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أَنَّ قولَ القائل: إنه يُعاقَبُ على أَدْونِها عِقاباً قريبٌ من قولِ القائل: إنه لا يُعاقَبُ على القَدْرِ المُشْتَرَكِ لأنه لا أقلَّ من المُشْتَرَكِ، ليس بصحيحٍ، لأنَّ المُشْتَرَكَ الذي هو الكُليُّ لا يلحَقُه وَصْفُ القِلَّةِ والكَثْرةِ ولا ما أشبَهَهُما من الأوصاف.

والتقديرُ ثبوتُه هذا خُلْفٌ[1]، بل التَّصريحُ بالقَدْرِ المُشْتَرِكِ في ذلك هو الصواب[2].

الحُكمُ الرابعُ: المتعلِّقُ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ: براءةُ الذمَّةِ؛ فلا تبرأُ إلا بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ الذي هو مفهومُ أحدِها[3]، فإذا فَعلَ الجميعَ، أو شيئاً مُعيَّناً منها، إنَّما تبرأُ ذِمَّتُه من ذلك بالقَدْرِ المشترك[4]، لأنَّ الواجبَ هو سببُ براءةِ الذمَّةِ من الواجبِ إذا وقع بعَيْنِهِ، ولا تبرأُ الذمَّةُ من الواجبِ بشيءٍ غيرِه البتَّة[5]، ولذلك نقول فيمَنْ صَلَّى الظُّهرَ: إنما بَرِئتْ ذِمَّتُه بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين صلاتهِ هذه وجميعِ صلواتِ الناسِ وهو مفهومُ الظُّهْرِ من حيثُ هو ظُهْر[6]، أمَّا خُصوصُ هذا الظُّهرِ، وهو كَوْنُه واقعاً في البُقْعَةِ

---

(١) قولهُ: «ولكنَّ تشخيصه. . . إلى قوله: هذا خُلْفٌ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ تشخيصَه خَصْلةٌ يقال إنَّها أقلُّها عقاباً يقتضي أنها بعَيْنِها مُتَعلَّقُ الوجوبِ، ليس بصحيح، بل لا يقتضي تشخيصُها ذلك ولا يستلزِمُه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس ما صوَّبه بصواب، وقد سَبَقَ بيانُ ذلك.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم بيانُ أنَّ القَدْرَ المُشْتَرك ليس مفهومَ أحدِها مراراً عديدة.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا تبرأُ الذمَّةُ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ لأنه لا يمكنُ إيقاعُه ولا دخولُه في الوجودِ العينيِّ، وإنما تبرأُ الذمَّةُ بما أَوقعَه مما فيه المشتركُ، أَيُّ قِسْطٍ منه على ما قرَّره أهلُ هذا العلم.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد بقوله: «إذا وقع بعَيْنه» إذا وقع وتعيَّن بالوقوعِ، فذلك صحيحٌ، وإنْ أراد بقوله: «إذا وقع بعينه» إذا وقع على حَسبِ ما تعلَّقَ به الوجوبُ، فذلك ليس بصحيحٍ، فإنه لا يُمْكِنُ وقوعُه كذلك، لأنَّ تعلُّقَ الوجوبِ به على سبيلِ الإبهام، وليس تعلُّقُ الوجودِ به على ذلك الوجهِ بل على التعيين.

(٦) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: إنْ أراد ظاهرَ لفظِهِ، وهو أنَّ براءةَ ذِمَّةِ مصلي الظُّهْرِ إنَّما تَقَعُ بصلاتهِ وصلاةِ غيره، فذلك واضحُ البُطْلان، وذلك يستلزمُ أن لا تبرأَ ذِمَّةُ=

المُعيَّنة، وعلى الهَيْئةِ المُعَيَّنة، فلا مَدْخَلَ له في براءةِ الذمَّةِ، لأنه لم
١٢٥/أ يدخُلْ/ في الوجوبِ[١]، وكذلك مَنْ صام رمضانَ إنما تبرأُ ذِمَّتُه من صومِ رمضانَ بما في صَوْمِه من القَدْرِ المُشْتَرَكِ بين صومِه هذا وبين صومِ عامَّةِ الناس، وهو مفهومُ شَهْرِ رمضان، أمَّا خُصوصُ هذا الشهرِ، فلا مَدْخَلَ له في البراءةِ كما أنَّه لا مَدْخَلَ له في الوُجوب[٢]، فكَوْنُه صامَه المُكَلَّف في البلدِ المُعَيَّن، أو وهو يأكلُ الغِذاءَ المعيَّنَ وغيرُ ذلك من خصوصاتِه ساقطٌ عن الاعتبارِ في البراءةِ والوجوب، والثوابِ والعقابِ على تقديرِ الترك، وكذلك جميعُ هذا البابِ إنَّما المُعتبرُ فيه القَدْرُ المُشْتَرَك[٣].

= زيدٍ حتى يُصَلِّيَ عمرو وغيرُه من سائرِ الناس، وهذا خطأ فاحش، وإن أراد أنَّ براءةَ ذمَّةِ مصلِّي الظهرِ إنما تقعُ بالكليِّ من حيثُ هو كُليٌّ فهو خطأ أيضاً، وإنْ أراد أنَّ براءةَ ذِمَّةِ المصلِّي إنما تقعُ بصلاتهِ لا من جهةِ خصوصِها بل من جهة أن فيها معنى المُشْتَرَكِ فذلك صحيح، ولكنَّ هذا الاحتمالَ بعيدٌ من لفظهِ ومَساقِ كلامهِ.

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: كَوْنُ الصلاةِ واقعةً في بُقعةٍ معيَّنةٍ، وعلى هَيْئةٍ مُعيَّنةٍ وإن لم يكن له مَدْخَلٌ في الوجوبِ، أي: لم تُشْتَرَطْ تلك البقعةُ، ولا تلك الهيئةُ في الوجوبِ، فلم تقَعْ براءةُ الذمَّةِ إلا بتلك الصلاةِ المُقيَّدةِ بتلك القيودِ، وذلك لتعيينِ الوجودِ لا لتعيينِ الوجوب.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لو اقتصر على قوله: «بما في صَوْمِهِ من القَدْرِ المُشْتَرَك» كان كلامه كافياً صحيحاً، لكنه زاد ما أفسدَه به وهو باقي كلامه، وقولُه: «أما خصوصُ هذا الشهرِ فلا مَدْخَلَ له في البراءةِ كما أنه لا مَدْخَلَ له في الوجوب» من أَشدِّ الكلام فَساداً وأوضحه بُطلاناً، فإنه يلزَمُ عنه أنَّ شَهْرَ رمضانَ المُعيَّنَ من السنةِ المعيَّنةِ لا يتعلَّقُ الوجوبُ بصَوْمِهِ، وذلك باطلٌ قطعاً.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ تلك الخُصوصاتِ ساقطةٌ عن الاعتبار، إن أرادَ أنَّ البراءةَ لم تقَع بالمُقَيَّدِ بتلك الخصوصاتِ، وكذلك الثوابُ والعقابُ لكونِ الوجوبِ لم يتعلَّق بالمُقيَّد بها، فذلك غيرُ صحيح، وإن أرادَ أنَّ البراءةَ والثوابَ والعقابَ لم يكُن كلٌّ منهما مرتَّباً على الواجبِ المفعولِ أو المتروكِ، مشروطاً بتلك الخصوصات، بل مُرَتَّبٌ على ما عَرَضَ له من جهةِ ضَرورةِ =

الحكمُ الخامس: النيةُ، فلا يَنْوِي المكلَّفُ إيقاعَه بنيةِ الوجوب وأداءِ الفرض إلَّا القَدْرَ المُشْترِكَ، فهو المَنْوِيُّ فقط دون الخُصوصات[1].

فإذا أعتقَ في الواجبِ المُخَيَّرِ لا ينوي براءةَ ذِمَّته، ولا فِعْلَ الواجبِ بالعِتْقِ من حيثُ هو عِتقٌ، بل لكَوْنِ العِتْقِ أَحَدَ الخصالِ فقط[2]، وكذلك إذا جمع بين العِتْقِ والكِسْوةِ والإطعامِ لا ينوي فِعْلَ الواجبِ إلّا بما في المجموعِ من القَدْرِ المُشْتَرَكِ الذي هو أَحَدُ الخِصالِ دون الخصوصيات[3]، وكذلك إذا فعل واجباً مُطلقاً في ضِمْنِ مُعَيَّنٍ إنَّما ينوي ذلك المُطلقَ الذي في ضِمْنِ المُعيَّن[4]، فمن صلَّى الظُّهْرَ مثلاً يَنوي مفهومَ صلاةِ الظُّهْرِ الذي هو قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بين صلاته وصلاةِ غيره، فبه تَبْرأُ ذِمَّتُه، وهو الذي يتعيَّن عليه نيَّتُه[5]. فهذه الأحكامُ الخَمْسةُ هي متعلِّقةٌ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ

= الوجـودِ من تلك الخصوصاتِ وإن لم يقَعْ في تعلُّقِ الوجوبِ اشتراطها، فذلك صحيح.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من تعلُّقِ النيَّةِ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ ليس بصحيح، بل يتعلَّقُ بالخُصوصِ المعيَّنِ الذي يختارُ إيقاعَه لما فيه من المُشْتَرك، أو لكَوْنهِ من المُشْتَرك لا بخُصوصه.

(٢) قال ابن الشاط: ما قاله هنا صحيح.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيحٌ أيضاً غَيْرَ قوله: «الذي هو أحدُ الخصال» فإنَّ القَدْرَ المُشْترك ليس أحدَ الخصال.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا هو سَببُ ارتباكهِ واختلالِ أقوالهِ في هذه المسألةِ وشَبَهِها، وهو اعتقادُه أنَّ المُطْلَقَ هو القَدْرُ المُشْتَرك، وذلك ليس بصحيحٍ، فإنَّ القَدْرَ المُشْتركَ هو الحقيقةُ الكُلِّية، والمُطْلَقُ هو الواحدُ غيرُ المعيَّنِ مما فيه الحقيقة.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد ظاهرَ لفظهِ، وهو أنْ ينويَ إيقاعَ المُشْتركِ من حيث هو مشترك، فذلك غيرُ صحيح، وإنْ أراد أنْ ينويَ إيقاعَ المعيَّنِ لما فيه من المُشْترك، فذلك صحيح.

دون الخصوصيات، وهذا هو الحقُّ الذي يندفعُ به جميعُ الشكوكِ والأسئلةِ عن هذه المسألة.

فإنْ قُلْتَ: القَدْرُ المُشْتَرَكُ كُلِّيّ، والكُلِّيُّ لا يُمْكنُ دُخولُه للوجودِ الخارجيِّ، إنَّما يقعُ الكُليُّ في الذِّهْنِ دون الخارج، وجميعُ ما يقَعُ في الخارجِ إنَّما هو جزئي، أما الكليُّ فلا يوجدُ إلَّا في الذهن، وما لا[1] يقَعُ في الخارجِ لا يجبُ فِعْلُه في الخارج، وإلّا لزِمَ تكليفُ ما لا يُطاق، وإذا لم يكُن مُتعلَّقَ الوجوبِ بطلَ كونُه متعلَّق الثواب، أو العقاب، أو البراءة، أو النية.

قلتُ: المُشْتَركاتُ والكُلِّيَّاتُ لا تقَعُ في الأعيانِ مُجَرَّدةً عن المُشَخَّصاتِ والمُعَيَّنات، بل ذلك إنّما يوجدُ في الأذهانِ، وأما وقوعُها في ضِمْنِ المُعَيَّناتِ فحَقٌّ[2]؛ فمن أعتق الرقبةَ المُعيَّنةَ فقد أعتقَ رقبةً مُطْلقةً، ومن أخرج الشاةَ المُعيَّنةَ في الزكاة، فقد أخرجَ شاةً مُطلقةً في ضِمْنِ تلك المعَيَّنة[3].

١٢٥/ب ويدلُّ من حيث العقلُ على وجودِ المُطْلقاتِ في الخارج/ في ضِمْنِ المعيَّنات: أنَّ الله تعالى خلقَ مفهومَ الإنسان بالضرورةِ في

---

(١) في الأصل: ولا ما يقع.

(٢) قولهُ: «فإنْ قُلْتَ: ... إلى قوله: المعيَّنات فحَقٌّ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله هنا من أنَّ وُقوعَه ضِمْنَ المُعيَّناتِ حَقٌّ، إنْ أراد وقوعَها كُلِّياتٍ فليس بصحيحٍ، وإنْ أراد وقوعَ ما فيه قِسْطٌ من الكُليِّ، أو ما هو داخلٌ تحت الكُليِّ، فذلك صحيح.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ اراد أنه أعتق الرقبةَ المُطْلقةَ من حيث هي مطلقةٌ، فذلك ليس بصحيح، فإنَّ الإطلاقَ هو الإبهامُ، وهو مناقضٌ للتعيين، فكيف يجتمع النقيضان؟ وإن أراد أنه أعتقَ الرقبةَ المعيَّنة فحصلَ بها مُقْتضى التكليفِ بالمُطْلقة، فذلك صحيح.

الخارج[1]، فهو في الخارجِ إمَّا وحده، فقد يُوْجَدُ مطلقُ الإنسانِ في الخارج، وإما أنْ يكونَ في الخارجِ مع قَيْدٍ، ومتى وُجِدَ مع قيدٍ، فقد وُجِدَ[2]، لأنَّ الموجودَ مع غيرِه موجودٌ بالضرورة[3]، فمُطْلَقُ الإنسانِ في الخارج بالضرورة[4]، وكذلك القولُ في جميعِ الأجناسِ التي نجزمُ بأنَّ الله تعالىخلقها، ومن قال بأنَّ الله تعالى ما خلق الأجناسَ من الجمادِ، والنباتِ، والحيوان، فقد خالفَ الضرورة[5].

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قولهُ هذا جارٍ على فاسدِ اعتقادِه الذي لم يزَلْ يُردِّدُه، وهو أَنَّ الكُلِّياتِ هي المُطلقاتُ، وقد وقع التنبيهُ على ذلك مراراً. وقولهُ: إنَّ الله تعالى خلق مفهومَ الإنسانِ بالضَّرورةِ في الخارج غيرُ صحيحٍ عند جمهورِ مُثْبتي الكُلِّي، وصحيحٌ عند بعضِهم، فإن جمهورَ القائلين بالكُلِّيِّ مطبقون على أنه لا وجودَ له في الخارج، وقد نوَّعَ بعضُهم الكُليَّ إلى: منطقيٍّ، وعقليٍّ، وطبيعيٍّ، وجزم بأنَّ المنطقيَّ لا وجودَ له في الخارج، وأن الطبيعيَّ له وجودٌ في الخارج، وأنَّ العقليَّ مُختَلَفٌ فيه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا كلامَ أَشدُّ فَساداً من هذا الكلام، فإنه إن حُمِلَ قولُه بأنَّ المُطلقَ موجودٌ في المُقيَّدِ على أنه يُريدُ المطلقَ حقيقةً، والمُقيَّدَ حقيقةً، فذلك بيِّنُ البُطْلانِ والفساد، فإنه كيف يجتمعان معاً في الوجود الخارجي وهما نقيضان؟ وإن حُمِلَ قولهُ ذلك على أنه يريدُ بالمُطْلَقِ الكُليَّ فذلك باطلٌ أيضاً، فإنه كيف يجتمع الكليُّ بما هو كليٌّ والجزئيُّ بما هو جزئيٌّ معاً في شيءٍ واحد في الوجودِ الخارجيِّ وهما نقيضانِ أيضاً؟ هذا كلُّه كلامُ مَنْ لم يحصِّلْ هذه العلومَ، ولا أشرفَ على هذه المباحثِ بوَجْهٍ أصلاً.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ذلك صحيحٌ، لكنَّ وجودَ المُطلقِ بما هو مُطْلق مع المُقَيَّد، ووجودَ الكُليِّ بما هو كُلِّيٌّ مع الجزئيِّ في الوجودِ الخارجيّ ممتنع، فدليلُه لا يتناولُ محلَّ النزاع.

(٤) قال ابن الشاط: قد تبيَّن أنَّ دليلَه لا يُنْتجُ مَقصوده.

(٥) قولهُ: «وكذلك القولُ. . . إلى قوله: فقد خالف الضرورة» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ذلك مبنيٌّ على اختلافِ المذاهب، فمن أنكر الكليات أنكر تلك الضرورة، وكذلك مَنْ أثْبتَها في الخارجِ أيضاً.

وكذلك أيضاً يصحُّ أنْ يُقالَ: إنَّ زيداً إنسانٌ في الخارج بالضَّرورة، ونجدُ الفَرْقَ بين هذا الخبرِ وبين قولنا: زيدٌ في الخارج بالضرورة، وأَنَّ الأَوَّلَ مُفيدٌ دون الثاني[(١)]، وكذلك نقول: هذا السوادُ المُعَيَّنُ سوادٌ، وندركُ الفرْقَ بينه وبين قولنا: المُعَيَّنُ مُعَيَّن[(٢)].

ويُدركُ الإنسانُ من نفسه أنَّه ثبتَ له مفهومُ الجسمِ، ومفهومُ الحَيَوان، ومفهومُ الإنسان، ومفهوم المُمْكنِ، ومفهومُ المخلوقِ، وجميعُ هذه الكُلِّياتِ المشترَكةِ، يجزمُ كلُّ عاقلٍ بثبوتِها له بالضرورةِ من غيرِ عكس[(٣)]، فجَحْدُ كَوْنِ الكُلِّياتِ والمشتركاتِ موجودةً في الخارج في ضِمْنِ المُعيَّناتِ خلافُ الضرورة، فهذا هو تخليصُ قاعدةِ الكُليِّ الواجبِ، وبه يظهَرُ الفرقُ بينه وبين ما بعده من الكُليات[(٤)].

---

(١) قولهُ: «وكذلك يصحّ... إلى قوله: دون الثاني» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك غيرُ صحيح، بل هما مُفيدان، لكنَّ الأولَ أفاد ما ليس بمعلومٍ ولا صدقٍ، والثاني أفاد ما هو معلومٌ وصِدق.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا فرق بينهما في عدمِ الفائدة.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لم يجزمْ كلُّ عاقلٍ بذلك، بل من العقلاءِ مَنْ جزمَ بنَفْيِها عن الوجودَيْن معاً، وزعمَ أَنَّ الشركةَ لم تقَعْ إلا في مجرَّدِ الألفاظ لا في المعاني، ومنهم من جزم بإثباتِها في الأذهانِ وهم جُمهورُ المثبتين ومُحقِّقوهم، ومنهم مَنْ أثبتها في الأعيانِ. وقولهُ: «من غير عكس»، إن أراد أنَّ هذا العاقلَ الذي جزمَ بثبوتِ هذه الكُلِّياتِ له لم يثبُتْ لها، فذلك غيرُ صحيح، لأنَّ الفرضَ خلافُ ذلك، فإنه قد فرضَ ثابتاً، وإنْ اراد أنَّه لا يلزَمُ ثبوتُ كلِّ جزئيٍّ في الإمكانِ لكلِّ كليٍّ، ويكونُ ثبوتُه في الخارجِ، أي: لا يلزَمُ حصولُ جميعِ الممكناتِ في الوجود، فذلك صحيح.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد تبيَّنَ ما في ذلك من الخلاف، وتبيَّن على قولِ الجمهورِ بإثباتِ الكُلِّياتِ في الأذهان أَنَّ وجودَها في الجزئياتِ ليس على أنها على حقيقتِها من كَوْنِها كُلِّيةً، بل على أنَّ في الجزئياتِ قِسْطاً من الكُلِّياتِ يختَصُّ كلُّ جُزْئيّ بقِسْطٍ لا يصحُّ أن يختَصَّ به جُزئيٌّ سواه.

القاعدةُ الثانية: الواجبُ فيه. وهذا هو الواجبُ المُوسَّع. فإذا أوجب الله تعالى الظُّهْرَ من أَوَّلِ القامةِ إلى آخرِها، فقد اختلفَ العلماءُ فيه على سَبْعةِ مذاهب. وتحريرُها: أنَّ القائلَ قائلان: قائلٌ بالوجوبِ الموسَّع، وقائلٌ بجَحْدِه، والأَولون لهم قولان: أحدُهما: أنَّه يفتقرُ إلى العَزْمِ إذا تأخَّر، والآخَرُ: أنَّه لا يفتقرُ ولا يجبُ العزم، فهذان قَوْلان، والقائلون بجَحْدِه منهم بعضُ الشافعية قال: يتعلَّقُ الوجوبُ بأَوَّلِ الوقتِ مُعْتَمِداً على أنَّ الوجوبَ مع جوازِ التأخيرِ متنافيان، والأَصْلُ ترتُّبُ المسبَّبِ على سَبَبِهِ، والزوالُ سَبَبٌ، فيكون الوجوبُ الذي هو مُسَبَّبُه أوَّلَ الوقتِ، وما يقَعُ بعد ذلك قضاءٌ يَسُدُّ مَسَدَّ الأداءِ، فهذا مُسْتَنَدُه[1]. ويَرِدُ عليه: أنَّ الإِذْنَ في تفويتِ الأداءِ لفعلِ القضاءِ من غيرِ ضرورةٍ خلافُ قواعدِ الشرع. نَعْمَ، يجوزُ الإذنُ في تفويتِ الأداءِ لفعلِ القضاءِ لضرورةِ السفرِ، أو المرضِ كما في رمضانَ، أو غيرِه من العبادات التي يجوزُ تَرْكُ أدائِها للقضاءِ لأَجْلِ العذر، أمَّا لغيرِ عُذْرٍ فغيرُ معهودٍ/ في الشريعة، واتفقَ ١٢٦/أ الناسُ كُلُّهم على جوازِ تأخيرِ الصلاةِ عن أولِ الوقت، فهذا مُسْتَنَدُ هذا المذهبِ وما عليه من القول.

المذهبُ الثاني لبعض الحنفية: أَنَّ الوجوبَ متعلِّقٌ بآخرِ الوقت[2]، ومُسْتَنَدُه: أنَّا نستدلُّ بثبوتِ خُصوصيةِ الشيءِ على ثُبوته، وبعَدَمِ خِصِّيصَةِ الشيءِ على عَدَمِهِ، ومن خصائصِ الوجوبِ العقابُ على تقديرِ الترك، ووجَدْنا هذه الخِصِّيصة مُنْتَفِيةً في غيرِ آخرِ الوقت، فقلنا بنَفْيِ الوجوب في غيرِ آخرِ الوقت، ووجَدْناها آخرَ الوقتِ، فقُلْنا بالوجوبِ آخرَ الوقت،

---

(١) انظر «الإحكام» ١/ ٩٢ للآمدي، و«البحر المحيط» ١/ ٢٦٦ للزركشي.

(٢) قد استوعب الإمام الجصَّاص أقوال الحنفية في الأمرِ المؤقّت. انظر «أصول الجصَّاص» ١/ ٣٠٧، و«أصول السرخسي» ١/ ٢٦.

وإنْ وقع الفعلُ قبلَ ذلك كان نَفْلاً يَسُدُّ مَسَدَّ الفرض[1]، ويَرِدُ عليه: أَنَّ إجزاءَ ما ليس بواجبٍ عن الواجبِ خلافُ القواعد.

المذهبُ الثالث: مَذْهَبُ الكَرْخِيِّ[2]: أَنَّ الفعلَ موقوفٌ إذا عَجَّله المُكَلَّفُ، فإنْ جاءَ آخرُ الوقتِ وفاعلُه موصوفٌ بصفاتِ المُكلَّفين، كان فِعْلُه هذا واجباً، فما أجزأَ عن الواجبِ إلَّا واجبٌ، وإنْ لم يكُنْ موصوفاً بصفاتِ المكلّفين كان نَفْلاً، لأنَّه وقعَ قبلَ وقتِ الوجوب[3]، وسببُ هذا المذهبِ عند الكَرْخيِّ أنَّ من الحنفية من يقول: يتعلَّقُ الوجوبُ بآخرِ الوقت[4]، ورأى ما ورد على الحنفية من إجزاءِ النفلِ عن الفرض، فاختار هذه الطريقةَ، ويَرِدُ عليه أنَّ كَوْنَ الفعلِ حالةَ الإيقاع لا يُوصَفُ بكَوْنهِ فَرضاً ولا نفلاً، ولا تتعيَّنُ فيه نِيةٌ لأحدِهما خلافُ المعهودِ في القواعد.

---

(١) انظر «أصول الجصَّاص» ١/ ٣٠٨.

(٢) هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلّال الكَرْخِيّ، الفقيه الذي انتهت إليه رئاسة الحنفية في زمانه، وشيخُ أبي بكرٍ الرازيِّ الجصَّاص، كان زاهداً متقلّلاً، صبوراً على الفقرِ والحاجة، رأساً في الاعتزال، مات سنة (٣٤٠هـ)، له ترجمة في «تاريخ بغداد» ١٠/ ٣٥٣، «الجواهر المضية» ٢/ ٤٩٣.

(٣) هٰذه عبارةُ السيف الآمديِّ في تحصيل مذهب الكرخي في «الإحكام» ١/ ٩٢. وعبارةُ الجصَّاص في «أُصوله» ١/ ٣٠٩: والذي حصَّلْناه عن شيخنا أبي الحسن رحمه الله ـ يعني الكرخيَّ ـ: أنَّ وَقْتَ الظُّهرِ كلَّه وَقْتٌ لأداءِ الوقتِ، والواجبُ يتعيَّنُ فيه بأحدِ وَقْتَين، أما إذا لم يُصَلِّ الظُّهْرَ حتى ينتهيَ إلى آخرِه، فإنَّ الوجوبَ يتعيَّنُ عليه بآخرِ الوقتِ وهو الوقتُ الذي لا يسعُه تأخيرُها عنه، وأما إذا فعلها قبل ذلك، فإنَّ حُكْمَ الوجوبِ يتعيَّنُ بالوقتِ المفعولِ فيه الصلاة.

(٤) من القائلين بذلك الإمام الجصَّاص في «أصوله» ١/ ٣١٢.

والمذهبُ الرابعُ للحنفيةِ أيضاً: أنَّ المُكلَّفَ إن عَجَّلَ الفِعْلَ منع تعجيلُه من تعليقِ الوجوبِ بآخرِ الوقت، فلا يُجْزِئُ نَفْلٌ عن فرضٍ، ولا يكون موقوفاً، بل ينوي به النَّفْلَ، وإنْ لم يُعَجِّلْه كان آخِرُ الوقتِ واجباً موصوفاً بصفةِ الوجوب، فلا يَرِدُ عليه ما ورد على الكَرْخيِّ، ويَرِدُ عليه أنَّ النبيَّ عليه السلام وأصحابَه رضي الله تعالى عنهم لم يُطيعوا الله تعالى بصلاةٍ واجبةٍ، ولا أُثيبوا ثوابَ الواجبِ على شيءٍ منها، وذلك حَظٌّ عظيم يفوتُ عليهم لا سيَّما مع قوله عليه السلام عن رَبِّه عزَّ وجل: «ما تقرَّبَ إليَّ عَبْدٌ أو أَحدٌ بمِثْلِ أداءِ ما افترضْتُه عليه، ولا يزال يتقرَّبُ إليَّ بالنوافلِ حتى أُحِبَّه»[1]، الحديثُ المشهور، فثوابُ الواجباتِ هو أَفْضَلُ المثوبات، فالقولُ بفواتهِ عليهم محذورٌ كبير.

المذهبُ الخامسُ حكاه سيفُ الدين في «الإحكام»[2]: أنَّ الوجوبَ متعلِّقٌ بوقتِ الإيقاع، أيَّ وقتٍ كان، أَوَّلَه، أَوْ وسَطَه، أو آخِرَه، فلا يلزَمُ شيءٌ من الإشكالاتِ المتقدِّمة، ويَرِدُ عليه أنَّ شأنَ الوجوبِ أنْ يكونَ متقدِّماً على الفعل،/ ويكونَ الفعلُ متأخِّراً عن الوجوب وتابعاً له؛ أمَّا كَوْنُ الوجوبِ تابعاً للفعلِ، فغيرُ مَعهودٍ في الشريعة، وعنده الوجوبُ في هذا الوقتِ وتحتُّمُ الإيقاعِ فيه تابعٌ للفعل، فكان ذلك على خلافِ القواعد ١٢٦/ب
فهذا مُسْتَنَدُ كُلِّ واحدٍ من هذه المذاهب الخمسة، وما على كلِّ واحدٍ منها من المخالفاتِ للقواعد، فلم يَبْقَ إلَّا القولان اللَّذان في التوسِعة، والحقُّ[3] فيهما فإنَّ الوجوبَ فيهما متعلِّقٌ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين أجزاءِ القامةِ الكائنةِ بين طرفي القامةِ كالواجبِ المُخَيَّر، ومعنى ذلك أنَّ صاحبَ

(١) هو جزءٌ من حديث «مَنْ عادى لي وليّاً فقد آذَنْتُه بالحرب» وقد سبق تخريجُه.
(٢) «الإحكام في أصول الأحكام» ١/ ٩٢-٩٣.
(٣) في المطبوع: والقولُ فيهما أنَّ.

الشرعِ قال: صَلِّ إمَّا في أول الوقت، أو في وَسَطِه، أو في آخِرِه، فالواجبُ الصلاة في أحدِ هذه الأزمنة، وهو قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بينها كما أنَّ الواجبَ في المُوَسَّعِ هو أَحدُ الخصال، فيكونُ الوجوبُ مرتَّباً على الزوالِ في القَدْرِ المشترك، ويجوزُ التأخيرُ لبقاءِ المُشْتَرَك، ويبرأُ بالفعلِ أَوَّلَ الوقتِ لوجودِ المُشْتركِ فيه، وأيُّ وقتٍ فُعِلَ فيه صادفَ المشتَرَكَ، فلا يلزَمُ تأخيرُ المسبَّبِ عن سببهِ، ولا أنَّ الفعلَ بعد أَولِ الوقتِ قضاءٌ، ولا أَوَّلُه نَفْلٌ ينوبُ مَنابَ الفرض، ولا يلزَمُ مخالفةُ قاعدةٍ من تلك القواعد التي لزِمَت الأقوالَ الأُوَلَ، بل تجتمعُ أسبابُ تلك القواعدِ كُلِّها، وهذا هو الحقُّ، غَيْرَ أنَّ أربابَ هذا المذهبِ اختلفوا إذا قصد التأخيرَ لوسطِ الوقت أو آخِره: هل يجوزُ ذلك لغير بَدَلٍ هو العَزْمُ، لأَنَّ الأَمرَ ما دلَّ إلا على الصلاةِ، أما هذا العَزْمُ فلم يَدُلَّ عليه دليل، فوجب نَفْيُهُ، أو لا بُدَّ من العَزْمِ على الفعلِ في بقيةِ الوقتِ، لأنَّ مَنْ أمرَه سَيِّدُه، فلم يَفْعَل، ولم يَعْزِمْ على الفعلِ في مستقبلِ الزمان يُعَدُّ مُعْرِضاً عن أَمرِ سَيِّده، والإعراضُ عن الأمرِ حرام، وما يندفعُ به الحرامُ واجبٌ، فالعَزْمُ واجب؟ واختار الغزاليُّ[1] طريقةً وُسْطىٰ، وهي الفَرْقُ بين الغافلِ عن الفعلِ والتَّرْكِ فلا يجبُ عليه العَزْمُ، وبين مَن خَطَر ببالهِ الفِعْلُ والتَّرْكُ، فهذا إنْ لم يَعْزِم على الفعلِ عَزَمَ على التركِ بالضرورة، فيجبُ عليه العَزْمُ على الفعل، وهي طريقةٌ حسنة.

فَرْعٌ مرتَّب: إذا قلنا بالتَّوْسِعَة، فهل ذلك مشروطٌ بسلامة العاقبة، فإن مات قبلَ الفعلِ وقد أَخَّر مُختاراً، يأثَمُ، وهو قولُ الشافعية، أَوْ لا يأثَمُ لأنَّ صاحبَ الشرعِ أَذِنَ له في التأخيرِ، فهو فَعَلَ ما أُذِنَ له فيه؟ وفِعْلُ المأذونِ/ فيه لا إثمَ فيه، والأَصْلُ عدمُ اشتراطِ سلامة العاقبة، وهو ١٢٧/أ

(١) انظر «المستصفى» ١/ ٧٠.

مذهبُ المالكية، وهو الصحيحُ من جهةِ النظر، فهذا هو قاعدةُ الواجبِ فيه وهو القَدْرُ المُشترك، وهو كُلّيٌّ لا جُزْئيٌّ على المذهبَيْن الأخيرين[١].

القاعدةُ الثالثةُ: الواجبُ به، وهو سَبَب[٢]. وتقريرُه: أنَّ الله تعالى جعلَ مُطلقَ زوالِ الشمسِ سببَ وجوبِ الظهر متى وُجِدَ، في أيِّ يومٍ كان، وكذلك بقيةُ أوقاتِ الصلوات، وجعل مُطلقَ الإتلافِ سبباً لوجوبِ الضمان، ومطلقَ مِلْكِ [النِّصابِ] موجباً لوجوبِ الزكاة، أما خصوصُ كونِها هذه الدنانيرَ، أو تلك الدنانيرَ، فلا مَدْخَلَ له في وجوبِ الزكاة، فلو قُدِّرَ نِصابٌ مكانَ نصابٍ في مِلْكِ المُزكِّي، لم يختلف الحكمُ، وكذلك إتلافٌ بَدَلَ إتلاف، فالمنصوبُ سبباً إنَّما هو المطلقُ الذي هو قَدْرٌ مُشْتركٌ بيّنُ النُّصْبِ، والخصوصاتُ ساقطةٌ عن الاعتبارِ في وجوبِ الزكاة، وكذلك كلُّ سَبَبٍ يقتضي ثبوتُه الثبوتَ، فهذا كُلُّه مُشْتَرك، وهو واجبٌ به، أي: بسببه.

---

(١) علَّق ابن الشاط على القاعدة الثانية بقوله: ما قاله من حكايةِ المذاهب ورَدِّ ما ردَّه منها صحيح، وما مالَ إلى تحسينه من قولِ الغزالي ليس بصحيح، إنَّما الصحيحُ أنْ لا حاجةَ إلى بَدَلٍ أصلاً. وما قاله من تعلُّقِ الوجوبِ بالقَدْرِ المُشْتركِ، إن أراد الكُليَّ فليس ذلك بصحيح، وإنْ أراد تعلُّق الوجوبِ بفَرْدٍ ممَّا فيه المُشْترك فذلك صحيح، وما اختاره وصحَّحه ونَسبه إلى المالكية في مسألةِ المؤخِّر الذي يموتُ قبل الفعل صحيح.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنّ الله تعالى جعل زوالَ الشمسِ سبباً لصلاةِ الظُّهْرِ، وجعل مُطْلقَ الإتلافِ سَبباً لوجوبِ الضمان، ومُطلقَ النِّصابِ سبباً لوجوبِ الزكاة صحيح. وما قاله من أنَّ المُطلقَ هو القَدْرُ المُشْتَركُ ليس بصحيح، وقد سبق له هذا مِراراً عديدة، وقد كان يحتملُ أنْ يُحْمَلَ ذلك على أنّ مرادَه بالقَدْرِ المشترك واحدٌ غيرُ مُعيَّنٍ مما فيه المشترك، وأنَّ مرادَه بالمُطْلقِ ذلك أيضاً لولا أنَّ كثيراً من المواضعِ التي وقع فيها ذلك القولُ يصرِّحُ فيها بأنَّ المُشْتَركَ هو الكُليُّ، وهذا يَمنعُ من صحَّةِ تأويلِ كلامهِ بذلك.

القاعدةُ الرابعة الواجبُ به، وهو أداةٌ يُفْعَلُ بها، فإنَّ الباءَ كما تكون سَبَبيةً تكون للاستعانةِ نَحْوُ: كتبتُ بالقلم، ونَجَرْتُ بالقَدومِ، فالواجبُ به الذي هو أداةٌ في الشريعة له مُثُلٌ:

أحدُها: الماءُ الذي يُتَوضَّأُ به ويُغْتَسَلُ، فإنه ليس سَبباً للوجوب، بل هو أداةٌ يُعْملُ بها الفعل، وسببُ الطهارةِ إنَّما هو الحَدَثُ، وكذلك الترابُ في التيمُّم أداةٌ، وليس سبباً.

وثانيها: الثوبُ للسُّتْرةِ في الصلاة، لم يُوجبِ الله تعالى السُّتْرةَ بثوبٍ مُعيَّنٍ، بل بمُطْلَقِ الثوبِ الذي هو قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بين جميعِ الثياب، كما لم يُوجِبِ الطهارةَ بماءٍ مُعيَّنٍ، بل بالقَدْرِ المُشتَرَكِ بين جميعِ المياه، وكذلك نُجيبُ عن مَغْلَطةٍ عادتُها تُلْقىٰ على الطلبة، فيقال: الوضوءُ واجبٌ من هذه الفَسْقيَّةِ[1] المعيَّنةِ، لأنَّ الوضوءَ واجبٌ بالإجماع، وهو لا يجبُ من غيرِها بالإجماع، فتعيَّنَتْ هي، وإلا لبطلَ الوجوب، وكذلك يقال: السُّتْرَةُ واجبةٌ بهذا الثوبِ المُعيَّن، لأنَّ السُّتْرَةَ واجبةٌ بالإجماع، وهي لا تجبُ بغيرِ هذا الثوبِ المُعَيَّنِ بالإجماعِ، لجوازِ الاقتصارِ على هذا الثوبِ، فتعيَّن هذا الثوبُ، وعلى هذا المنوالِ تُوْرَدُ هذه الشُّبهات، والجوابُ عنها واحدٌ، وهو أنَّ الوجوبَ إنَّما يتعلَّقُ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين هذه الفَسْقِيَّةِ وغيرها، فإذا لم يكُنْ غيرُها واجباً بالإجماعِ لا تتعيَّنُ هي،

---

(١) جَمْعُها فساقيّ، وهي أحواضٌ صغيرةٌ مملوءة بالماءِ كانت موجودةً في المدارس يتوضّأُ منها الطلبة، ولابن نُجيم الحنفي صاحب «البحر الرائق شرح كنز الدقائق» رسالةٌ مفردة في حكمِ الوضوء من الفساقي عنوانها: «الخير الباقي في جواز الوضوءِ من الفساقي» وهي موجودةٌ في مركز مخطوطات جامعة اليرموك/ الأردن. ونقل منها الشيخ عبد الغني النابلسي خلاصةَ رأيه في «نهاية المراد في شرح هدية ابن العماد»: ٢٤٠.

بل القَدْرُ/ المُشْتَرك بينها وبين غيرِها، لا هِي ولا غيرُها، وكذلك إذا لم ١٢٧/ب
تَجبِ السُّتْرةُ بغيرِ هذا الثوب لا يتعيَّنُ هذا الثوب، بل القَدْرُ المُشْتَركُ بينه وبين غيرِه، بل الخُصوصاتُ كلُّها ساقطةٌ عن الاعتبار.

وثالثها: الجِمارُ في النُّسُكِ أداةٌ يُعْمَلُ بها الواجبُ لا أنها سَبَبُ الوجوب، بل سببُ الوجوبِ هو تعظيمُ البيتِ لقولهِ تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران:٩٧]، ولتذَكُّرِ قِصةِ إبراهيمَ عليه السلام في ذَبْحِ ولده، وفدائهِ بالكبشِ، وأنَّه هربَ منه فلحِقَه، ورماه بالحجارةِ هناك[١]، فشُرِعَ رَمْيُ الجِمارِ لتذَكُّرِ تلك الأحوالِ السَّنِيَّةِ، والطواعيةِ التامة، والإنابةِ الجميلةِ ليُقْتدىٰ بهما في ذلك، وعلى التقديرَيْن، فالجِمارُ ليست سَبباً، بل أداةٌ يُفْعَلُ بها الواجب، ولم يوجِب الله تعالى [منها] شيئاً مُعيَّناً، بل القَدْرَ المُشْتركَ فأَيَّ حصاةٍ أخذَها أجزأت، وسَدَّتِ المسَدَّ، وخصوصُ كلِّ واحدةٍ منها ساقطٌ عن الاعتبار، والوجوبُ مُتعلِّقٌ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ بينها دون خصوصاتِها.

ورابعُها: الضَّحايا والهَدايا، أدواتٌ يُفْعلُ بها الواجب، وسببُ الوجوبِ هو أَيامُ النَّحر في الضحايا والتمتُّع ونحوُه من أَسبابِ الهَدْي، وأما هذه الأنعامُ، فليست أسبابَ الوجوبِ، بل أدواتٌ يُفْعَلُ بها الواجب، ولم يُوجبِ الله تعالى خُصوصَ بَدَنةٍ دون أخرى، بل القَدْرُ المُشْتَرَكُ بينها هو المطلوب، فأَيُّها فُعِلَ سَدَّ المَسَدَّ، ولا يفوتُ بفواتِ الخُصوص مقصِدٌ شَرعيٌّ مع الاستواءِ في الصفات كما تقدَّم في الثواب والماءِ حَرْفاً بحرف.

---

(١) هذا مرويٌّ عن ابن عباس رضي الله عنهما، ذكره ابن كثير في «التفسير» ٧/ ٢٩ من طريق محمد بن إسحاق.

وخامسُها: الرقابُ في العِتْقِ ليست أسباباً للحكم، بل السببُ الظِّهارُ مثلاً، أو اليمينُ، أو إفسادُ صوم رمضانَ عَمْداً، أو القتلُ، فهذه هي الأسباب، وأما الرقابُ فهي أدواتٌ يُفْعلُ بها الواجب، كالماءِ والسُّتْرةِ، ولم يُوجب الله تعالى خُصوصَ رقبةٍ دون أخرى مع الاستواءِ في الصفات، بل القَدْرُ المُشْتَرَكُ بينها هو متعلَّقُ الوجوب، وهو واجبٌ به أداةً لا واجبٌ به سبباً[1].

القاعدةُ الخامسة: الواجبُ عليه، وهو المُكَلَّفُ في فرضِ الكفاية، فإنَّ مُقْتضىٰ الخطابِ فيه التعلُّقُ بطائفةٍ غيرِ مُعَيَّنة، بل بمُطْلقِ الطائفةِ الصالحةِ لإيقاعِ ذلك على الوجهِ الشرعيِّ، وإنما تعلَّقَ الوجوبُ بالكلِّ حتى لا يضيعَ الواجب، وإلا فالمقصودُ إنما هو طائفةٌ غيرُ مُعيَّنة، وأَيُّ
١٢٨/أ طائفةٍ/ فعلَتْ سَدَّتِ المَسَدَّ، كالثوبِ في السُّتْرةِ، والماءِ في الطهارة، فالقَدْرُ المُشْتَرَكُ في الطوائفِ واجبٌ عليه، لأنه المكلَّف، والمكلَّفُ يجبُ عليه لا به، ولا فيه، فإذا فعلتْ طائفةٌ سقط عن البقيةِ لتحقُّقِ الفِعْلِ المُشْتَرَكِ بينها، وإذا ترك الجميعُ أَثِموا لتعطيلِ المُشْتَرَكِ بينها عن الفعل، وإذا لم يُوجَدْ إلا مَنْ يقومُ بذلك الواجبِ تعيَّنَ الفِعْلُ عَيْناً لانحصارِ المُشْتَرَكِ فيه كآخرِ الوقتِ في الصلاةِ، وتعذُّرِ غيرِ الثوبِ الموجودِ في السُّتْرةِ حَرْفاً بحرف[2].

القاعدةُ السادسة: الواجبُ عنده، وله مُثُلٌ في الشريعة:

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على القاعدة الرابعة بقوله: ما قاله فيها صحيحٌ غَيْرَ ما في قوله القَدْر المُشْتَرك على ما سبق.

(٢) علَّق ابن الشاط على القاعدة الخامسةِ بقوله: ما قاله صحيحٌ غَيْرَ ما قاله من تعلُّقِ الوجوبِ بالكُلِّ فإنَّه ليس بصحيح.

أحدُها: الشرطُ، فإنَّ الحَوْلَ إذا دار بعد مِلْكِ النِّصاب، وجبتِ الزكاةُ لا بالشرطِ الذي هو دَوَرانُ الحولِ، بل بالسببِ الذي هو مِلْكُ النصاب، ولكنَّ أثَرَ السببِ إنَّما يظهَرُ عند دَوَرانِ الحَوْل، فدَوَرانُ الحَوْلِ واجبٌ عنده لا به، ولم يختصَّ حَوْلٌ مُعَيَّنٌ بالوجوبِ عنده، بل مُطْلَقُ الحول، وهذه هي الحقيقةُ المعقولةُ[1] من الحولِ، فمتى وُجِدَت بعد مِلْكِ النِّصابِ حصلَ الوجوبُ عندها لا بها، لا لخصوصِ ذلك الحولِ، بل لمُطْلَقِ الحَوْلِ الموجِبِ لحصولِ التمكُّن من التنميةِ في النصاب، فالمُحَصِّلُ لمقصودِ الشرعِ هو مطلقُ الحَوْلِ لا خصوصُ هذا الحول، فالقَدْرُ المُشْتَرِكُ بين جميعِ الأحوالِ هو الواجبُ عنده، كما أنَّ القَدْرَ المُشْتَرِكَ بين النُّصُبِ هو الواجب به.

وثانيها: عدمُ المانع نَحْوُ عَدَمِ الدَّيْنِ في الزكاة، والحيضِ في الصلاةِ، تجبُ الزكاةُ عنده بالسببِ الذي هو مِلْكُ النصاب، أو زوالِ الشمسِ في الصلاة لا لعَدَمِ الدَّيْن، ولا لعَدَمِ الحيضِ، فعَدَمُ الدَّيْنِ والحيضِ واجبٌ عنده لا به، ولم يَعْتَبِر صاحبُ الشرع عدمَ خصوصِ دَيْنٍ دون دَيْن، ولا خصوص حيضٍ دون حيض، بل مُطلق الدَّيْنِ، ومُطْلَق الحيض فهذا المُشْتَرِكُ واجبٌ عنده.

وثالثها: وجوبُ التيمُّمِ عند عَدَمِ الماء، فإنَّ عَدَمَ الماءِ يجبُ عنده التيمُّم، وليس هو سببَ الوجوب، لأنَّ سببَ الوجوب للصلاةِ أوقاتُها، وأسبابُ الطهاراتِ الأحداثُ، أَما عدمُ الماءِ، فليس سَبباً لوجوبِ التيمُّم، بل الحَدَثُ اقتضى إحدى الطهارتَيْن على الترتيب، فإن عُدِمَت طهارةُ الماءِ تعيَّنت طهارةُ التراب، فعَدَمُ الماءِ واجبٌ عنده لا به، ولم يُلاحِظ

---

(١) في المطبوع: اللغوية.

١٢٨/ب صاحبُ الشرعِ عدمَ ماءٍ مُعَيَّنٍ، بل عَدَمَ مطلقِ الماء الطهورِ/ الكافي دون خُصوصِ ماءٍ وماء، فالقَدْرُ المُشْتَرَكُ ههنا واجبٌ عنده.

ورابعُها: وجوبُ أَكلِ المَيْتةِ عند عَدَمِ الطعامِ المُباح إذا خاف الهلاك، فيجبُ عليه أَكْلُ الميتةِ، لا لأَنَّ السببَ [ليس] عدمَ الطعامِ المُباح، بل السببُ إحياءُ النفس، وعدمُ الطعامِ المُباحِ واجبٌ عنده، لأنَّ إحياءَ النفسِ اقتضى أحدَ الغذائَيْن: إمَّا المباح، أو الميتة على الترتيب، فإذا تعذَّرَ المُباحُ تعيَّنت الميتةُ كاقتضاءِ الحَدَثِ إحدى الطهارتين سواءً بسواء، ولم يلاحِظ صاحبُ الشرع عَدَمَ طعامٍ مباحٍ بعَيْنه، بل مُطْلقَ الطعامِ المباحِ الذي يصلُحُ لإقامة البِنْيَة[١].

وخامسُها: عَدَمُ الخَصْلةِ الأولى من الخصالِ المرتَّبةِ في الكفَّارة، نَحْوُ كفارةِ الظِّهارِ، فإنَّ تَعذُّرَ العِتْقِ يوجبُ الصيام، وعَدَمُ العِتْقِ ليس هو سببَ الوجوبِ، لأنَّ سببَ الوجوبِ هو الظِّهار، وعدمُ العتقِ واجبٌ عنده لا به، ولم يلاحظ الشرعُ عدمَ رقبةٍ معيَّنة، بل عَدَمَ مُطلقِ الرقبةِ الصالحةِ لبراءةِ الذمَّة من الظِّهار، فهذه الأقسامُ كلُّها كُليٌّ مُشْتَرَكٌ ليس بجُزئي، والوجوبُ فيها مُتعلِّقٌ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين أفرادِهِ، وهو كلُّه واجبٌ عنده.

القاعدةُ السابعة الكُليُّ المُشْتَرَكُ الواجبُ منه، وله مُثُلٌ في الشريعة:

أحدُها: الجنسُ المُخْرَجُ منه زكاةُ الإبلِ غَنَماً في الخمس والعشرين، وإبلاً فيما فوقها، فإن ذلك جِنسٌ كليٌّ يجبُ الإخراجُ منه، ولم يلاحظ الشرعُ شاةً مُعيَّنة، ولا حِقَّةً مُعيَّنةً مع استواءِ الصفات في الجنسِ المُجْزِىءِ، بل القَدْرُ المُشْتَرَكُ الكليُّ هو مُتَعَلَّقُ الحُكْمِ فقط.

---

(١) علَّق ابن الشاط على القاعدة السادسة بقوله: ما قاله صحيحٌ غَيْرَ ما قاله مِن تعلُّق الوجوبِ بالكليِّ المُشْتَرَك على ما سبق.

وثانيها: الجنسُ المُخْرَجُ منه زكاةُ النقدين، وهو النقدانِ أيضاً يجبُ أنْ يُخرَج منهما مقدارُ رُبُعِ العُشْرِ زكاةً عما يملكهُ، ولم يلاحظ الشارعُ خُصوصَ دينارٍ ولا دِرهم.

وثالثها: الجنسُ المُخْرَجُ منه زكاةُ الفِطْرِ، وهو الحَبُّ الذي غالبُ قُوتِ أهلِ البلدِ منه يجبُ أنْ يُخْرَجَ منه صاعٌ عن كلِّ آدميٍّ إلا من استُثْنيَ في كُتب الفقه.

ورابعُها: الجنسُ المُخْرَجُ منه الكفَّاراتُ في الإطعام، وهو الجنسُ الذي تُخْرَجُ منه زكاةُ الفطرِ بعينهِ.

وخامسُها: الجنسُ المُخْرَجُ منه زكاةُ الحبوبِ والثمارِ، يجبُ أنْ يُخْرَجَ من ذلك الجنسِ ممَّا في المِلْكِ أو في غيرِه/ بأنْ يُحَصِّله بشراءٍ أو ١٢٩/أ
غيرِه، ويُخْرَجَ منه العُشرُ عمَّا ملكَه من الحَبِّ أو الثمن، فهذه الخمسةُ كلُّها أجناسٌ كُلِّيةٌ ليست معينةً يجبُ الإخراج منها، ولم يلاحظ الشارعُ فيها مُعَيَّناً بل الحُكْمُ الذي هو الوجوبُ متعلِّقٌ بالقَدْرِ المُشْتَرِكِ بين تلك المعينات(١).

القاعدة الثامنة: الواجبُ عنه، وهو جنسُ المُولى عليه يجب أنْ يُخْرَجَ عن كلِّ فردٍ منه صاعٌ في زكاة الفِطر، ولم يلاحظ الشارعُ خصوصَ شخصٍ دون شخص، بل مفهومَ الإنسان الموصوفِ بالصفاتِ التي لأجلِها تجبُ زكاةُ الفطر، كان ذلك المُخْرَجُ عنه من المحجورِ عليه بوصيةٍ، أو

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على القاعدة السابعة بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ غَيْرَ ما قاله مِن أنّ متعلِّقَ الحُكمِ هو القَدْرُ المُشْترك الكُليُّ، وكذلك ما قال في القاعدةِ الثامنة والتاسعة والعاشرة غيرَ ما يُشْعِرُ كلامُه من متعلّقِ الحكمِ بالكليِّ، فإنه ليس بصحيح على ما تقرَّر مراراً، بل الصحيحُ تعلُّقُ الحكمِ بفَرْدٍ غيرِ مُعيَّنٍ مما فيه المُعيَّنُ المُشْتركُ، فإنْ عنى ذلك، فمرادُه صحيح.

حاكمٍ، أو وليٍّ بقرابةٍ، أو زوجيةٍ أو رِقٍّ[1]، فمُتعلَّقُ الحُكْمِ هو القَدْرُ المُشْتَرَكُ بين هذه الأجناس دون خصوصِ عبدٍ مُعَيَّنٍ، أو زوجةٍ مُعَيَّنة.

القاعدة التاسعة: الواجبُ مِثْلُه، وله مثالان:

أحدُهما: جزاءُ الصيدِ في الحج، فإنه يجبُ إخراجُ مِثْلِ الصيدِ المقتولِ في الإحرام، أو الحَرَمِ، والمعتبرُ في ذلك مُطْلَقُ الغزالِ، ومُطْلَقُ بقرِ الوحشِ دون خصوصِ ظَبْيٍ مُعَيَّنٍ، أو بقرةٍ مُعيَّنة، بل الواجبُ منوطٌ بمُطلقِ ذلك الجنسِ الكُلِّيِّ، وخصوصُ كلِّ صيدٍ من كلِّ جنسٍ ساقطٌ عن الاعتبار في الجزاء، فهذا الجنسُ الكليُّ هو الواجبُ مِثْلُه[2].

وثانيهما: المُتْلَفُ المِثْليُّ من المَكيلاتِ والموزوناتِ تجبُ غرامةُ مِثْلِهِ كمَنْ أتلفَ قَفيزَ قمحٍ يجبُ عليه غرامةُ قفيزٍ مِثْلِهِ، أو رِطْلَ زيتٍ يجبُ عليه إخراجُ رِطْلِ زيتٍ مِثْلِهِ مع قطعِ النظرِ عن خصوصِ ذلك الرِّطْلِ الزيتِ وتعيُّنِهِ، بل المُعْتَبَرُ كونهُ زيتاً مَوْصوفاً بصفةٍ هي متعلَّقُ الأغراضِ نحوُ كَوْنهِ زيتاً اتفاقاً، أو زيتَ بَزْرِ كَتَّانٍ، ونَحْوُ ذلك، فهذا هو المُعْتَبرُ في وجوبِ إخراج مِثْله، حتى إنّ أفرادَ الأَرطالِ من الغَلَّةِ الواحدةِ من الزيتِ سواءٌ في الحكم، والمُعْتبرُ القَدْرُ المُشْتَرَكُ بينها دون خصوصِ رِطْلٍ دونَ

---

(١) في الأصل: رقيق. «ورِقٌّ» أَوْلى، وقد نبَّه عليه مصحّحو الطبعة القديمة.

(٢) قال أبو بكر العربي في «أحكام القرآن» ٢/ ٦٨١: في تعيين الحيوان خلافٌ كثير لا بُدَّ من تسليط نظره عليه؛ . . . ، هل يستوي صغيرُه كما قال مالك في «الكتاب» ـ يعني «المدوَّنة» ـ حين جعله كالدِّيَةِ أم لا؟ وهل تراعىٰ صفاتُه أَجْمَعُ حتى الجمالُ والحسن، أم تُراعى الأصولُ أو يُراعى العيبُ والسلامةُ، أو هما واحد؟ وهل يكونُ في النَّعامةِ بَدَنَةٌ كما في كتاب محمدٍ وغيرِه أم يكون فيها القيمة لأنَّها لا تُقارِبُ خَلْقَ البقرِ، ولا تبلغُ خَلْقَ الإبلِ؟

رِطْل، وكذلك المِثْلياتُ المُعْتَبَرُ في الحُكْمِ أجناسُها وصفاتُها العامةُ دون خصوصِ المُعَيَّنات، فهذا جِنْسٌ كليٌّ هو الواجبُ مثله.

القاعدة العاشرة: الواجب إليه، وله مُثُلٌ في الشريعة:

أحدها: غروبُ الشمسِ في الصومِ يجبُ الصومُ إليه، والمُعْتَبرُ من ذلك جنسُ الغروبِ من كلِّ يوم، أما كونهُ غروبَ الشمس يومَ الجُمعةِ أو غيرِها، فساقطٌ عن الاعتبار في نظرِ الشرع، بل متى تحقَّقَ الغروبُ/ في ١٢٩/ب أَيِّ يومٍ كان، سقطَ وجوبُ الصومِ في نظرِ الشرع، وانتقل المُكَلَّفُ إلى تحريمِ الصومِ لوجودِ مفهومِ الغروبِ في أيِّ يومٍ كان، ولا عِبْرَةَ بخُصوصِ الأيام، فهذا جنسٌ عامٌّ كليٌّ يجبُ الفعلُ إليه، وهو ملابسةُ ضدِّ الأكلِ والجِماع.

وثانيها: هلالُ شَوَّال يجبُ تتابعُ الصومِ في الأيام إليه، كما يجبُ اتِّصالُ الصومِ في كلِّ يومٍ إلى غروبِ الشمس، فمُتعلَّقُ الحُكْمِ هو كونُه هلالَ شوَّالٍ، أما كونُه هذا الهلالَ، أو ذلك، أو كونُه من سنةٍ ستين أو من سنةٍ سبعين، فلا عِبْرةَ فيه في هذا الحُكم، بل مُطلقُ هلالِ شوَّالٍ كيف كان من أيِّ سنة كان.

وثالثها: أواخرُ العِدَدِ والاستبراءِ والإحدادِ في عِدَّةِ الوفاة، يجب إيصالُ العِدَّة والاستبراءِ إلى تلك الغايات، وكذلك الإحدادُ مع قطعِ النظرِ عن كَوْنِ تلك الغايةِ من سنةٍ مُعيَّنة، بل متعلَّقُ الحُكْمِ كونُه كمالَ ثلاثةِ أشهُرٍ في عِدَّةِ الطلاق، أو أربعةَ أشهرٍ وعشراً في عِدَّةِ الوفاة، هذا هو المُعْتَبرُ، وما عداه لَغْوٌ في هذا الحكم، فهذه أجناسٌ عَشرةٌ اشتَرَكَتْ كلُّها في تعلُّقِ الوجوبِ بمعنى كليٍّ، واختصَّ كلُّ واحدٍ منها بخصوصٍ كما تقدَّم ككَوْنِهِ فيه، وبه، وعنه، ومنه، وإليه، وعليه، وعنده، وبه نُجيبُ عن قَوْلِ القائل: إذا كان الحكمُ في الأبوابِ كُلِّها متعلِّقاً بالقَدْرِ المُشْتَرِكِ،

فليكُن الكلُّ واجباً مُخَيَّراً، فلم اختلفَت الأسماءُ؟ فنجيبُ: إنَّ هذا القَدْرَ العامَّ الذي هو تعلُّقٌ بالقَدْرِ المشترك قد حصل تحتَه أيضاً أجناسٌ كُلِّيةٌ مُشْتَركةٌ بين أفرادِها، ولكلِّ جنسٍ من هذه الأجناسِ خُصوصٌ عامٌّ مُشْتركٌ فيه بين أفرادِ ذلك الجنس والأصلُ إذا اختلفت الحقائق الكلية أو الجزئية أنْ تختلفَ الأسماءُ لغةً واصطلاحاً حتى تحصلَ فائدةُ التعبيرِ عن خصوصِ كُلِّ حقيقةٍ كانت جنساً، أو شخصاً، فهذا تقريرُ هذا الفرقِ بين قواعده العَشْرة.

* * *

الفرق السبعون

بين قاعدةِ اقتضاءِ النهيِ الفسادَ في نفس الماهية
وبين قاعدةِ اقتضاءِ النهيِ الفسادَ في أمرٍ خارجٍ عنها

هذا الفرقُ بالغ أَبو حنيفةَ في اعتبارهِ حتى أثبت عقودَ الرِّبا وإفادتَها المِلْكَ في أَصلِ المالِ الرِّبويِّ وردِّ الزائد، فإذا باع درهماً بدرهمين، أوجب العقد درهماً من الدرهمين، ويُرَدُّ الدرهمُ الزائد، وكذلك بقيةُ الرِّبويات[1]، وبالغ قُبالتَه أحمدُ بن حنبل رضي الله عنه في إلغاءِ/ هذا ١٣٠/أ
الفرق حتى أبطلَ الصلاةَ بالثوبِ المغصوب، والوضوءَ بالماءِ المسروق، والذبحَ بالسكِّين المغصوبة، وسَوَّى بين مواردِ النهي[2]، وتوسط مالكٌ والشافعيُّ بين المذهبين فأوجبا الفسادَ في بعضِ الفروع دون بعض، وأنا أذكرُ حُجَّة الفريقين، ثم أُذَيِّلُ ذلك بمسائلَ توضِّحُ الفرق.

احتجَّ أبو حنيفةَ رحِمه الله بأَنَّ النهيَ إذا كان في نفسِ الماهِيَّةِ [كانت المَفْسدةُ في نفسِ الماهية][3]، والمتضمِّنُ للمفسدةِ فاسدٌ، فإنَّ النَّهْيَ إنما يعتمدُ المفاسد كما أنَّ الأَمرَ إنما يعتمدُ المصالحَ كالنهيِ عن بيعِ الخنزير والميتةِ وبيعِ السَّفيه، وتحريرُه: أنَّ أركانَ العقدِ أربعة: عِوَضان، ومتعاقدان، فمتى وُجِدت الأربعةُ من حيث الجملةُ سالمةً عن النهي، فقد وُجِدَت الماهيةُ المعتبرةُ شَرْعاً سالمةً عن النهي، فيكونُ النهيُ إنَّما تعلَّق

---

(١) انظر بَسْطَ هذه المسألة ونظائرها في «أُصول الجصَّاص» ١/ ٣٣٦-٣٥١، و«تخريج الفروع على الأصول»: ١٥٦ للشهاب الزنجاني.

(٢) انظر «التمهيد» ١/ ٣٧٢ لأبي الخطاب الكلواذاني.

(٣) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

بأمرٍ خارجٍ عنها، ومتى انخرم واحدٌ من الأربعة، فقد عُدِمَت الماهيةُ، لأنّ الماهيةَ المركَّبةَ كما تُعْدَمُ لعَدَمِ كلِّ أجزائِها تُعْدَمُ لعدمِ بعضِ أجزائها، فإذا باع سَفيهٌ من سفيهٍ خَمْراً بخنزيرٍ، فجميعُ الأركانِ معدومةٌ، فالماهيةُ معدومة، والنهيُ والفسادُ في نفسِ الماهية، وإذا باع رشيدٌ من رشيد ثوباً بخنزير، فقد فُقِدَ رُكنٌ من الأربعة، وهو أَحدُ العِوَضَيْن، فتكونُ معدومةً شرعاً، ولا فرقَ في ذلك بين واحدٍ من الأربعة، أو اثنين أو أكثر، فإذا باع رشيدٌ من رشيدٍ فِضَّةً بفضة، فالأركانُ الأربعةُ موجودةٌ سالمةٌ عن النَّهْيِ الشرعيِّ، فإذا كانت إحدى الفِضَّتين أكثَرَ، فالكَثْرةُ وَصْفٌ حصلَ لأَحدِ العِوَضَيْنِ، فالوصفُ مُتعَلَّقُ النَّهْيِ دون الماهية، فهذا هو تحريرُ كونِ النهيِ في الماهية، أو في أمرٍ خارجٍ عنها، وخَرَّجَ على ذلك جميعَ عقودِ الربا، وجميعَ ما هو من هذا الضابطِ على ما ذكرتُه في المثال، فمتى وُجِدَت الأركانُ كلُّها، وأجزاءُ الماهية، فالنهيُ في الخارج، ومتى كان النهيُ في جزءٍ من أَجزاءِ الماهية، أو في جميعِ أجزائِها، فالنهيُ في الماهية.

إذا تقرَّر هذا قال أبو حنيفة: أصلُ الماهيةِ سالمٌ عن المفسدة، والنهيُ إنَّما هو في الخارجِ عنها، فلو قُلنا بالفسادِ مُطلقاً [لسوَّيْنا] بين الماهيةِ المُتضمِّنةِ للفساد، وبين السالمةِ عن الفساد، ولو قُلْنا بالصحةِ مُطلقاً لسوَّيْنا بين الماهيةِ السالمةِ في ذاتِها وصفاتِها، وبين المُتَضمِّنةِ للفساد في صفاتِها، وذلك غيرُ جائز، فإنَّ التسويةَ بين مواطنِ الفساد وبين
١٣٠/ب السالمِ عن الفسادِ خلافُ القواعد،/ فتعيَّن حينئذٍ أن يُقابَلَ الأصلُ بالأصلِ، والوَصْفُ بالوَصْفِ، فنقولُ: أَصْلُ الماهيةِ سالمٌ عن النهي، والأصلُ في تصرُّفاتِ المسلمين وعقودِهم الصحَّةُ حتى يَرِدَ نَهْيٌ، فيَثْبُتُ لأَصْلِ الماهيةِ الأَصلُ الذي هو الصحة، ويثبتُ للوصفِ الذي هو الزيادةُ

المتضمِّنةُ للمفسدةِ الوصفُ العارض، وهو النَّهْيُ، فيفسدُ الوصفُ دون الأصل، وهو المطلوبُ، وهو فِقْه حَسَن[١].

واحتجَّ أحمدُ بن حنبلٍ رضي الله عنه بأنَّ النهيَ يعتمدُ المفاسدَ، ومتى ورد نَهْيٌ أبطَلْنا ذلك العقدَ وذلك التصرُّفَ بجملته، فإنَّ ذلك العَقْدَ إنما اقتضى تلك الماهيةَ بذلك الوصف، أَما بدونه[٢]، فلم يتعرَّض له

---

(١) علَّق ابن الشاط على ما مضى من كلامِ القرافيِّ بقوله: ما قاله حكايةُ مذهبٍ وتقريرُه، وذلك صحيح، غَيْرَ ما قاله مِن أنَّ الماهيةَ المركَّبةَ كما تُعْدَمُ لعَدَمِ كلِّ أجزائِها تُعْدَمُ لعَدَمِ بعضِ أجزائها، فإنّ ذلك ليس بصحيح، فإنه إذا عُدِمَ بعضُ الأجزاءِ لم تتركَّب تلك الماهية، فلا يكون ذلك الجزءُ المعدومُ جُزْءاً منها إلا بالتوهُّم، وبتقديرِ أن يكونَ جُزْءاً في غيرِ هذا الفرضِ، أما في هذا فلا، وغَيْرَ ما قاله مِن أنَّ ذلك الذي قرَّره عن أبي حنيفة فِقهٌ حَسَنٌ وهو قوله: قال أبو حنيفة: أصلُ الماهيةِ سالمٌ عن المفسدةِ، والنهيُ إنَّما هو في الخارجِ عنها، فلو قُلنا بالفساد مُطْلقاً لسوَّيْنا بين الماهيةِ المتضمِّنةِ للفسادِ، وبين السالمةِ عن الفساد، ولو قُلْنا بالصحةِ مُطلقاً لسوَّيْنا بين الماهيةِ السالمةِ في ذاتها وصفاتِها، وبين المتضمِّنةِ للفسادِ في صفاتها، وذلك غيرُ جائزٍ، فإنّ التسوية بين مواطنِ الفسادِ وبين السالمِ عن الفساد خلافُ القواعد، فتعيَّن حينئذٍ أن يُقابَلَ الأصلُ بالأصل، والوصفُ بالوصفِ، فنقول: أصلُ الماهيةِ سالمٌ عن النَّهْي، والأصلُ في تصرُّفاتِ المسلمين وعقودِهم الصحَّةُ حتى يَرِدَ نَهْيٌ، فيثبتَ لأَصْلِ الماهيةِ الأصلُ الذي هو الصحة، ويثبتَ للوصفِ الذي هو الزيادةُ المتضمِّنة للمفسدة الوصفُ العارض، وهو النهيُ، فيَفْسُدَ الوصفُ دون الأصلِ وهو المطلوب.

قلت: لقائلٍ أنْ يقولَ: ليس الأمرُ كذلك، فإنّ الوصفَ إذا نُهِيَ عنه سَرىٰ النهيُ إلى الموصوفِ، لأنّ الوصفَ لا وجودَ له مفارِقاً للموصوفِ فيؤولُ الأَمرُ إلى أنَّ النهيَ يتسلَّطُ على الماهيةِ الموصوفةِ بذلك الوصف، فتكونُ الماهيةُ على ضربيْن: عارٍ من ذلك الوصف، فلا يتسلَّط النهيُ عليه، ومُتَّصفٌ بذلك الوصف، فيتسلَّط النَّهْيُ عليه.

(٢) في الأصل: بدونِها، وصوَّبناه من المطبوع.

المتعاقدان، فيبقى على الأصلِ غَيْرَ معقودٍ عليه، فيُرَدُّ من يدِ قابضِه بغيرِ عَقْدٍ، وكذلك الوضوءُ بالماءِ المغصوب معدومٌ شَرْعاً، والمعدومُ شرعاً كالمعدومِ حِسّاً، ومَنْ صلَّى بغيرِ وُضوءٍ حسّاً فصلاتُه باطلة، فكذلك صلاةُ المتوضّىء بالماءِ المغصوبِ باطلة، وكذلك القولُ في الثوبِ المسروق[1]، والذَّبْحُ بالسكِّين المسروقةِ، هو معدومٌ شَرْعاً، فيكونُ معدوماً حِسَّاً، ومَنْ فَرى الأَوداجَ بغيرِ أداةٍ حسّاً لم تؤكَلْ ذبيحتُه، [فكذلك] لا تؤكَلُ ذبيحةُ الذابحِ بسكّينٍ مغصوبةٍ، وعلى هذا المنوالِ، وأما نحنُ فتوسَّطْنا بين المذهبَيْن، فقلنا بالفسادِ لأَجْلِ النهيِ عن الوصفِ في مسائلَ دون مسائل، ولنذكر من ذلك ثلاثَ مسائل[2]:

المسألةُ الأولى: الصلاةُ في الدارِ المغصوبة.

قُلنا نحن والشافعيةُ والحنفيةُ بصِحَّتِها، وقال الحنابلةُ ببطلانها، فنحنُ نلاحظُ أنَّ مُتَعلَّقَ الأَمرِ قد وُجِدَ فيها بكاملهِ مع مُتَعلَّقِ النَّهْيِ، فالصلاةُ من حيث هي صلاةٌ حاصلةٌ، غَيْرَ أنَّ المُصَلِّيَ جنى على حَقِّ

---

(١) في المطبوع: الثوب المغصوب والمسروق.

(٢) قولهُ: «واحتجَّ أحمد بن حنبل... إلى قوله: ثلاث مسائل» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: فيما قاله أحمدُ بن حنبلٍ رضي الله تعالى عنه في الوضوءِ بالماءِ المغصوب وما أَشْبَهَه من تسويتهِ بينه وبين مسألةِ الربا نَظَر، فإنَّ هذه الأمورَ لم يتسلَّط النهيُ فيها على الماهيةِ ولا على وَصْفِها، بل تسلَّط على الغَصْبِ من غيرِ تعرُّضٍ لكونهِ في وضوءٍ، أو غيرِ وضوء، بخلافِ مسألةِ الربا، فإنه وإن كان النَّهْيُ في الآيةِ ظاهرةُ التسلُّطُ على الرِّبا من غيرِ تعرُّضٍ لكَوْنهِ في البيع أوْ لا، فإنَّ الحديثَ قد بيَّن ذلك بقوله ﷺ: «لا تَبيعوا الذهبَ بالذهبِ إلا مِثْلاً بمثل» فسلَّط النَّهْيَ على البيعِ المُشْتَمِلِ على الزيادة، ولم يأتِ عنه ﷺ أنه قال: «لا تتوضَّأ بالماءِ المغصوب» فبَيْن الموضعَيْن فَرْقٌ من هذا الوجهِ لا خَفاءَ فيه، والله أعلم.

صاحبِ الدار، فالنَّهْيُ في المُجاورِ، والحنابلةُ مَشَوْا على أَصْلِهِم في التسويةِ بين الأَصْلِ والوصف[1].

المسألةُ الثانية: غاصبُ الخُفِّ إذا مسحَ عليه عندنا صَحَّت طهارتُه وصلاتُه، وعند الحنابلة تبطُل، والمُدْرَكُ عندنا أنه مُحَصِّلٌ للطهارةِ بكمالِها على الوجهِ المطلوب شَرْعاً، وإنما هو جانٍ على حَقِّ صاحبِ الخُفِّ كالصلاةِ في الدار المغصوبة، وبهذه القاعدةِ يظهرُ الفرقُ بين هذا الفَرْعِ، وبين المُحْرِمِ إذا مسحَ على الخُفِّ، أنَّ المُحْرِمَ مخاطبٌ في

---

(١) عُلِّقَ ابن الشاط على المسألةِ الأُولى بقوله: لم يَزِدْ على حكايةِ المذاهبِ ومُسْتَنَدِها، ولا كلامَ في ذلك.

قلْتُ: قد حاول الإمام الكلواذاني الدفاع عن مذهب الحنابلة في هذه المسألة ونظائرها من جهةِ الرواية والدراية، أما الروايةُ فاحتجَّ لها بما أخرجه الإمام أحمد في «المسند» ١٠/ ٢٥ من حديث ابن عمر قال: «من اشترى ثوباً بعشرةِ دراهم وفيه درهمٌ حرامٌ لم يقبل الله له صلاةً ما دام عليه» قال: ثم أدخل أُصبُعَيْه في أُذُنَيْه، ثم قال: صُمَّتا إن لم يكن النبيُّ ﷺ سمعتُه يقوله. وإسناده ضعيفٌ جداً؛ فيه بقية بن الوليد يدلِّس تدليس التسوية، وعثمان بن زُفَر مجهول الحال، وهاشم مجهول، وقيل: هو الأَوْقَصُ، وهو غير ثقة كما في «الكامل» ٧/ ٢٥٦ لابن عدي. وانظر تمام تخريجه وتنقيده في التعليق على «المسند».

أما الدرايةُ فاحتجَّ لها بأنَّ النَّهْيَ يدلُّ على فسادِ المَنْهِيِّ عنه، وبخصوص هذه المسألةِ، فإنَّ المسلمين أجمعوا على أنَّ الصلاة من حَقِّها أن تكونَ قُرْبَةً وطاعةً، والصلاة في الدارِ المغصوبة معصية، لأنها تشتمل على القيام والركوع والسجود، وهذه الأشياء تصرُّفٌ في الدارِ المغصوبةِ وشُغْلٌ لأماكِنها وأهويتها، ومَنْعٌ لربِّ الدارِ إن حضر، وذلك معصيةٌ كالقعودِ ووَضْعِ المتاعِ فيها، وإذا ثبت ذلك، فالواجبُ لا يتأدّى بالمعصية، والطاعةُ تنافيها المعصية وكذلك القُرْبَة، وقد قال ﷺ: «مَنْ عمِل عملاً ليس عليه أمرُنا فهو ردٌّ» فما ظنُّك بعملٍ فيه نَهْيُه، فهو أَوْلى بالردِّ، والردُّ ما لا يُقْبَلُ ولا له نفاذٌ، كالمردودِ عن الدخولِ إلى الدارِ والمردود بالعيب... في كلامٍ طويلٍ يضيق المقام عن نَقْلِهِ تجده في كتابه: «الانتصار في المسائل الكبار» ٢/ ٤٠٦.

طهارتهِ بالغَسْلِ، ولم يأتِ به، فلم تحصُلْ به حقيقةُ المأمور به بكمالِها، بخلافِ الغاصبِ حصلَ حقيقةُ المأمورِ به بكمالها مع حقيقةِ النهي، فكان
١٣١/أ النَّهْيُ في المُجاورِ،/ وكثيراً ما يُسْأَلُ عن الفرقِ بين هاتين المسألتين، فيُفَرَّقُ بينهما بأمورٍ وعباراتٍ ليس فيها إبانةٌ عن المقصودِ، وسرُّ الفرقِ ما ذكرتُه لك من وجودِ كمالِ حقيقةِ المأمورِ به في الغاصب، وعدمِ وجودِها في المُحْرِمِ؛ ففي صورةِ الغاصبِ نَهْيٌ [عن] مُجاور، وفي صورةِ المُحْرِمِ عُدِمَ المأمورُ، فبقيت الذمةُ مشغولةً بالمأمور، فالبابان مُختلفان من هذا الوجه، وإنْ اشتركا في أنَّ كلَّ واحدٍ منهما عاصٍ باللُّبْس[١].

المسألةُ الثالثة: الذي يُصلِّي في ثوبٍ مغصوب، أو يتوضَّأُ بماءٍ مغصوب، أو يحجُّ بمالٍ حرامٍ، كلُّ هذه المسائلِ عندنا سواءٌ في الصحَّةِ خلافاً لأحمد، والعِلَّة ما تقدَّم: أنَّ حقيقةَ المأمورِ به من الحَجِّ والسُّتْرةِ وصُورةِ التطهُّرِ قد وُجِدَت من حيث المصلحةُ لا من حيث الإذنُ الشرعيُّ، وإذا حصلت حقيقةُ المأمورِ به من حيث المصلحةُ كان النهيُ مجاوِراً، وهو الجنايةُ على الغيرِ كما في الدارِ المغصوبة.

فإنْ قُلْتَ: لا نُسَلِّمُ وجودَ حقيقةِ المأمورِ به، لأنَّ المعدومَ شَرْعاً كالمعدومِ حِسَّاً[٢]، فتكونُ السترةُ معدومةً حِسَّاً مع العَمْدِ، وذلك مُبْطلٌ للصلاة، وكذلك الوضوءُ بعَيْنِ هذا التقرير، ولا يُمْكِنني أنْ أقولَ ذلك في الحج، فإنَّ النفقةَ لا تعلُّقَ لها بالحجِّ، لأنها ليست رُكناً، ولا صُرِفَتْ في رُكنٍ، بل نفقةُ الطريقِ لحفظِ حياةِ المسافرِ بخلافِ المُحرَّمِ هٰهنا يُصْرَفَ فيما هو شرط، فكان الشرطُ معدوماً.

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على المسألة الثانية بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ إلى مُنْتهى المسألة.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٤٩ لابن عبد السلام.

قلتُ: نمنَعُ أنَّ الله تعالى أمر بالطهارةِ والسِّتارةِ، واشترط فيهما أن تكونَ الأَداةُ مُباحةً، بل حَرَّمَ الغصبَ مُطلقاً، وأوجبَ الطهارة مُطلقاً، ولم يُقَيِّدْ واحداً منهما البتَّة، فكما يتحقَّقُ الغصبُ، وإنْ قارنَ مأموراً، يتحقَّقُ المأمورُ وإنْ قارن تَحريماً، فما أَمَرَ الله تعالى إلا بالصلاة، ولم يشترطْ فيها بُقْعةً مُباحةً[1]، بل أوجب الصلاةَ مطلقاً وحَرَّم الغصبَ، ولا يلزَمُ من تحريمِ الشيءِ أنْ يكونَ عَدَمُه شَرْطاً، كما أنه لو سَرَقَ في صلاتهِ لم تبطُلْ صلاته، وكذلك لو عزمَ في صلاتهِ على قَتْلِ إنسانٍ لم تبطُلْ صلاتُه مع مُقارنةِ المُحَرَّم، فكذلك في هذه المواطن.

فإنْ قُلْتَ: فما الفرقُ بين هذه المسائل، وبين مسائلِ الرِّبا؟ ولم لا وافقْتَ الحنفيةَ في تصحيحِ العَقْدِ فيها كما صَحَّحت العبادةَ مع ثبوتِ النَّهْيِ في الوصف، وفي الجميعِ النَّهْيُ في الوصفِ دون الأَصل، فالحنفيةُ طردَتْ أصْلَها، وأنتم لم تطردوا/ أصلكم، وكذلك الشافعية؟ ١٣١/ب

قلتُ: السبب في ذلك أَنَّ تلك الحقائقَ متعلَّقاتُ العقودِ، والرِّضا لم يحصُلْ إلا بمقابلةِ الواحد بالاثنين، فلو صَحَّحْتُ العَقْدَ في البعضِ، لنقَلْتُ مِلْكَ البائع بغيرِ رضاه، ورسولُ الله ﷺ يقول: «لا يحلُّ مالُ امرىءٍ مسلمٍ إلا بطيبِ نَفْسهِ»[2] وهذا لم تطِبْ نفسُه إلا بما تعلَّقَ العَقدُ به، فكان الدرهمُ الباقي بعد إسقاطِ الدرهمِ الزائدِ باقياً على مِلْكِ باذِلِه لعَدَمِ تناولِ

---

(١) انظر «المغني» ٢/ ٤٧٦ لابن قدامة و«القواعد»: ١٣ لابن رجب.

(٢) أخرجه أبو يعلى الموصلي في «المسند» (١٥٦٧)، والدارقطني في «السنن» ٣/ ٢٦، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٦/ ١٠٠ من حديث أبي حرَّة الرَّقاشي عن عَمِّه، وأبو حرَّة مختلفٌ فيه، وثّقه ابن معين، وضعَّفه أبو داود، وللحديثِ شواهدُ من غيرِ ما طريق، فلأَجْلِ ذلك صحَّحه الشيخ ناصر الدين الألباني في «إرواء الغليل» (١٤٥٩) بعد أن استوعبَ طرق الحديثِ في دواوين السنَّة.

العَقْدِ مُقابلتَه بمِثْلِه، بل بمِثْلَيْه، وأما في هذه الصُّوَرِ حيث قُلْتُ بالصحةِ، فالموجودُ كمالُ مُتَعلَّق الأَمر، فقلتُ بالصحةِ لوجودِ كمالِ المُتَعلّق، وهنالك لم يُوجَدْ كمالُ المُتَعلَّق، وهذا فرقٌ جليٌّ جليل.

فإن قُلْتَ: مَنْ رضيَ بأن يكون درهمان من عنده بإزاءِ درهمٍ، فقد رضيَ بأن يكونَ درهمٌ واحدٌ من قِبَلِه بإزاءِ درهمٍ واحدٍ بطريقِ الأَوْلى، فقولهُ: لم يحصُل الرِّضا ممنوع، بل الرِّضا حاصل.

قلت: الجوابُ عن هذا السؤالِ من وجهين:

الأول: هَبْ أنَّ باذلَ الدرهمَيْن راضٍ، فباذلُ الدرهم غيرُ راضٍ ببَذْلهِ بإزاءِ درهمٍ واحد، وإنما رَضِيَ ببَذْلهِ بإزاءِ درهمَيْن، سَلَّمْنا حُصولَ الرِّضا، لكنَّ الرِّضا لا يكفي وحدَه في نَقْلِ الأملاك، فإنه لو رَضِيَ بنَقْلِ مِلْكهِ، وهو ساكتٌ من غيرِ قولٍ ولا فعلٍ، لم ينتَقل مِلْكُه فيما علمتُه إجماعاً، بل لا بُدَّ من عقدٍ، أو ما يقومُ مقَامَه، أما الرِّضا وحدَه فليس سبباً شرعياً، بل السببُ الشرعيُّ هو الدالُّ على الرِّضا، وهذا السببُ له مُتَعلَّق، ولم يوجَدْ، فوجبَ أن لا يُقْضىٰ باللزومِ حينئذٍ، فهذا هو سرُّ الفرق بين الرِّبَوياتِ والعباداتِ فتأمَّلْ ذلك، فهو حَسَن(١).

* * *

(١) قد اقتصر المصنف على وجه واحدٍ في الجواب، فلعله سها عن الوجه الثاني.

الفرقُ الحادي والسبعون

بين قاعدةِ حكايةِ الحال إذا تطرَّق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال وبين قاعدةِ حكايةِ الحال إذا تُرِكَ فيها الاستفصالُ تقومُ مقامَ العُمومِ في المقال، ويحسُنُ بها الاستدلال

هذا موضعٌ نُقِلَ عن الشافعيِّ فيه هذانِ الأمران على هذه الصورة[١]، واختلفت أَجوبةُ الفُضلاءِ في ذلك، فمنهم من يقول: هذا مُشْكِلٌ، ومنهم مَنْ يقول: هُما قولان للشافعي، والذي ظهرَ لي أنهما ليستا قاعدةً واحدةً فيها قولان، بل هما قاعدتان مُتباينتان[٢]، ولم يختلفْ قولُ/ الشافعي ١٣٢/أ رضي الله عنه، ولا تناقَضَ، وتحريرُ الفرق بينهما يُبْنى على قواعد[٣].

القاعدةُ الأُولى: أنَّ الاحتمالَ المرجوحَ لا يَقْدَحُ في دِلالةِ اللفظ، وإلا لسقطَتْ دلالةُ العُموماتِ كُلّها لتطرُّقِ احتمالِ التخصيصِ إليها[٤]، بل

---

(١) لم أهتدِ إلى هذا النَّقْلِ عن الإمام الشافعيِّ، وفي النَّفْسِ شيءٌ من ثبوتِ نسبته إليه، فإنه ليس من نسيج كلامه، وقد نقل بعضَه إمامُ الحرمين في «البرهان» ١/ ٢٣٧ وعزاه للشافعيِّ، وجعله ابن العربي في «القبسَ» ٢/ ٧٦٠ من كلام إمام الحرمين، وهو في «شرح المحصول» ٤/ ١٩٧٠ للقرافيِّ.

(٢) كذا في الأَصل، ووقع عند ابن الشاط «متساويتان» وعلى هذا المعنى دار كلامُه.

(٣) علَّق ابن الشاط على ما سبق من كلام القرافيِّ من بدايةِ الفرق إلى قوله: على قواعد، بقوله: قولهُ: «بل هما قاعدتان متساويتان» إن أراد بذلك أنَّ معناهما واحدٌ، فليس قولهُ بصحيح، وإنْ أراد بذلك أنهما مُتساويتان في كونِ كُلِّ واحدةٍ منهما قاعدةً مُسْتقلَّة مُساويةً للأُخرى في الاستقلال، فقولُه صحيح.

(٤) قوله: «القاعدة الأولى. . . إلى قوله: احتمال التخصيص إليها» صحَّحه ابن الشاط.

تسقطُ دلالةُ جميعِ الأَدلَّةِ السمعيةِ لتطرُّقِ احتمالِ المجازِ والاشتراكِ إلى جميعِ الألفاظ[1]، لكنَّ ذلك باطلٌ، فتعيَّنَ حينئذٍ أنّ الاحتمالَ الذي يُوجِبُ الإجمالَ إنما هو الاحتمالُ المُساوي، أو المقارِبُ، أَما المرجوحُ فلا[2].

القاعدةُ الثانية: أَنَّ كلامَ صاحبِ الشرعِ إذا كان مُحْتملاً احتمالَيْن على السواءِ، صار مُجْمَلاً، وليس حَمْلُه على أحدِهما أَوْلى من الآخر[3].

القاعدةُ الثالثة: أنَّ لفظَ صاحبِ الشرعِ إذا كان ظاهِراً أو نَصّاً في جنسٍ، وذلك الجِنسُ مُتَردِّدٌ بين أنواعهِ وأفرادِه، لا يقدَحُ ذلك في الدلالةِ كقَوْله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾ [المجادلة: ٣] اللفظُ ظاهرٌ في إعتاقِ جنسِ الرقبةِ، وهي متردِّدة بين الذَّكَرِ والأُنثى، والطويلةِ والقصيرة، وغيرِ ذلك من الأوصاف[4]، ولم يقدَحْ ذلك في دلالةِ اللفظِ على إيجاب الرقبة، وكذلك الأَمرُ بجميعِ المُطْلقات الكُلِّيات، وقد تقدَّم أَنها عَشَرةٌ، ولم يظهَرْ في شيءٍ مِنْ مُثُلِها قَدْحٌ ولا إجمال[5].

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بصحيح، فإنَّ من الأَلفاظِ ما لا يلحقُه ذلك، وقد سَبَق له مِن هذا أنَّ أسماءَ الأَعدادِ لا يدخلُها المجاز.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إيجابُ الاحتمالِ المُساوي الإِجمالَ مُسَلَّم، وأَما إيجابُ المقاربِ فلا، فإنه إنْ كان متحقِّقَ المُقارَبةِ، فهو متحقِّقُ عَدَمِ المساواة، وإنْ كان متحقِّقَ عَدَمِ المساواةِ فهو متحقّقُ المَرْجوحيةِ، فلا إجمال.

(٣) صحَّح ابن الشاط كلام القرافيّ في القاعدة الثانية.

(٤) في الأصل: الأصناف، وصَوابه من المطبوع.

(٥) قوله: «القاعدة الثالثة... إلى قوله: قدحٌ ولا إجمال» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ليس ما مَثَّل به الجنسَ بصحيح، فإنه ليس لفظ «رقبة» في هذا الموضع جِنْساً، ولكنه واحدٌ غير مُعيَّنٍ من الجنس، وكذلك قولهُ: «وكذلك الأمر بجميع =

إذا تحرَّرَتْ هذه القواعدُ، فنقول: الاحتمالاتُ تارةً تكونُ في كلامِ صاحبِ الشرعِ على السواءِ، فتَقْدَح، وتارةً تكونُ في محلِّ مدلولِ اللفظِ، فلا تَقْدَح[١]، فحيث قال الشافعيُّ رضي الله عنه: إنَّ حكايةَ الحالِ إذا تطرَّقَ إليها الاحتمالُ، سقط بها الاستدلال، مرادُه: إذا استوت الاحتمالاتُ في كلامِ صاحبِ الشرع[٢]، ومُرادُه أنَّ حكايةَ الحالِ إذا تُرِكَ فيها الاستفصالُ قامَت مَقامَ العمومِ في المقال إذا كانت الاحتمالاتُ في محلِّ المدلول دون الدليلِ[٣]، ولنُوضِّح ذلك بذكْرِ ثمانِ مسائل:

المسألةُ الأُولى: قولهُ ﷺ لما سُئل عن الوضوءِ بنبيذِ التَّمر: «تَمْرةٌ طيبةٌ وماءٌ طَهور»[٤] ليس في اللفظِ إلا أنَّ التمرةَ طاهرةٌ طَيِّبة، والماءَ

= المُطلقاتِ الكُلِّيات» فإنَّ المُطْلقاتِ ليست الكُلِّيات، وقد تقدَّم التنبيه على ذلك مِراراً.

(١) قولهُ: «إذا تحرَّرت... إلى قوله: فلا تَقْدَح» صحَّحه ابنُ الشاط.

(٢) قولهُ: «فحيث قال الشافعيّ... إلى قوله: صاحب الشرع» علق عليه ابن الشاط بقوله: الأَظْهَرُ أَنَّ ذلك ليس مُرادَه، وأنَّ مُرادَه: أنّ قضايا الأعيانِ إذا نُقِلَتْ إلينا، ونُقِلَ حُكْمُ الشارعِ فيها، واحتملَ عندنا وقوعُها على أحدِ وجهَيْن، أو وجوهٍ، ولم يُنْقَلْ إلينا على أيِّ الوجهين، أو الوجوهِ وقع الأمرُ فيها، فإنَّ مِثْلَ هذا يثبُتُ فيه الإجمالُ، ويسقطُ به الاستدلال، ودليلُ ظهورِ ما قلتُه دون ما قاله أنّ ما قُلْتُه يطلقُ عليه حكايةُ حال حقيقةً، وما قاله يطلقُ عليه حكايةُ حالٍ مجازاً والله أعلم.

(٣) قولهُ: «ومراده أنَّ حكاية الحال... إلى قوله: دون الدليل» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد بمَحَلِّ المدلولِ أنَّ قضايا الأعيانِ إذا عُرِضَتْ على الشارع، وهي مُحْتملةُ الوقوعِ على أحدِ وجهين، أو وجوهٍ، وتُرِكَ الاستفصالُ فيها، فتَرْكُه الاستفصالَ فيها دليلُ أنّ الحكمَ فيها مُتَّحدٌ في الوجهَيْن، أو الوجوهِ، فقوله فيها صحيحٌ، وهو مرادُ الشافعيّ بلا شكٍّ، والله أعلم.

(٤) هو جزءٌ من حديثِ ليلة الجن، وله طريقان: الأولى عن ابن مسعود، والأُخرى عن ابن عباس. =

طهورٌ، فَيبْقى إذا اجتمعا[1]؛ التمرةُ والماءُ الطهورُ، كيف يكونُ الحالُ؟ هل تُسْلَبُ الطهورية أَمْ لا؟ لم يتعرَّضْ لذلك، فيحتملُ أنْ يُريدَ أنَّ كُلَّ واحدٍ منهما بقِيَ على حالهِ لم يتغيَّر عن وَصْفهِ، فلذلك وَصَفَهما بما كانا عليه قبل الاجتماع، ويحتملُ أنهما تغيَّرا عن حالِهما الأولى، فتفتَّتت التمرةُ، واحمَرَّ الماء وحلا، ومع ذلك فالماءُ طهورٌ على حاله، وهو/ ١٣٢/ب
مرادُ الحنفية[2]، وليس في اللفظِ إشعارٌ بالتفتُّتِ ولا بعَدَمِه، فقولهُ عليه

= أما حديثُ ابن مسعود، فأَخرجه أحمد ٣٦٧/٧، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» ١/ ٩٥، والدارقطني في «السنن» ١/ ٧٧ وفي إسناده علي بن زيد بن جُدعان، ضعيف الحديث.

وأما حديثُ ابن عباس، فأخرجه أحمد ٦/ ٣٢٣، وابن ماجه (٣٨٥)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» ١/ ٩٤-٩٥، وهو في «المعجم الكبير» (٩٩٦١) للطبراني، و«سنن الدارقطني» ١/ ٧٦ وإسناده ضعيفٌ لأجلِ عبد الله بن لهَيعة، وانظر تمام تنقيده في التعليق على «المسند»، واعترض الغُماري في «تخريج أحاديث البداية» ١/ ٣٠٥ على تضعيف هذا الحديثِ بابن لهيعة لأجل احتراق كتبه، وقال: وهذا كلامٌ فيه تحاملٌ وبُعْدٌ عن الإنصاف، فابنُ لهيعةَ إمامٌ حافظ، وهو وإنْ وقع فيه الغلطُ والخطأ الذي لا يُنْكَرُ لأجلِ ذلك الاحتراق، فقد احتجَّ به أهلُ الصحيحِ كمُسْلمٍ، وابن خُزَيمةَ، والحاكم، وصحَّحوا له ما تُوبِعَ عليه كهذا الحديث، بل ما لا يبلغُ عُشْرَ متابعاته فإنَّها كثيرةٌ جدّاً.

قلتُ: وللحافظ الزيلعيّ بَحْثٌ مُسْهَبٌ استقصى فيه طرق هذا الحديث في «نصب الراية» ١/ ١٣٧-١٤٨.

(١) في المطبوع: إذا جُمِع بين التمرةِ والماءِ الطهور.

(٢) ليس الحنفيةُ جميعاً على القولِ بجوازِ الوضوءِ من نبيذِ التمرِ، فقد خالف أبو يوسف عن ذلك، ونصره الطحاوي في «شرح معاني الآثار» ١/ ٩٦، وانظر بسط المسألة في «بدائع الصنائع» ١/ ٩٥-٩٩.

الصلاة والسلام: «تَمْرةٌ طيبةٌ وماءٌ طَهور» لم يتعرَّضْ في ذلك لِما قبلَ التغيُّرِ، ولا لِما بعده[1].

فإنْ قُلْتَ: لو لم يتعرَّضْ لما بعدَ التغيُّرِ، لم يكُن الجوابُ حاصلاً، فإنه عليه السلام إنَّما سُئِلَ عنهما بعد اجتماعهما.

قلت: مُسَلَّمٌ أنه سُئِلَ عنهما بعد اجتماعهما، ولكنه لم يقُلْ للسائل: توضَّأ، ولا لا تتوَضَّأ، بل اقتصَرَ على ذِكْرِ وَصْفَي المُجْتَمِعَيْن، ولم يتعرَّضْ للتغيُّرِ ولا لعَدَمِهِ، فلا جَرَمَ لمَّا تساوت الاحتمالاتُ في ذلك، سقط الاستدلالُ بالحديثِ على الجوازِ بعد التغيُّرِ، فإنَّ الدالَّ على الأَعمِّ غيرُ دالٍّ على الأخصِّ، وحالةُ التغيُّرِ أخصُّ ممَّا فُهِمَ من اللفظِ مِنْ وَصْفَي المُجْتَمِعَيْن[2].

---

(١) قوله: «المسألة الأولى... إلى قوله: ولا لما بعده» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا يجوزُ على الشارعِ صلواتُ الله وسلامه عليه أنْ يُسْأَلَ عن شيءٍ، ثم لا يجيبُ عنه، ولا يجوزُ عليه أن يُخْبِرَ بما لا فائدةَ فيه، وهو ﷺ إنما سُئِل عن الوضوءِ بالنبيذِ، والنبيذُ اسمُ الماءِ المُسْتنقعِ فيه التمرُ حتى يتغيَّر حقيقةً، أمَّا قبلَ التغيُّرِ، فلا يُسمَّى بنبيذٍ إلا مجازاً بمعنى أنه يؤول إلى ذلك، فلا شكَّ أنَّ ظاهرَ الحديثِ أنه أراد ﷺ أنَّ أَصْلَ النبيذِ تمرةٌ طيبةٌ وماءٌ طهور، وأنه باقٍ على حُكْمِ الأصلِ من الطِّيبِ والطَّهورية.

(٢) قوله: «فإنْ قُلْتَ:... إلى قوله: وصفي المجتمعَيْن» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: السؤالُ واردٌ لازم. وما قاله مِن أنه ﷺ لم يقُل للسائلِ، توضَّأ ولا لا تتوضَّأ ليس بصحيح، بل قال: توضَّأ، لكن لا باللفظِ ولكن باقتضاءِ المساق، وضرورةِ حَمْلِ كلامهِ ﷺ على الفائدة وعلى الجواب.

وما قاله من أنه ﷺ اقتصر على ذِكْرِ وَصْفَي المُجْتَمِعَيْن ليس كذلك، بل لم يقتصِر لضرورةِ المساقِ وحَمْلِ كلامهِ ﷺ على الجواب وعلى الفائدةِ.

وما قاله مِن أنه ﷺ لم يتعرَّض للتغيُّرِ ولا لعدمه، ليس كما قاله، بل تعرَّض لذلك لأنه عن النبيذِ سُئل، وهو المتغيِّرُ على ما سبق بيانُه. =

المسألةُ الثانية: استدلَّت المعتزلةُ على أنَّ الشرَّ من العبدِ لا من الله بقولهِ عليه السلام في الحجِّ: «الخيرُ كلُّه بيدَيْك والشرُّ ليس إليك»(١) وهذا سَلْبٌ عامٌّ تقومُ به الحُجَّةُ على الأشعرية، فجوابُه: أنّ قوله عليه السلام: «ليس إليك» هذا الجارُّ والمجرورُ لا بُدَّ له من عاملٍ يتعلَّقُ به، فالمعتزلةُ يُقدِّرونه: والشرُّ ليس منسوباً إليك حتى يكونَ من العبدِ على زَعْمِهم، ونحن نقدِّرُه: والشرُّ ليسَ قُرْبَةً إليك، لأنَّ الملوكَ كُلَّهم يُتَقَرَّبُ إليهم بالشرِّ إلا الله تعالى لا يُتَقَرَّبُ إليه إلا بالخير، وهذا معنى حسنٌ جميلٌ يُحْمَلُ اللفظُ عليه، وعلى هذا يكونُ لفظُ صاحبِ الشرعِ مُحْتَمِلاً لما قُلْناه، ولما قالوه، وليس اللفظُ ظاهِراً في أَحدِهما من حيث الوضع، بل الاحتمالان مُسْتويان، فيسقطُ استدلالُ المعتزلةِ به لحصولِ الإجمالِ فيه(٢).

= وما قاله من أنه لما تساوَت الاحتمالاتُ سقط الاستدلالُ على الجوازِ بعد التغيُّر ليس كما قال، بل لم تتساوَ الاحتمالاتُ، ولا سقط الاستدلال.

وما قاله مِنْ أنَّ الدالَّ على الأعمِّ غيرُ دالٍّ على الأَخصِّ إلى آخرِ كلامه صحيحٌ، لكن ليس الأمرُ في المسألة من ذلك، بل من الدالِّ على الأخصِّ، بل من جِهة أنه إنَّما سُئِل عن النبيذِ، وليس النبيذُ إلا المُتغيِّر.

(١) ليس هذا الحديثُ هو حديثَ التلبية في الحجِّ، بل هوجزءٌ من حديثٍ أخرجه البزّار في «المسند» ٧/ ٣٢٩ برقم (٢٩٢٦) موقوفاً على حذيفة، ولفظُه: «يُجْمَعُ الناسُ في صعيدٍ واحدٍ فلا تكلَّمُ نفسٌ، فأَوَّلُ مَنْ أحسبُه قال يتكلَّم محمد ﷺ، فيقول: «لبيك وسعدَيْك، والخيرُ في يدَيْك، والشرُّ ليس إليك. . . وذكر الحديث» وهو في «السنن الكبرى» ١٠/ ١٥٣ للنّسائي، وأخرجه ابن جرير الطبري ١٥/ ١٤٤، وأبو داود الطيالسي (٤١٤)، وصحَّحه الحاكم ٢/ ٣٦٣، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» ١٠/ ٣٧٧ وقال: رواه البزار موقوفاً، ورجاله رجال الصحيح.

(٢) علَّق ابن الشاط على المسألةِ الثانية بقوله: الأظهَرُ أنَّ ما قَدَّرَته المعتزلةُ أَظْهَر، ولكنَّ المسألةَ قطعيةٌ لا يُكْتفىٰ فيها بالظواهر، مع أنّ الدليلَ العقليَّ القطعيَّ قد =

المسألةُ الثالثة: قولهُ عليه السلام في المُحْرِمِ الذي وقَصَتْ به ناقتُه: «لا تُمِسُّوه بطيبٍ فإنه يُبْعَثُ يومَ القيامةِ مُلَبِّياً»[1] هذه واقعةُ عينٍ في هذا المُحْرِمِ، وليس في اللفظِ ما يقتضي أنّ هذا الحُكْمَ ثابتٌ لكلِّ مُحْرِمٍ، أو ليس بثابتٍ، وإذا تساوت الاحتمالاتُ بالنسبةِ إلى بقيةِ المُحْرِمين سقط استدلالُ الشافعيةِ به على أنّ المُحْرِمَ إذا ماتَ لا يُغْسَلُ[2]، ولم يقُلْ عليه السلام: والمُحْرِمُ يُبْعثُ يوم القيامة مُلبِّياً حتى يكونَ فيه عُموم، ولا رَتَّبَ الحُكْمَ على وصفٍ يقتضي أنه عِلَّةٌ له، فيَعَمُّ جميعَ الصُّوَرِ لعُمومِ عِلَّته، بل عَلَّلَ حُكْمَ الشَّخْصِ المُعَيَّنِ فقط، فكان اللفظُ مُجْمَلاً بالنسبةِ إلى غيره، ولو أراد عليه السلام الترتيبَ على الوصفِ لقال: فإنّ المُحْرِمَ يُبْعثُ يوم القيامة/ مُلبِّياً، ولم يَقُل: «فإنه»، ولقال: لا تُقَرِّبوا المُحرِمَ، ١٣٣/أ
ولم يقل: «لا تُقَرِّبوه»، فلما عَدَل عن هٰذين المَقامَيْن إلى الضمائرِ الجامدةِ، دلَّ ذلك ظاهِراً على عدمِ إرداتهِ لترتيبِ الحُكمِ على الوصف، فبَقِيت الاحتمالاتُ مُسْتويةً، وهو المطلوب.

= ثبت أنَّ الشرَّ بقُدْرتهِ كما أنَّ الخيرَ كذلك، فبطلَ مُقتضى ذلك الظاهرِ، وتعيَّن التأويلُ، وما ذكره في المسألةِ الثالثةِ والرابعةِ والخامسةِ صحيحٌ ظاهرٌ، والله أعلم.

(١) سبق تخريجُه.

(٢) قال النووي في «شرح صحيح مسلم» ٤/٣٨٩ بعد أن استوعب روايات هذا الحديث: في هذه الروايات دِلالةٌ بيِّنةٌ لمذهب الشافعيِّ وأحمد وإسحاق وموافقيهم في أنَّ المُحْرِمَ إذا مات لا يجوزُ أن يُلْبَسَ المَخيطَ، ولا تُخَمَّرَ رأسُه، ولا يُمَسَّ طِيباً. وقال مالكٌ والأوزاعيُّ وأبو حنيفة وغيرهم: يُفْعَلُ به ما يُفْعَلُ بالحيِّ، وهذا الحديثُ رادٌّ لقولهم.
وقال القاضي عياض في «إكمال المُعْلم» ٤/٢٢١: هذا الحديثُ ممَّا اعتمد عليه الشافعيُّ في المُحْرِمِ إذا مات؛ أنَّه لا يُحَنَّطُ ولا يُغَطَّى رأسُه، وبه قال أحمد وإسحاق. وقال مالكٌ والكوفيون والحسن والأوزاعيُّ: إنَّ المُحْرِمَ يُفْعَلُ به ما يُفْعَلُ بالحلال، وقد احتجَّ مالكٌ على هذا بأن العملَ إنَّما يلزَمُ الإنسان ما دام حيّاً، وهذا هو الأصلُ، وتأويلُ الحديثِ عند مَنْ قال بخلافه، أنَّها قضية في عينٍ مخصوصة لا تُعَدَّى إلّا بدليل.

المسألةُ الرابعة قال الحنفيةُ: لا يجوزُ أنْ يُوْتِرَ بركعةٍ واحدة، بل بثلاثٍ بتسليمةٍ واحدةٍ لنَهْيِهِ عليه السلام عن البُتَيْراءِ وهي الركعةُ المُنْفردة[1].

قلنا: ليس في لفظِ البُتَيْراء ما يقتضي ذلك، بل الأَبْتَرُ في اللغة: هو الذي لا ذَنَبَ له، ولا عَقِبَ له ومنه قوله تعالى لنبيِّه عليه الصلاة والسلام: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر:٣]، أي: لا عَقِبَ له، فالبتيراءُ يحتملُ أن يُريدَ بها ركعةً ليس قبلها شيءٌ، ويحتملُ أن يُريدَ بها ركعةً مُنْفردةً، والاحتمالان متقاربان، فلا يحصلُ الاستدلالُ به على أنَّ الركعةَ المنفردةَ لا تُجْزِىءُ، نعم لو كان الأَبتَرُ في اللغةِ هو المُنْفردَ وحدَه صحَّ ذلك، بل هو الذي لا يتبعُه غيرُه ويضافُ إليه مِن ذَنَبٍ، أو عَقِبٍ، ونحن نقول: الركعتان مُتقدِّمتان تابعتان للوِتْرِ، وتَوْطِئةٌ له، فلا حُجَّةَ فيه، فهذه المسائلُ كلُّها الاحتمالاتُ فيها في نفسِ الدليل، وقد تقاربت، فيسقطُ الاستدلالُ بها.

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ١/ ٣١٨-٣٢٠. وحديثُ النَّهْي عن صلاة البُتَيْراء بلفظ التصغير، أخرجه ابن عبد البَرِّ في «التمهيد» ١٣/ ٢٥٤، ونقله الحافظ ابن عبد الحق في «الأحكام الوسطى» ٢/ ٥٠ وأعلَّه بعثمان بن محمد بن ربيعة، فإنَّ الغالب على حديثِهِ الوهم، وزاد ابن القطَّان في «بيان الوهم والإيهام» ٣/ ١٥٤: أن هذا الحديثِ من الشاذِّ الذي لا يُعَرَّجُ على رواتِهِ ما لم تُعرف عدالتُهم، وعثمان واحدٌ من جماعةٍ فيه. وذكر ابن الجوزي في «التحقيق» ١/ ٤٥٧ أنَّ ابن عمر قد فسَّر البُتَيْراءَ بأن يُصَلِّي بركوعٍ ناقصٍ وسجودٍ ناقصٍ، وتعقَّبه الزيلعيُّ في «نصب الراية» ٢/ ١٢٠ بأن هذا غيرُ صحيح عن ابن عمر، واحتج بما أخرجه الطحاوي في «شرح معاني الآثار» ١/ ٢٧٩ من حديثِ المطلب بن عبد الله المخزومي: أن رجلاً سأل ابن عمر رضي الله عنهما عن الوتر؟ فأمره أن يَفْصِلَ، فقال الرجلُ: إني لأخافُ أن يقول الناسُ هي البُتَيْراء، فقال ابن عمر رضي الله عنهما: تريدُ سُنَّة الله وسُنَّة رسوله ﷺ؟ هذه سُنَّةُ الله وسُنَّةُ رسوله ﷺ، وهو في «سنن ابن ماجه» (١١٧٦)، والمُطَّلب بن عبد الله بن حنطب، قد نصَّ البخاري على أنه لم يسمع من أحدٍ من الصحابة كما نقله عنه الترمذي في «السنن» (٢٩١٦).

فمتى وقعَتْ واقعةُ عَيْنٍ، ووقع فيها مِثْلُ هذا، سقط بها الاستدلالُ، وهي التي أَفتى فيها الشافعيُّ بالإجمالِ وعَدَمِ الدلالة، وأَشْرَعُ الآنَ في المسائلِ التي تَجْري مَجْرى العُمومِ بسببِ عَدَمِ الاستفصال.

المسألةُ الخامسة: قولهُ عليه السلام لغَيْلانَ لمَّا أَسْلم على عَشْر نِسْوةٍ: «أَمْسِكْ أَرْبَعاً، وفارِقْ سائِرهُنَّ»[1] قال أبو حنيفة[2]: إنْ عقدَ عليهنَّ عقوداً

---

(١) أخرجه أحمد ٨/ ٢٢٠-٢٢١ من حديث مَعْمَر، عن الزهري، عن سالم بن عبد الله، عن أبيه عبد الله بن عمر، : أنَّ غَيلان بن سَلَمة الثقفي أسلم وتحته عَشْرُ نِسْوَةٍ، فقال له النبيُّ ﷺ: «اخْتَرْ منهن أربعاً» وصحَّحه الأئمة لطرقهِ وشواهدِه واعتمادِ الفقهاءِ عليه، وإلّا فقد اختُلف على الزهريِّ في وَصْلهِ وإرساله، فإنَّ مَعْمَراً رواه بالعراقِ، وحدَّث به من حِفْظِهِ، فوصل إسناده، ورواه عبد الرزاق في «المصنف» (١٢٦٧٢) عن مَعْمرٍ، عن الزهريِّ مرسلاً، وهو كذلك في «الموطأ» ٢/ ٤٥٨، وهو الصحيح، وهو الذي صحَّحه أبو زرعة وابن أبي حاتم كما في «التلخيص الحبير» ٣/ ١٦٨.

والحديث، فقد أخرجه ابن ماجه (١٩٥٣)، والترمذي (١١٢٨)، وصحَّحه ابن حبان (٤١٥٧)، والحاكم ٢/ ١٩٣، وهو في «سنن الدارقطني» ٣/ ٢٦٩، و«السنن الكبرى» ٧/ ١٨١ للبيهقي، ولكن الحافظ ابن حجر تعقَّب من صحَّح هذا الحديث كابن حِبَّان والحاكم عملاً بظاهرِ ما روي عن الإمام مسلم من قوله: إنَّ هذا الحديث مما وهِمَ فيه مَعمَرٌ بالبصرة، فإن رواه عنه ثقةٌ خارجَ البصرةِ حكَمْنا له بالصحة، فأَخذ ابن حِبان والحاكم وغيرُهما بظاهرِ هذا الحُكْمِ فأخرجوه من طرقٍ عن مَعْمَرٍ من حديثِ أهلِ الكوفة وأهل خراسان وأهلِ اليمامة. قال الحافظ: ولا يُفيدُ ذلك شيئاً، فإن هؤلاء إنَّما سمعوا منه بالبصرةِ، وإنْ كانوا من غيرِ أهلها، وعلى تقديرِ تسليمِ أنهم سمعوا منه بغيرِها، فحديثُه الذي حدَّث به في غير بلدِه مضطرب، لأنه كان يحدِّثُ في بلدِه من كتُبه على الصحة، وأمَّا إذا رحل فحدَّث من حِفْظِه بأشياء وَهِمَ فيها. انظر «التلخيص الحبير» ٣/ ١٦٨.

(٢) انظر «المصنف (٣٦٢٧٥) لابن أبي شيبةَ حيث ذكر أنَّ غَيْلان بن سَلَمة أسلم وعنده ثمانِ نسْوةٍ، فأمره النبيُّ ﷺ أن يختار منهن أربعاً، وذكر أن أبا حنيفةَ قال: الأَرْبَعُ الأُوَلُ.

مرتَّبةً عَقْداً بعد عقدٍ لم يَجُزْ له أنْ يختارَ من المؤخَّراتِ لفسادِ عُقودِهنَّ بعد أربعِ عقودٍ، فإنَّ الخامسةَ وما فوقها باطل، والخيارُ في الباطلِ لا يجوزُ، وإنْ كان عَقَدَ عليهنَّ عَقْداً واحداً جاز أنْ يختارَ لعدمِ التفاوتِ بينهن.

وقال الشافعيُّ ومالكٌ رضي الله عنهما: الحُكْمُ في ذلك سَواء، وله الخِيارُ في الحالَيْن، لأنه عليه السلام أطلقَ القَوْلَ في هذه القضية، ولم يستَفْصِل، فكان ذلك كالتصريحِ بالعمومِ في جميعِ هذه الأحوال، فيجوزُ التخييرُ مُطْلقاً، ولو أرادَ عليه السلام أحدَ القِسْمَيْن دون الآخر لاستفصَلَ غَيْلانَ عن ذلك، وحيثُ لم يستَفْصِل دلَّ ذلك على التسويةِ في الحُكْمِ.

فإن قيل: لعلَّه عَلِمَ أنَّ الواقعَ اتّحادُ العَقْدِ فلذلك أطلقَ القول.

قلتُ: الجوابُ عن هذا من وجهَيْن:

١٣٣/ب **/ الأولُ**: أَنَّ الأَصْلَ عَدَمُ العلمِ بحالةِ غَيلان.

الثاني: أَنَّ هذه القضيةَ من رسولِ الله ﷺ في تقريره قاعدةٌ كُلِّيَّةٌ لجميعِ الخَلْق، ومِثْلُ هذا شأنُه البيانُ والإيضاحُ، فلو كان في نَفْسهِ عليه السلام عِلْمٌ بُنِيَ عليه الحُكمُ لبيَّنه للناس، وحيثُ لم يُبَيِّنه بل أطلقَ القَوْلَ، دلَّ ذلك على أنَّ الحالَيْن سواء، فهذا الحديثُ ليس في لفظهِ إجمالٌ، ولا احتمالاتٌ مُسْتوية، بل اللفظُ ظاهِرٌ ظُهوراً قوياً في الإِذْنِ في التخييرِ، وإنما الاحتمالاتُ المستويةُ في محلِّ الحُكْمِ وهو النِّسوةُ، وعقودُهُن يحتملُ أنْ تكون عقداً واحداً أو عُقوداً، والاحتمالاتُ في محلِّ الحُكمِ لا تقدَحُ، وإنما يقدَحُ في الدلالةِ الاستواءُ في الاحتمالاتِ في الدليل الدالِّ على الحكم، أما إذا كان الدليلُ ظاهراً، ومحلُّ الحُكْمِ فيه احتمالاتٌ لا يقدَحُ ذلك[1].

---

(١) للإمام الموفَّق مَنْزِعٌ آخَرُ في الردِّ على الأحناف خلاصتُه: أنَّ كلَّ عددٍ جاز له ابتداءُ العقدِ عليه، جاز له إمساكُه بنكاحٍ مُطْلق في حالِ الشِّرْك، كما لو تزوَّجهن بغير عقود. انظر «المغني» ١٠/ ١٥.

المسألةُ السادسة: قولهُ عليه السلام للمُفْطِرِ في رمضان: «أَعْتِق رَقَبَةً»[1] ظاهِرٌ في وجوبِ الإعتاقِ لا إجْمالَ فيه، مع احتمالِ أنْ تكونَ الرقبةُ المأمورِ بها سوداءَ أو بيضاءَ، أو ذكراً أو أنثى، أو طويلة أو قصيرة، ومن هذا التنويع كثيرٌ في الرقبة، ولا تقدَحُ هذه الاحتمالاتُ ـ وإن استوَتْ ـ في دلالةِ الدليلِ على وجوبِ إعتاقِ رقبةٍ، لأنَّ الاحتمالاتِ في محلِّ الحُكْمِ لا في دليله.

المسألةُ السابعة: قولهُ عليه السلام: «إذا شَهِدَ عَدْلان فصُوموا وأفطِروا وانسُكوا»[2] لفظٌ ظاهرٌ في رَبْطِ هذه الأحكامِ بشهادةِ العَدْلَيْن مع احتمالِ أنْ يكونَ العَدْلان عَرَبيَّيْن، أو عَجَمِيَّين، شيخَيْن أو كهلين، أَبْيضَيْن أو أسودين، ونحو ذلك، فيَعُمُّ الحُكْمُ الجميعَ، لأنَّ الاحتمالاتِ في محلِّ الحُكْمِ لا في دليلهِ، ونقولُ: جميعُ الاحتمالاتِ تندرج في محلِّ الحكم، وهو معنى قولِ الشافعيِّ: إنّه يقومُ مقامَ العُمومِ في المقال.

المسألةُ الثامنة: قولهُ تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة:١٩٦]، اللفظُ نصٌّ قَطْعيٌّ في السبعةِ والثلاثةِ لا احتمالَ في الدليلِ من هذا الوجه أَصلاً، والاحتمالاتُ في الموضعِ الذي يرجعُ إليه، فيحتملُ أن يكون غَرْباً، أو شرقاً، أو شَمالاً، أو جنوباً، أو مدينةً، أو بَرِيَّةً، أو قريةً، وجميعُ هذه الاحتمالاتِ في مَحلِّ الحُكْمِ، فلا جَرَمَ يَعُمُّ الحكمُ جميعَها، ويستويَ فيما حكمَ به صاحبُ الشرع، فهذا مثالٌ للدليلِ يكون نصّاً، والاحتمالاتُ مستويةٌ في محلِّ الحكم، فلو كانت/ هذه ١٣٤/أ
الاحتمالاتُ المستويةُ في الدليلِ سقطَ به الاستدلال، وصار مُجْمَلاً كما قاله الشافعي رضي الله عنه، فقد ظهر بهٰذه القواعدِ، وهذه المسائلِ الفَرْقُ

---

(١) أخرجه البخاري (١٩٣٦)، ومسلم (١١١١) من حديثِ أبي هريرة.

(٢) سبق تخريج الحديث.

بين حكايةِ الحالِ إذا تطرَّق إليها الاحتمالُ كساها ثوبُ الإجمال، وسقطَ بها الاستدلال، وبين قاعدة: أَنّ تَرْكَ الاستفصالِ في حكايةِ الحال يقومُ مَقامَ العُمومِ في المقال، ولم يتناقَضْ قولُ الشافعيِّ رضي الله عنه ولا اختلفَ، بل كُلُّ قولٍ له موضعٌ يخصُّه[1].

* * *

(١) قولهُ: «المسألةُ السادسة... إلى آخرِ الفَرْقِ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذه المسألةُ والمسألتانِ بعدَها ليست من مسائلِ ما يجري مَجْرى العُموم لتَرْكِ الاستفصال، بل هي مسائلُ الإطلاقِ المُقْتضي تخييرَ المُكلَّفِ في مُخْتلِفاتِ الأشخاص والصفاتِ والأحوالِ، فليس ما أورده من هذه المسائلِ الثلاثِ لما وقع تصديقُ الكلامِ به بمثالٍ، والحمدُ لله الكبير المتعال وما قاله في الفرق الثاني والسبعين أكثرُه نَقْلٌ لا كلامَ فيه.

الفرقُ الثاني والسبعون
بين قاعدةِ الاستثناءِ من النفيِ إثباتٌ في غير الأَيْمان
وبين قاعـدةِ الاستثناءِ من النفيِ ليس بإثباتٍ فـي الأَيْمان

اعلَمْ أنّ مذهبَ مالكٍ رحِمَه الله: أَنَّ الاستثناءَ من النفيِ إثباتٌ في غيرِ الأَيْمان. هذه قاعدتُه في الأقارير وغيرِها، وقاعدتهُ في الأَيْمانِ: أنَّ الاستثناءَ من النفيِ ليس بإثباتٍ، وعند الشافعية في ذلك قولان، فمِنهم مَنْ طَرَدَ أنَّ الجميعَ إثباتٌ في الأَيْمانِ وغيرِها، ومنهم مَنْ وافقَنا، ويظهَرُ ذلك بمسائل ثلاث:

المسألةُ الأولى: إذا حَلفَ لا يلبسُ ثَوْباً إلا كَتَّاناً في هذا اليوم، وقَعَد عُرْياناً، فالكَتَّانُ قد استُثْنِيَ من النفيِ السابقِ، فيكونُ إثباتاً، فيكونُ كلامُه جملتين: جملةٌ سَلْبِيةٌ، وجُمْلةٌ ثبوتية بعد الاستثناء وقبله، وقد دخل القَسَمُ عليهما، فيحنَثُ إذا قعد عُرْياناً؛ لحِنْثِه بالجُمْلةِ الثُّبوتية، ويكونُ قد حلف أنْ لا يلبسَ غيرَ الكَتَّان، وليلبس الكَتَّانَ، وما لبسَ الكَتَّان، فيَحْنَث، هذا هو مُقتضى قاعدةِ اللغةِ من جهةِ أَنَّ الاستثناءَ من النفيِ إثباتٌ، والشافعيةُ مشَوْا على ذلك على أحدِ القولين، فحَّنثوه ووافقونا في القولِ الآخَرِ، فلم يُحَنِّثوه. لنا وُجوهٌ:

الأولُ: أنَّ «إلا» تُسْتعملُ للإخراجِ، وتُسْتَعملُ صِفةً، ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] معناه: لو كان فيهما آلهةٌ غيرُ الله لفسدَتا(١)، ولو أرادَ الاستثناءَ به لنصبَ فقال: «إلا اللهَ»

---

(١) قال الزجاج في «معاني القرآن» ٣/ ٣٨٨: المعنى لو كان فيهما آلهةٌ غيرُ الله لفسدتا فـ«إلّا» صفةٌ في معنى غير، فلذلك ارتفع ما بعدها على لفظِ الذي قَبْلَها.

لأنه استثناءٌ من مُوْجِبٍ[1]، وهي في العُرْفِ قد جعلوها في الأَيْمانِ بمعنى «غير»، فلا يُفْهَمُ من قولِ القائل: واللهِ لا لبستُ ثوباً إلا الكَتَّانَ، أنَّه حلَفَ على لُبْسِ الكَتَّان، بل يُفْهَم: لا لبستُ ثوباً غَيْرَ الكَتَّان، وأنَّ غَيْرَ الكَتَّانِ هو المحلوفُ عليه، أمَّا الكَتَّانُ فلا يُفْهَمُ أَهلُ العُرْفِ ذلك فيه، وإذا كان الكَتَّانُ غيرَ محلوفٍ عليه، لم يَحْنَثْ إذا قعد عُرياناً.

الثاني: سَلَّمْنا أنَّ أَهلَ العُرْفِ لم ينقلوها لمعنى «غير» و«سوى»، ولكنَّ القَسَمَ يحتاجُ في جوابِهِ إلى جُملةٍ واحدةٍ، وقد أجمَعْنا على أنَّ جوابَه حصلَ بقوله: لا لبستُ ثوباً، وأنه لو سكَت/ هنالك كان كلاماً عربياً، والأصلُ عدمُ تعلُّقِهِ بالجملةِ الثانية التي بعد «إلا»، وإذا لم يتعلَّق بها القَسَمُ كان لُبْسُ الكَتَّانِ غَيْرَ محلوفٍ عليه، فلا يحنَثُ إذا جلس عُرياناً، وهو المطلوبُ. ١٣٤/ب

الثالث: سلَّمْنا أنه تناولَ الجُملتين، لكنَّ الاستثناءَ في هذه الصورةِ عندنا من إثبات فيكون نفياً، بيانُه: أنَّ معنى الكلامِ أنَّ جميعَ الثيابِ محلوفٌ عليها إلا الكَتَّان، فكأنه قال: أحلِفُ على عَدَمِ لُبْسِ كلِّ ثوبٍ إلا الكَتَّانَ، فلا أحلفُ عليه، لأنَّ استثناءَه من الحَلِفِ الذي هو ثُبوتيٌّ، وإذا كان الكَتَّانُ غيرَ مُقْسَمٍ عليه لا يحنَثُ بتَرْكِهِ، وهو المطلوبُ، فهذه الوجوهُ هي الفرق بين قاعدةِ الاستثناء من النفي إثباتٌ في غير الأَيْمان، وبين قاعدةِ الاستثناءِ في الأَيْمان.

---

(١) ولكنه غير جائزٍ لوجهَيْن:
أحدهما: أنه فاسدٌ في المعنى، لأن المعنى: أنَّ فساد السماواتِ والأرض امتنع لوجودِ الله تعالى مع الآلهة، وفي ذلك إثباتُ إلٰهٍ مع الله.
والوجه الثاني: أنّ «آلهةً» هنا نَكِرة، والجمعُ إذا كان نكِرةً لم يُسْتَثْنَ منه عند جماعةٍ من المحققين؛ لأنه لا عمومَ له بحيث يدخلُ فيه المستثنى لولا الاستثناء.
انظر «التبيان في إعراب القرآن» ٢/ ٩١٥ للعكبري.

المسألةُ الثانية: حكى صاحبُ «القَبَسِ»[1]: أنه جلس رجلانِ ببيتِ المَقْدِسِ يلعبان بالشطرنج، فتعارضا في الكلام، فحلَف أحدُهما لا لَعِبَ مع صاحبه غيرَ هذا الدَّسْت، فجاءَ رجل، ونَقَضَ الرُّقْعَةَ، فخبَطها وجُهِلَ ترتيبُها كيف كان، وامتنع تكميلُ ذلك الدَّسْت، فسأل الفقهاءَ عن تحنيثِهِ بذلك، فاختلفوا في تحنيثِهِ على قولين، قال: ثم اجتمَعْتُ بشيخِنا أبي الوليد[2] الطَّرْطوشيِّ، فأخبرتُه بالمسألةِ، فاختار عَدَمَ الحِنْثِ.

المسألةُ الثالثة: لو قال: والله لأُعْطِينَّك في كُلِّ يوم درهماً مِن دَيْنِك إلا في يومِ الجمعة، فأعطاه يومَ الجُمُعةِ مع سائرِ الأيام، فإنَّ الخلافَ المُتقدِّمَ يجري فيه، وإنْ كان استثناءً من إثبات، لأنّ «إلا» بمعنى «سِوى» في الأَيْمان عند أَهلِ العُرْفِ، ولا يَفهمون من قولِ هذا القائل: إنه منعَ نَفْسَه من الإعطاءِ في يومِ الجمعة، بل استثناهُ تَوْسِعَةً، وأنَّ المقصودَ أنه لو أعطى فيه لم يضُرَّ، وإنما المقصودُ من اليمين أنه لا يُخِلُّ بالإعطاءِ في غيرِ يومِ الجُمعةِ، فغَيْرُ يومِ الجُمعةِ هو المقصودُ باليمينِ لا يومُ الجُمُعةِ، فتأمَّلْ ذلك.

* * *

---

(١) يعني أبا بكر بن العربي، ولم أهتدِ إلى هذا النقل فيما بين يديَّ من مصنَّفات ابن العربي وفي طليعتها «القبس».

(٢) كذا قال. وصوابُه: أبو بكر، وقد تقدَّم التنبيه عليه مراراً.

الفرقُ الثالثُ والسبعون

بين قاعدةِ المُفْرَدِ المُعرَّفِ باللام يُفيدُ العُمومَ في غيرِ الطلاق نَحْو ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ وبين قاعدةِ المعرَّفِ باللامِ في الطلاقِ لا يُفيدُ العُمومَ

فلو قال: الطلاقُ يَلْزَمُني، لم يلزَمْه مع عدمِ النيةِ إلا طَلْقةٌ واحدة[1]، ومُقْتَضى اللغةِ أن يَلْزَمَه الثلاثُ/، لأنَّ قاعدةَ المعرَّفِ بلامِ التعريفِ أنه عامٌّ في جميعِ أفرادِ الجنسِ الذي دخل عليه، وقد دخل على مفهومِ الطلاق، فيعمُّ أفرادَه إلى غيرِ النهاية، ومقتضى ذلك أنْ يلزمَه من الطلاقِ عددٌ غيرُ متناهٍ، إلَّا أنَّ المحَلَّ لا يقبلُ إلا ثلاثاً، فيُقْتَصَرُ عليها، كما لو قال: أنت طالقٌ مئةً، فإنه يلزَمُه الثلاثُ فقط لعَدَمِ قَبولِ المحلِّ الزيادةَ على ذلك، لكنَّ الفُقهاءَ اليومَ على خلافه، ولا يُلْزِمون به إلا واحدةً بسببِ أنّ لام التعريف قد تُستعملُ لاستغراقِ الجنس نَحْوُ ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] وللمعهودِ من الجنسِ نَحْوُ قولهِ تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۝١٥ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥-١٦] فهذه اللامُ للمعهودِ

١٣٥/أ

(١) قال المُوفَّقُ في «المغني» ١٠/٥٠١ في تفسير هذا الحرفِ «الطلاقُ يلزمني»: قد استحق استعمالُ هذا في إيقاع الطلاقِ، ويُخَرَّج فيه في حالةِ الإطلاقِ الروايتان؛ هل هو ثلاثٌ أو واحدة؟ والأشْبَه في هذا جميعه أن يكون واحدةً، لأنَّ أهل العرفِ لا يعتقدونه ثلاثاً، ولا يعلمون أنَّ الألفُ واللام للاستغراق، ولهذا يُنْكِرُ أحدُهم أن يكونَ طلَّق ثلاثاً، ولا يعتقد أنَّه طَلَّق إلّا واحدةً، فمُقْتضى اللفظِ في ظنِّهم واحدة، فلا يريدون إلّا ما يعتقدونه مُقْتضىً للَفْظِهم، فيصير كأنَّهم نوَوْا الواحدة.

الذي تقدم ذِكْرُه[١]، ولحقيقةِ الجنسِ كقول السيدِ لعبده: اذهَبْ إلى السوقِ فاشتر لنا الخُبْزَ واللحمَ، يريدُ إثباتَ هاتين الحقيقتَيْن ولا يريدُ العمومَ بأن يأتـيَ بجميعِ أفرادِ الجنس، وليس بينهما معهودٌ ينصرفُ الكلامُ إليه، بل المرادُ به حقيقةُ الجنسِ أي: الماهيةُ الكُلِّيةُ التي تصدُقُ بفردٍ[٢].

إذا تقرَّر أنَّ لامَ التعريفِ تُسْتَعملُ في أحدِ هذه الأمورِ الثلاثة، فاعلَمْ أنَّ أهلَ العُرْفِ قد نقلوها وخصَّصوها بحقيقةِ الجنسِ دون استغراقِ الجنسِ[٣]، فيصيرُ معنى كلام المُطَلِّقِ أنَّ حقيقةَ جنسِ الطلاقِ تلزَمُني، وإذا لزِمَتْه هذه الحقيقةُ، وهذه الحقيقةُ تصدُقُ بفردٍ، لم يلزَمْه إلا فَردٌ، وهو طَلْقةٌ واحدةٌ، لأنّ الأَيْمانَ مبنيةٌ على العُرْفِ في اليمينِ بالله تعالى والطلاقِ وغيرِه، فإذا حدث عُرْفٌ بعد اللغةِ قُدِّم عليها، لأنه ناسخٌ لها، والناسخُ مُقَدَّمٌ على المنسوخ[٤]، وهاتان قاعدتان في الأُصول خالفَهما

(١) علَّق ابن الشاط على كلامِ القرافي من بداية هذا الفرق إلى قوله: «الذي تقدَّم ذِكْرُه» بقوله: ما قاله صحيحٌ إلا في قوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ﴾: إنَّه للجنسِ، فإنه إن كان يعني الحقيقةَ، فذلك صحيحٌ، وإنْ كان يعني أنَّه للاستغراقِ، فلا.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يصحُّ أن يكونَ المرادُ بقوله: اشتَرِ الخبزَ وما أشبهه الماهيةَ الكُلِّيةَ، فإنه من المُحالِ عند مثبتيها وجودُها في الخارج، وما اشترى لا بُدَّ من وجودِه في الخارج.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا كان من جُمْلةِ ما يُطْلَقُ عليه اللفظ حقيقة الجنس فلا نَقْلَ، أمَّا التخصيصُ فنعم.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن أنَّ الحقيقةَ الكُلِّيةَ لا وجودَ لها في الخارج، فلا يُمْكنُ أنْ تكونَ هي المقصودةَ في قولِهِ: الطلاقُ يلزَمُني، ولكن يُمكنُ أنْ يكونَ المقصودُ الاستغراقَ أو العهدَ، فعلى هذا كان ينبغي أنْ تلزَمَه الثلاثُ احتياطاً كمن طلَّق ولا يَدري أواحدةٌ أم ثلاثٌ؟ تلزَمُه الثلاثُ احتياطاً، ولكن لا أعلمُ أحداً=

الفقهاءُ في الفروع، وهما: قاعدةُ «الاستثناءُ من النَّفْيِ إثباتٌ، ومن الإثباتِ نفيٌ»، ولم يقولوا بذلك في الأَيْمانِ على ما تقدَّم من الخلاف، وقاعدةُ المعرَّف بلامِ التعريف قالوا بأنَّه للعمومِ ولم يقولوا به في الطلاق، والسببُ ما تقدَّم بيانُه.

* * *

= ألزم الطلاقَ الثلاثَ بذلك اللفظِ فهو عُرْفٌ في مُطْلقِ الطلاق، والله تعالى أعلم، وما قاله إلى آخرِ الفرق ظاهرٌ، وكذلك الفَرْقُ بعده.

الفرقُ الرابعُ والسبعون

بين قاعدةِ الاستثناءِ من النفي إثباتٌ في غير الشروط وبين قاعـدةِ الاستثناءِ مـن النفـيِ ليس بإثباتٍ في الشروطِ خاصَّةً دون بقيةِ أبواب الاستثناء[1]

هذا الفرقُ مبنيٌّ على قاعدةٍ وهي: أنَّ السببَ يلزَمُ من وجودهِ الوجود، ومن عَدَمِه العَدَم، والشرطُ يلزَمُ مِن عَدَمِه العَدَم، ولا يلزَمُ من وجودِهِ وجودٌ ولا عَدَم، والمانعُ يلزَمُ من وجودِه العَدَمُ، ولا يلزَمُ من عَدَمِه وُجودٌ ولا عدم، وقد تقدَّم بَسْطُ هذه الحقائقِ وتحريرُها، وتعليلُها، والفرقُ بينها[2]، فلا حاجةَ لإعادتِها، غَيْرَ أنَّ المقصودَ ههنا أنْ تعلمَ أنَّ الشرطَ لا يلزَمُ من وجودِهِ شيءٌ، إنَّما المؤثِّرُ عَدَمُه، فإذا قُلنا/ : الحياةُ ١٣٥/ب شَرْطٌ في العِلْم، فمذهبُ مالكٍ يلزَمُ مِن عَدَمِ الحياةِ عَدَمُ العِلم به، ولا يلزَمُ من وجودِ الحياةِ العلمُ به، ولا عَدَمُ العِلْم به، فكم من حيٍّ لا يعلمُ مذهبَ مالك، وكذلك يلزَمُ من عَدَمِ الطهارةِ الجَزْمُ بعدمِ صحَّةِ الصلاة، ولا يلزَمُ من وجودِ الطهارةِ الجَزْمُ بصحَّةِ الصلاةِ لاحتمالِ أنْ لا يُصَلِّي، أو يصلي، ولكن بغيرِ نيةٍ، أو سِتارةٍ، أو ركوعٍ، أو غيرِ ذلك، وكذا يلزَمُ من عَدَمِ الحَوْلِ عدمُ وجوبِ الزكاة جَزْماً، أما إذا دار الحَوْلُ فقد تجبُ

---

(١) انظر «المحصول» ٥/ ٢٠٩٩ بشرح القرافي حيث تكلَّم على هـذه المسألةِ بعَيْنها.

(٢) انظر الفرق الثالث من الجزء الأول.

الزكاةُ، وقد لا تجبُ لأنَّه فقيرٌ أو مِدْيان[1]، فوجودُ الشرطِ لا يلزَمُ منه شيء، إنما اللزومُ عند عَدَمِه.

إذا تقرَّرَتْ هذه القاعدةُ فقولهُ عليه السلام: «لا يقبلُ الله صلاةً إلا بطهور»[2] لا يلزَمُ من القضاءِ قَبْلَ «إلا» بعَدَمِ القَبولِ لعدمِ الطهارةِ القضاءُ بالقَبولِ بعد «إلا» لوجودِ الطهارة التي هي شرطٌ، لأنه لا يلزَمُ من وجودِ الشرطِ شيء، فكذلك قولهُ عليه السلام «لا نكاحَ إلّا بولي»[3] لا يلزَمُ من القضاءِ بنَفْيِ النكاحِ قَبْلَ «إلا» لأَجْلِ عَدَمِ الشرطِ الذي هو الوليُّ، القضاءُ بصحَّةِ النكاحِ بعد «إلا» لأَجلِ وجودِ الشرطِ الذي هو الوليُّ، لأنه لا يلزَمُ من وجودِ الشرطِ شيءٌ، إنَّا المؤثِّرُ عَدَمُه لا وجودُه، وكذلك قولهُ عليه السلام: «لا صلاةَ لجارِ المسجدِ إلا في المسجد»[4] لا يقتضي أنه تحصلُ

---

(١) في المطبوع: لكونهِ فقيراً أو مِدياناً.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه الإمام أحمد ٣٢/ ٢٨٠، وأبو داود (٢٠٨٥)، والترمذي (١١٠١) وغيرهم وصحَّحه ابن حبان (٤٠٧٧) من حديث أبي موسى الأشعريّ، وانظر تمام الاحتجاج لصحته في التعليق على «المسند» وفي الباب عن ابن عباس، وجابر بن عبد الله، وأبي هريرة وغيرهم، وقد تتبَّع الغُماريُّ طُرُقه في «الهداية في تخريج أحاديث البداية» ٦/ ٣٧٨-٣٨٤.

(٤) أخرجه الدارقطني ١/ ٤٢٠، والحاكم ١/ ٢٤٦، والبيهقي في «الكبرى» ٣/ ٥٧ من حديثِ أبي هريرة، وفي إسناده سليمان بن داود اليمامي، ضعيف، قال ابن القطان في «بيان الوهم والإيهام» ٣/ ٣٤٣: عامَّة ما يرويه بهذا الإسناد لا يُتابَعُ عليه.

وأخرجه الدارقطني ١/ ٤٢٠، من حديث جابر بن عبد الله، وفي إسناده محمد بن سُكَيْن الشَّقْري، ذكره العقيليُّ في «الضعفاء» ٤/ ٨١، والبخاري في «التاريخ الكبير» ١/ ١١١ وقال: في إسناده نظر. وقال الحافظ في «التلخيص الحبير» ٢/ ٣١: حديث «لا صلاة لجارِ المسجد إلّا في المسجد» مشهورٌ بين الناس، =

له صحَّةُ الصلاة، أو الفضيلةُ إذا صلَّى في المسجدِ لجوازِ أن يُصَلِّيَها في المسجدِ وتكونُ صلاتُه باطلةً، والسرُّ في جميع ذلك واحد، وهو أنَّ الشرطَ لا يلزَمُ من وجودِه شيءٌ، فيكون الاستثناءُ من النفيِ إثباتاً مُطَّرداً فيما عدا الشروط، وتكونُ الشروط مُستثناةً من إطلاقِ العلماءِ هذه القاعدة، وأنَّ مرادَهم غيرُ الشروطِ، وأَما الشروطُ، فلا، وهذا التخصيصُ من هذه القاعدةِ غريبٌ، قلَّ من يتفطَّنُ له.

وبسببِ التفطُّنِ له يَبْطُلُ ما يُوردُه الحنفيةُ علينا في مسألة أَنّ الاستثناءَ من النفيِ إثباتٌ، فيقولون: لو كان الاستثناءُ من النفي إثباتاً للزمَ القضاءُ بصحَّةِ الصلاةِ عند الطُّهورِ، وبصحَّةِ النكاحِ عند الوليِّ الوارد في الأحاديث، ولمَّا لم يلزَمْ ذلك دلَّ على أنَّ الاستثناءَ من النفيِ ليس إثباتاً[1]، وإلّا لَزِمَ

= وليس له إسنادٌ ثابت، أخرجه الدارقطني عن جابر وأبي هريرة، وفي الباب عن عليٍّ وهو ضعيفٌ أيضاً.

قلتُ: حديثُ علي رضي الله عنه، ليس مرفوعاً كما يومىء إليه كلامُ الحافظ ابن حجر رحمه الله، بل هو موقوفٌ أخرجه البيهقيُّ في «السنن الكبرى» ٣/ ٥٧ وفي إسناده سعيد بن حيَّان، والد أبي حيَّان التَّيْمي، قال الذهبي في «الميزان» ٢/ ١٣٢: لا يكادُ يُعرَف، والحديث ذكره البيهقي في «معرفة السنن والآثار» ٢/ ٣٣٨ من طريق الشافعيِّ مشتملاً على العلَّة السابقة، فلا حُجَّة فيه، وقولُ الحافظ ابن حجر في «الدراية» ٢/ ٢٩٣: رجاله ثقات، علَّق عليه الألباني في «إراواء الغليل» ٢/ ٢٥٤ بقوله: عُمدَتُه في ذلك توثيقُ ابن حِبَّان وكذا العِجلي لسعيد بن حيَّان، وهما من المعروفين بالتساهل في التوثيق، فلا يطمئنُّ القلبُ لتفرّدهما بالتوثيق.

(١) احتجَّ الأحنافُ لقولهم بأنَّ بين الحُكْمِ بالنَّفْي، وبين الحُكْمِ بالإثباتِ واسطةً، وهي عدمُ الحكمِ، فمقتضى الاستثناءِ بقاءُ المستثنى غير محكومٍ عليه، لا بالنفي ولا بالإثبات، فقولهُ ﷺ: «لا نكاح إلّا بوليٍّ» و«لا صلاةَ إلّا بطُهورٍ» لم يلزَمْ منه تحقُّقُ النكاحِ عند حضورِ الوليِّ، ولا تحقُّقُ الصلاةِ عند حضورِ الوضوءِ، بل يدلُّ على=

تخلُّفُ المدلولِ عن الدليلِ، وهو خلافُ الأُصولِ، فنجيبُ بما تقدَّم: أنَّ هذه الاستثناءاتِ[1] مِن بابِ الشروط، ونحن إنَّما نَدَّعي ذلك في غيرِ الشروط، فلا يَرِدُ علينا الشروطُ، فاندفع السؤالُ، فهذا هو حقيقةُ الفرقِ بين القاعدتين، فتأمَّلْه، وخرِّجْ عليه الاستثناءاتِ الواقعةَ في الكتابِ والسنَّةِ وكلامِ العربِ والحالفين وغيرِهم.

* * *

= عدمِ صِحَّتِهما عند عَدَمِ هٰذين الشرطين. انظر «المحصول» ٢٠٩٦/٥ بشرح القرافي.

(١) في الأصل: الأسباب. وصوابُه ما أَثبتناه.

الفرقُ الخامسُ والسبعون

بين قاعدة «إنْ» وقاعدة «إذا» وإنْ كان كلاهما للشَّرْط[1]

لكنَّ الفرقَ بينهما من وجوه:/

أحدُها: أن «إنْ» تدلُّ على الزمانِ بالالتزامِ، وعلى الشرطِ بالمطابقةِ ١٣٦/أ
و«إذا» على العكس في ذلك؛ فإذا قُلْتَ: إنْ جاءَ زيدٌ فأَكْرِمْه، فلَفْظُك يدلُّ على أنَّ «إن» شرطٌ، والإكرامُ يتوقَّفُ على المجيءِ مطابقةً، ويدلُّ بالالتزام على أنَّ المجيءَ لا بُدَّ أنْ يكونَ في زمان، وإذا قُلْتَ: إذا جاءَ زيدٌ، فأَكْرِمْه، فـ«إذا» تدلُّ على الزمانِ بالمُطابقة، وعلى الشرطِ بالالتزام في بعضُ الصُّور، فإنها قد يلزَمُها الشرطُ في بعضِ الصُّوَرِ نَحْوُ ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿فَسَبِّحْ﴾ [النصر: ١-٣] وقد لا يلزَمُها، وتكونُ ظرفاً مَحْضاً نَحْوُ قولهِ تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ﴾ [الليل: ١-٢]، أَي: أُقْسِمُ بالليلِ في حالةِ غِشْيانه، وبالنهارِ في حالة تَجَلِّيهِ، لأنَّهما أَكملُ أحوالِ الليلِ والنهار، والقَسَمُ تعظيمٌ، والتعظيمُ يُناسِبُ أعظمَ الأحوالِ، فـ«إذا» في مِثْلِ هذا ظَرْفٌ مَحْضٌ في موضعِ نصبٍ على الحال[2]، فصارت «إذا» مع الظرفيةِ قد يلزَمُها الشرطُ، فتدلُّ عليه في بعضِ الصُّوَر، وقد لا يلزمُها في بعضِ الصور، فلا تدلُّ عليه التزاماً[3].

---

(١) انظر «البحر المحيط» ٢/ ٢٤ للزركشي.

(٢) ذكره ابن هشام في «مغني اللبيب»: ١٣٠، ووهَّاه الزركشي في «البحر المحيط» ٢/ ٥٠ وقوّى كَوْنَ «إذا» بدلاً من الليلِ أي: وَقْتَ غِشيانه.

(٣) علَّق ابن الشاط على كلامِ القرافيِّ من بداية الفرق... إلى قوله: فلا تدلُّ عليه التزاماً» بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ إلا قَوْلَه في «إن»: إِنَّها تدلُّ على الزمانِ =

ثانياً: أنَّ «إن»، و«إذا» وإنْ كانا مُطْلقَيْن في الدِّلالةِ على الزمانِ لا عُمومَ فيهما، غَيرَ أنَّ «إنْ» لا توسعةَ فيها، و«إذا» ظَرفٌ، والظرفُ يجوزُ أن يكونَ أوسَعَ من المظروف، وبذلك يظهَرُ الفرقُ بين قوله: إنْ مِتُّ فأَنْتِ طالق، وبين قوله: إذا مِتُّ فأنتِ طالق، أنَّه لا يلزَمُه طلاقٌ في الأَول، لأنه لا طلاقَ بعد الموت، ويلزَمُه في الثاني، لأنَّ الظرفَ يجوزُ أن يكونَ أوسَعَ من المظروف، فظرفُ الموتِ يحتملُ دخولَ زمنٍ من أزمنةِ الحياة فيه، فيقعُ في ذلك الزمنِ الطلاقُ في زمنِ الحياة، فيلزَمُه، وفي ذلك خلافٌ بين العلماءِ مبنيٌّ على ملاحظةِ هذا الوجهِ من الفروق.

ويدلُّ على أنَّ الظرفَ قد يكون أَوسعَ من المظروفِ أنْ تقولَ: وُلِدَ النبيُّ عليه السلام عامَ الفيل، وتُوفِّي رسولُ الله ﷺ سنةَ سِتّين من عام الفيلِ، وهو لم يولَدْ في جملةِ عام الفيل بل في جُزْءٍ من ذلك العام، مع أنك جعلْتَه بجملتهِ ظَرفاً، فتعيَّنَ أن يكونَ هذا الظرفُ أوسعَ من مظروفهِ الذي هو الوِلادة، وكذلك جعلْتَ جملةَ سَنةِ سِتّين ظرفاً للموتِ، مع أنه لم يقَعْ في جميعِ السنة، بل في جُزءٍ منها، فيكونُ هذا الظرفُ أَوْسَعَ من المظروف[1].

= التزاماً، فإنه إنْ أراد أنَّها تدلُّ على الزمانِ التزاماً بنفسِها، وعلى ما شرطوه في دلالة الالتزامِ من أنها يسبق ذلك فهم السامع، فليس ذلك بصحيح، وإنْ أراد أنها تدلُّ على الزمانِ التزاماً، بمعنى أنَّها من الحروفِ التي تلازمُ الدخولَ على الفعلِ، والفعلُ يدلُّ على الزمانِ، فهي تدلُّ على الزمانِ التزاماً من هذا الوجه، فذلك صحيح.

(١) قولهُ: «وثانيها. . . إلى قوله: أوسع من المظروف» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مِن أنّ الظرفَ يجوزُ أنْ يكونَ أوسعَ من المظروف، بمعنى أنه يُجاءُ بلفظِ اليومِ مثلاً، فيقالُ: أَكلتُ يَوْمَ الخميسِ، وإنْ كان الأكلُ لم يقَعْ في جميعهِ، بل في بعضهِ، صحيحٌ ظاهر، لكنَّه لا يلزَمُ من جوازِ ذلك أنْ يكونَ كلُّ ظرفٍ كذلك، =

وكذلك قولُه تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤]، أورد بعضُ الفضلاءِ فيه سؤالًا، فقال: الشرطُ وجوابُه إذا جعل الشرطُ ظَرْفاً لا بُدَّ وأن يكونا معاً واقعَيْن فيه، نَحْوُ: إذا جاء زيدٌ فأكْرِمه، فالمجيءُ والإكرامُ في زمنٍ واحد، وهو المُعَبَّرُ عنه بـ«إذا» وكذلك ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ﴾ إلى قوله: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾ [النصر: ١-٣] الآيةُ، كلاهما واقعٌ/ في «إذا»: المجيءُ والتسبيحُ، ولذلك جَوَّزوا أن يعملَ في «إذا» ١٣٦/ب
كلا الفعلين، واختاروا فعلَ الجوابِ للعمل لأنه ليس مضافاً إليه بخلافِ الشرطِ، فإنه مُضافٌ إلى مخفوض[١]، والمضافُ إليه لا يعملُ في المضاف، وإذا جَوَّزوا عملَ كلِّ واحدٍ من الفِعْلَيْن في هذا الظرفِ، دلَّ على وقوعِهما فيه، لأنّ مِن شَرْطِ العاملِ في الظرفِ أنْ يكونَ واقعاً فيه حتى يصيرَ مظروفَه.

= وإذا لم يلزَمْ أنْ يكونَ كلُّ ظرفٍ كذلك، فالصحيحُ في «إذا» أنها لا تخلو أنْ تدخُلَ على شرطٍ ومشروطٍ أَوْ لا، فإن لم تدخُلْ على شرطٍ ومشروط، فلا إشكالَ، وإنْ دخلَتْ على شرطٍ ومشروط، فلا يخلو أن يكونَ وقوعُ ذلك المشروطِ بعد وقوعِ الشرطِ ممكناً أوْ لا، فإنْ كان مُمكناً كقوله: إذا دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ، لزِمَه الطلاق، وإنْ كان وقوعُ ذلك المشروطِ غيرَ ممكنٍ لم يقعِ الطلاقُ كقوله: إذا مِتُّ فأنتِ طالقٌ، هذا هو الصحيحُ، لأنَّ قوله: إذا دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ، ليس معناه إيقاعَ الطلاقِ في زمنِ الدخول بعَيْنِهِ، بل معناه إيقاعُه في الزمنِ الذي يلي زمنَ الدخولِ لضرورة مُقتضى الفاء، فإنها للتعقيب، ويلزَمُ عن ذلك أنْ تكونَ «إذا» يرادُ بها ظرفُ الدخولِ لا ظرفُ الطلاق، وظرفُ الطلاقِ غيرُ مُصَرَّحٍ به، ويلزَمُ عن ذلك تعلُّقُ «إذا» بدَخَلْتِ الذي هو فِعلُ الشرطِ، ولا يُعْتَرَضُ ذلك بقولهم: المُضافُ إليه لا يَعملُ في المضاف، لأنها قاعدةٌ لا يُسَلَّمُ فيها الإطلاق، والله أعلم.

(١) في الأصل: فإنه مضافٌ إليه مخفوض، وهو خطأ. وصوابُه ما أثبتناه.

إذا تقرَّر هذا، فالذِّكْرُ ضِدُّ النسيان، وقد دلَّتِ الآيةُ على وقوعِهما في «إذا»، والضِّدَّان لا يَجْتَمعان، فكيف أُمِرَ بالذِّكْرِ في زمن النسيان؟

والجوابُ عنه من هذه القاعدة: أنَّ الظرفَ قد يكونُ أَوْسَعَ من المظروف، فيَفْضُلُ من زمانِ «إذا» زمانٌ ليس فيه نسيانٌ يقَعُ فيه الذكر، فلا يجتمعُ الضِّدان[1].

وكذلك وقعَ الإشكالُ في قوله تعالى: ﴿وَلَن يَنفَعَكُمُ ٱلْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِى ٱلْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾ [الزخرف: ٣٩] فإعرابُ «اليومَ» ظرفٌ، و«إذ» ظَرْفٌ أيضاً، وهو بَدَلٌ من اليومِ، والبَدَلُ هنا غيرُ المُبْدَلِ منه، فيكونُ يومُ القيامةِ هو عينَ زمنِ الظُّلْمِ، لكنَّ زَمَنَ الظلمِ في الدنيا، والدنيا ليست هي عينَ الآخرةِ، ولا يومَ القيامة، فكيف صحَّت البدليةُ؟ أَورد ابنُ جِنِّيٍّ[2] هذا السؤالَ فقال: الظرف يجوزُ أنْ يكونَ أوسَعَ من المظروف، وزمنُ الظُّلمِ يجوزُ أن يكونَ أَوسَعَ منه حتى يمتدَّ ليومِ القيامة، فينطلقَ عليه، ويقبلُ يومُ القيامةِ الامتدادَ حتى ينطلقَ على يومِ الظُّلمِ، فيتَّحدان،

---

(١) قولهُ: «وكذلك قوله تعالى: واذكر ربك... إلى قوله: فلا يجتمع الضدَّان» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنَّما يلزَمُ السؤالُ على تقديرِ أنْ يكونَ ظرفُ النسيانِ هو بعينه ظرفَ الذِّكْرِ، أما إذا قُلْنا: إنَّ ظَرْفَ الذكرِ غيرُ ظرفِ النسيان لكنَّه يعقُبُه، فتكونُ «إذا» في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤] ظرفاً للنسيان خاصةً، فظرفُ الذكرِ غيرُ مُصَرَّحٍ به، فلا يلزَمُ السؤال. وجوابُه بأنَّ الظرفَ يكونُ أَوسَعَ من المظروف، فيفضُلُ من «إذا» زمنٌ لا نسيانَ فيه، وهو جوابٌ رافعٌ للسؤالِ من أصله، لا جوابٌ مُتَرَتِّبٌ على صحَّةِ السؤال.

(٢) أبو الفتح عثمان بن جِنِّي المَوْصلي، فَرْدُ زمانه في علوم العربية والنحو، وصاحبُ المصنّفات البديعة كالخصائص و«سر صناعة الإعراب»، و«المُحْتسب» وغيرها من المصنفات الدالة على رسوخ قدمهِ في علوم العربية، مات سنة ٣٩٢هـ، له ترجمة في «إنباه الرواة» ٢/ ٣٣٥، و«سير النبلاء» ١٧/ ١٧.

فتحسنُ البَدَلِيَّةُ[١]، وهذا الموضعُ في الاتساعِ أبعَدُ من آيةِ الذكرِ والنسيانِ لطُول البُعد وإفراطه، وبُعْدِه عن أكثرِ الاستعمالات[٢]، وبالجُملةِ يظهَرُ لك بهذه الآياتِ وهذا التقريرِ أنَّ الظرفَ من حيث هو يقبلُ السَّعَةَ أكثَرَ من مَظْروفهِ، فيكونُ أَوْسَعَ منه، وقد لا يَسَعُ أكثَرَ منه نَحْوُ: صمتُ رَمضانَ، وصُمتُ يومَ الخميس، فإنَّ الظرفَ في هذه الصورةِ مساوٍ للمظروف، فتلخَّصَ الفرقُ أيضاً بين «إن» و«إذا» من هذا الوجه[٣].

وثالثها: أنَّ «إنْ» لا يُعَلَّقُ عليها إلا مشكوكٌ فيه، فلا تقولُ: إنْ غَرَبَتِ الشمسُ فَأْتِ، و«إذا» تقبلُ المعلومَ والمشكوكَ فيه فتقولُ: إذا

---

(١) ليست «إذْ» في هذا الموطن مُتَمحِّضةً للظرفية، بل قال السيوطي في «الإتقان» ٢/١٤٦: بعد أن ذكر الآية المذكورة آنفاً: وهل هي ـ يعني «إذ» ـ بمنزلةِ لام العلَّةِ أو ظرفٌ بمعنى وَقْت، والتعليلُ مستفادٌ من قوَّةِ الكلامِ لا من اللفظ؟ قولان، المنسوبُ إلى سيبويه الأول، وعلى الثاني في الآيةِ إشكال، لأنَّ «إذْ» لا تُبْدَلُ من اليومِ لاختلافِ الزمانين، ولا تكون ظرفاً لـ«يَنْفع» لأنه لا يعملُ في ظرفَيْن، ولا لـ«مشترِكون» لأنَّ معمول خبر «إنَّ» وأخواتِها لا يتقدّم عليها، ولأن معمول الصلةِ لا يتقدَّم على الموصول، ولأن اشتراكهم في الآخرة، لا في زمن ظُلمهم.

(٢) قولهُ: وكذلك وقع الإشكالُ. . . إلى قوله: أكثر الاستعمالات» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنَّما وقع الإشكالُ في الآيةِ بناءً على أنَّ «إذ» بدَلٌ من «اليوم»، وليس ذلك بصحيحٍ بلا إشكالٍ، وما المانعُ من أنْ يكون معنى الكلام: ولن ينفعَكم اليومَ اشتراكُكم في العذابِ بسببِ ظُلْمِكُم إذْ ظلمتُم؟ هذا لا مانعَ منه البتَّة.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لم يظهَرْ ما ذكره من تلك الآياتِ بوَجْه، ولا يصحُّ تقريرُ ما قرَّره، ولا يصحُّ أنْ يكونَ الظرفُ أوسَعَ من المظروف على الحقيقةِ، وإنما معنى كونِ الظرفِ يجوزُ أنْ يكونَ أوسَعَ من المظروف أنَّهُ يطلق لفظُ اليومِ مثلاً في فِعْلٍ يقَعُ في بعضهِ لا في جميعه، وذلك الإطلاقُ حقيقةٌ لغويةٌ للاطرادِ، وليس ذلك حقيقةً معنويةً بمعنى أنَّ ظرفَ الفعلِ يكونُ أَوْسَعَ منه في المعنى، فإنَّ ذلك شيءٌ لا يصحُّ بوجه، ولم يَزَلِ الإشكالُ يقعُ عند كثيرٍ من الناس بين الحقائقِ المعنوية والحقائقِ اللفظية، فيظنُّها شيئاً واحداً، وليس الأمرُ كذلك.

غَرَبَتِ الشمس فَأْتِ. وإذا دَخَل العبدُ الدارَ فهو حرٌّ، فهذه فروقٌ من جهة المعاني[١].

وأمَّا الفروقُ من جهةِ الصناعةِ النحوية، فإنَّ «إنْ» حرفٌ، «وإذا» اسمٌ وظرفٌ، و«إنْ» لا يُخْفَضُ ما بعدَها، بل يكون ما بعدَها في موضعِ جَزْمٍ بالشرط، و«إذا» ما بعدَها في موضع خفضٍ بالظرفِ، و«إذا» عرضَ لها البناء، لأنَّ البناءَ في الأسماءِ عارضٌ[٢]، والبناءُ في «إن» أصل، لأنَّ الأصلَ في الحروفِ البناءُ، فكُلُّها مَبْنيةٌ، وغيرُ ذلك من الفروقِ النحويةِ التي ليس هذا موضعَها[٣].

* * *

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم أنه ليس بلازمٍ دخولُ «إنْ» على المشكوك، وأنَّها لمُطْلق الربط فقط.

(٢) انظر «شرح ابن عقيل» ١/ ٣٠ حيث نصَّ على أنَّ علَّة البناءِ في الأسماء هي شَبَهُ الحرف، وأن ذلك هو مذهب سيبويه وأبي علي الفارسيِّ وغيرِهما.

(٣) قولهُ: «وأما الفرق من جهة الصناعة. . . إلى آخرِ الفرق» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك ظاهرٌ لا نزاعَ فيه.

الفرقُ السادسُ والسبعون

بين قاعدةِ/ المسائلِ الفُروعيةِ يجوزُ التقليدُ فيها من أحدِ المُجْتهدَيْن فيها للآخر وبين قاعدةِ مسائلِ الأَواني والنِّسيان والكعبةِ ونحوِها لا يجوزُ لأَحدِ المُجْتهدَيْن فيها أن يُقَلِّدَ الآخَر ١٣٧/أ

هذه المسألةُ نُقِلَ أنَّ الشافعيَّ سُئِلَ عنها، فقيل له: أيجوزُ أن يُصَلِّيَ الشافعيُّ خلفَ المالكيِّ وإنْ خالفَه في مسحِ الرأسِ وغيرِه من الفروعِ، ولا يجوزُ لأَحدٍ من المُجْتَهدين في الكعبةِ والأواني أن يُصَلِّيَ خلفَ المجتهدِ الآخر؟ فسكت عن الجواب عن ذلك[1]، وكان الشيخُ ابنُ عبدِ السلام يحكي ذلك عن الشافعيِّ، وكان هو رحِمَه اللهُ يُفَرِّقُ بأنَّ الجماعةَ في الصلاةِ مطلوبةٌ لصاحبِ الشرعِ، فلو قُلْنا بالمَنْعِ من الائتمامِ بمن يخالفُ في المَذْهب، وأن لا يُصَلِّي المالكيُّ إلا خَلْفَ المالكيّ، ولا شافعيٌّ إلا خلف شافعي لقَلَّتِ الجماعاتُ، وإذا منعنا من ذلك في القِبْلَةِ ونَحْوِها، لم يُخِلَّ ذلك بالجماعاتِ كبيرَ خَلَلٍ لنُدْرَةِ وقوعِ مِثْلِ هٰذه المسائل، وكثرةِ وقوعِ الخلافِ في مسائل الفروع[2]، هذا جوابُه رحِمَه الله.

---

(١) علَّق ابن الشاط على هذا الكلامِ بقوله: قولهُ: «يجوز التقليد» قولٌ مُوهِمٌ، وكان حقُّه أن يقول: يجوزُ الاقتداءُ، وهو مراده بلا شكّ.

(٢) قوله: «وكان الشيخ ابن عبد السلام... إلى قوله مسائل الفروع» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك فَرْقٌ ضعيفٌ، وليس ذلك عندي بالفرق، بل الفرقُ الصحيحُ: أنَّ مسألةَ اقتداءِ المالكيِّ بالشافعيِّ مع أنه لا يتدلَّكُ لا يُمْكنُ الخطأ فيها على القولِ بتصويبِ المجتهدين، أو لا يمكنُ تعيينُ الخطأ فيها على القول بعدمِ التصويب، ومسألةُ الأَواني ونحوِها لا بُدَّ من الخطأ فيها، ويمكنُ تعيينُه في بعضِ الأحوال، والله أعلم.

وقد ظهر لي في ذلك جوابٌ هو أقوى من هذا، وهو أنَّ القاعدةَ أنَّ قضاءَ القاضي متى خالف إجماعاً، أو نَصّاً، أو قِياساً، أو القواعدَ نقضناه[١]، وإذا كنا لا نُقِرُّ حُكْماً تأكَّد بقضاءِ القاضي، فأَوْلى أن لا نُقِرَّه إذا لم يتأكَّد، فعلى هذا لا يجوزُ التقليدُ في حكمٍ هو بهذه المَثابة، لأنَّا لا نُقِرُّه شَرْعاً، وما ليس بشرع لا يجوزُ التقليدُ فيه، فعلى هذه القاعدة: كلُّ مَن اعتقدنا أنَّه خالفَ الإجماعَ لا يجوزَ تقليدُه، وبهذه القاعدةِ يحصلُ الفرقُ في غايةُ الجَوْدَة، وبيانُه بذِكْرِ أربعِ مسائل[٢]:

المسألةُ الأولى: المجتهدون في الكعبة إذا اختلفوا، لا يجوزُ أَن يُقَلِّدَ واحدٌ منهم الآخَرَ، لأنّ كلَّ واحدٍ منهم يعتقدُ أنَّه تَركَ أَمْراً مُجْمَعاً عليه، وهو الكعبةُ، وتاركُ المُجْمَعِ عليه لا يُقَلَّدُ، أَما المُخْتلفان في مَسْح جميع الرأس، فإنَّما يعتقدُ كلُّ واحدٍ منهم في صاحبهِ أنَّه خالف ظاهِراً من نصٍّ، أو منطوقَ آيةٍ[٣]، أو مفهومَ لفظٍ، وذلك ليس مُجْمَعاً على اعتبارِه، ولا وصل إلى حَدِّ القَطْع، بل هو في محلِّ الاجتهاد، فجازَ له الصلاةُ خَلْفَه وتقليدُه، بخلافِ اعتقادِه أنه خالف الكعبةَ المُجْمَعَ عليها المقطوعَ باعتبارِها، وهذا فرقٌ في غايةِ الجَلاء، فأين المقطوعُ من المظنون؟ وأين المُجْمَعُ عليه من المُخْتَلفِ فيه؟[٤]

---

(١) انظر «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام»: ٨٩ للقرافيّ حيث ذكر ضوابطَ نقْضِ قضاءِ القاضي وحُكمِ الحاكم وأنه ليس مُطلقاً.

(٢) قولهُ: «وقد ظهر لي... إلى قوله: أربع مسائل» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما ذكره فَرْقاً ليس بفَرْق، لأن الفرقَ إنَّما ينبغي أن يكونَ من أحدِ الأمرَيْن اللَّذَيْن يقعُ الفرقُ بينهما، وذلك موجودٌ فيما ذكرتُه لا فيما ذكره، والله أعلم.

(٣) في المطبوع: منطوقِ به، وفي طبعةدار السلام: منطوقاً به، وما في الأصلِ هو الصواب.

(٤) قال الإمام الموفق في «المغني» ٢/ ١٠٨: وإذا اختلف اجتهادُ رجُلَين، فصلَّى كلٌّ=

المسألةُ الثانية: المُجْتهدون في الأَواني التي اختلط طاهرُها بنَجِسِها، إذا اختلفوا وهم يعتقدون أنّ النجاسةَ مُبْطِلةٌ للصلاة، إمَّا باجتهادِهم وصلوا إلى ذلك، أو قَلَّدوا مَنْ وصل إلى ذلك/ باجتهادِه، فإنَّ حُكمَ الله ١٣٧/ب
تعالى في حَقِّهم بالإجماع، ما أدَّى إليه اجتهادهم، أو اجتهادُ إمامهم الذي قَلَّدوه، وإذا كان حُكْمُ الله في حَقِّهم ذٰلك بالإجماع، فكلُّ واحدٍ منهم يعتقدُ أنّ صاحبَه لابَسَ في صلاتهِ ما هو مُبْطِلٌ لصلاتهِ بالإجماع، فقد خالف مُجْمَعاً عليه، ومَقْطوعاً به، فلا يجوزُ تقليدُه على القاعدةِ المتقدِّمة، بخلافِ مَنْ لا يتدَلَّكُ في غُسْلِهِ، أوِ لم يُبَسْمِل؛ لم يُخالِفْ مُجْمَعاً عليه، ولا مقطوعاً به، بل ظاهِراً مُحْتَمَلَ التأويل، فأينَ أحدُهما من الآخَر؟[1]

المسألةُ الثالثة: المُجْتهدون في الثيابِ التي اختلَط طاهرُها بنَجِسِها، إذا اختلفوا وهم يعتقدون أنّ النجاسةَ مُبْطِلةٌ للصلاةِ، إمّا باجتهادِهم، أو باجتهادِ إمامٍ قَلَّدوه، لا يُقَلِّدُ بعضُهم بعضاً كما تقدَّم في مسألةِ الأواني بعَيْنِهِ حَرْفاً بحَرْف.

المسألةُ الرابعة: إناءٌ وقع فيه رَوْثُ عُصفور، وتوضَّأ به مالكيٌّ وصلَّى، يجوزُ للشافعيِّ أنْ يُصَلِّيَ خَلْفَه، ولا يضرُّ ذلك الشافعيَّ كما لا

= واحدٍ منهما إلى جهة، فليس لأحدِهما الائتمامُ بصاحبه، وهذا مذهبُ الشافعيِّ، لأنَّ كلَّ واحدٍ يعتقدُ خطأَ صاحبه، فلم يَجُزْ أن يأتمَّ به، . . . ، وقياسُ المذهبِ جوازُ ذلك، وهو مذهبُ أبي ثورٍ، لأن كلَّ واحدٍ منهما يعتقدُ صحَّةَ صلاةِ الآخر، فإنَّ فَرْضَه التوجُّه إلى ما توجَّه إليه، فلم يمنع اقتداءه به اختلافُ جهته، . . . ، وقد نصَّ الإمام أحمد على صحة الصلاةِ خلف المُصلِّي في جلودِ الثعالب، إذا كان يتأوَّلُ قولَه ﷺ: «أيُّما إهابٍ دُبغَ فقد طَهُر» مع كونِ أحمدَ لا يرى طهارتها.

(١) انظر «الذخيرة» ١/ ١٧٨ للقرافيِّ حيث تعرَّضَ لهذه المسألة ونَقَلَ نقولاً مفيدةً عن بعضِ أئمة المالكية منهم المازري وابن العربي وابن الحدَّاد.

يضرُّه تَرْكُ المالكيِّ البَسْملةَ وغيرَها ممَّا يعتقدُه الشافعي[1]، ولوا اختلط هذا الإناءُ بإناءٍ طاهرٍ، فاجتهدَ فيه هذا الشافعيُّ مع شافعيٍّ آخَرَ لا يجوزُ لأحدِهما أنْ يقتديَ بالآخَرِ إذا اختلفا في الاجتهاد، ولو اجتمع مالكٌ والشافعيُّ رضي الله عنهما، واجتهدا في رَوْثِ العُصْفورِ، فحكم مالكٌ بطهارته، والشافعيُّ بنجاستهِ، جاز للشافعيِّ أن يُصَلِّيَ خلفَ مالكٍ إذا توضَّأ بالماءِ الذي هو فيه مع تعيُّنِ رَوْثِ العُصْفورِ في جهةِ الإمام، وفي المسألةِ الأُولى يُجَوِّزُ المأمومُ أن يكونَ ذلك في إناءِ الإمامِ من غيرِ تَعيُّنٍ، فهو أَوْلى بالجوازِ من أنْ يتعَيَّن، ومع ذلك، فالإجماعُ مُنْعقدٌ على امتناعِ التقليدِ في الإناءَيْن إذا اجتهدا في الطاهرِ منهما دونَ أنْ يتعيَّنَ في جهةِ الإمام، وهذا أيضاً من أَشْكل المسائل.

وجوابُه: أنّ الشافِعيَّيْن إذا اجتهدا في الإناءَيْن، وهُما مُقَلِّدان لمن يعتقدُ نجاسةَ رَوْث العُصفورِ، والإجماعُ مُنْعقدٌ على أنَّ حُكْمَ الله تعالى في حقِّ الشافعيِّ وحَقِّ مَنْ قَلَّده ما ظهر في اجتهاده، فالشافعيُّ يعتقدُ أنَّ الشافعيَّ الآخَرَ قد أصاب في صلاتهِ ما هو مُبْطلٌ لصلاته بالإجماع، ومَن اعتقَدْنا فيه مُخالفةَ الإجماعِ لا نقلِّدُه، بخلافِ صلاةِ هذا الشافعيِّ خَلْفَ
١٣٨/أ المالكي؛ حُكْمُ الله تعالى في حَقِّ مالكٍ والمالكيِّ صحَّةُ صلاتهِ/ برَوْثِ العُصفورِ إجماعاً، وأنه لم يُخالِفْ إجماعاً، بل خالفَ قياساً مظنوناً، أو ظاهِرَ نَصٍّ غير مقطوعٍ به، وكذلك الشافعيُّ إذا صلَّى خلفَ مالكٍ، وعليه رَوْثُ عُصفور، أو في مائهِ الذي توضَّأ به، فإنَّ الشافعيَّ يعتقدُ أنَّ مالكاً لم يخالِفْ إجماعاً، ولا مقطوعاً به، بل ظاهرَ قياسٍ، أو ضَرْباً من ضروبِ الاجتهاد، فجاز له الصلاةُ خَلْفَه، بخلافِ أنْ يكون إمامُه يَعْتقِدُ ما يعتقدُه

(١) انظر فتاوى العزّ بن عبد السلام: ٣٥٨ حيث ذُكرت مسألةِ تقليدِ الشافعيِّ للمالكية في نظائر لهذه المسألة.

من إبطالِ رَوْثِ العُصفورِ للصلاة، فتأمَّلْ هٰذه المسائلَ، وهذه المباحثَ فهي كُلُّها دائرةٌ على حرفٍ واحد، وهو أنَّ من اعتقدنا فيه أنه خالفَ مقطوعاً به لم يَجُزْ لنا تقليدُه، وإِن لم نعتقِدْ فيه ذلك جاز لنا تقليدُه، والصلاةُ خَلْفَه، وهو رُوحُ الفَرْقِ، وهو فَرْقٌ جَيِّدٌ جداً، ولكن بعدَ التأمُّل، فهذا هو الفرقُ بين هاتَيْن القاعدتين وهو أَجْلى من قولنا: إنّ ذلك يؤدِّي إلى قِلَّةِ الجماعاتِ أو كَثْرتِها[1].

* * *

---

(١) قولهُ: «المسألة الأولى. . .» إلى آخر الفرق. علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في المسائل صحيحٌ بناءً على ما قرَّر، وهو أنَّ الفَرْقَ مخالفةُ الإجماع في أحدِ الطرفَيْن دون الآخر لتعيُّنِ المناطِ في مسألةِ الأواني ونحوِها، وعدمِ تعيُّنه في مسألةِ البسملةِ ونحوِها، والله أعلم.

الفرقُ السابعُ والسبعون

بين قاعدةِ الخلافِ يتقرَّرُ في مسائلِ الاجتهاد قبل حُكْمِ الحاكم وبين قاعدةِ مسائلِ الاجتهادِ يبطلُ الخلافُ فيها ويتعيَّنُ قولٌ واحدٌ بعد حُكْمِ الحاكم، وذلك القولُ هو ما حَكَمَ به الحاكمُ على الأوضاعِ الشرعية(١)

اعلم أنَّ حُكْمَ الحاكمِ في مسائلِ الاجتهادِ يرفَعُ الخلافَ، ويرجعُ المُخالفُ عن مذهبِهِ لمذهبِ الحاكم، وتتغيَّرُ فُتْياه بعد الحُكْمِ عمَّا كانت عليه على القولِ الصحيح من مذاهبِ العلماء؛ فمَنْ لا يرى وَقْفَ المُشاعِ إذا حَكَمَ حاكمٌ بصحَّةِ وَقْفهِ، ثم رُفِعَت الواقعةُ لمن كان يُفْتي ببُطلانه نَفَّذَه وأَمضاه، ولا يحلُّ له بعد ذلك أنْ يُفْتِيَ ببُطلانه، وكذلك إذا قال: إنْ تزوَّجْتُكِ فأنتِ طالقٌ، فتزوَّجَها، وحكم حاكمٌ بصحَّةِ هذا النكاح، فالذي كان يرى لُزومَ الطلاقِ له يُنَفِّذُ هذا النكاحَ، ولا يحلُّ له بعد ذلك أنْ يُفْتِيَ بالطلاقِ، هذا هو مذهبُ الجُمهور، وهو مذهبُ مالكٍ، ولذلك وقع له في كتاب الزكاة(٢) وغيرِه: أنَّ حُكْمَ الحاكمِ في مسائلِ الاجتهادِ لا يُرَدُّ

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله يُوهمُ أنّ الخلافَ يبطُلُ مطلقاً في المسألة التي تعلَّق بها حُكْمُ الحاكم، وليس الأَمرُ كذلك، بل الخلافُ يَبقى على حاله إلا أنه إذا استُفْتِيَ المخالفُ في عَيْنِ تلك المسألةِ التي وقع الحكمُ فيها لا تسوغُ الفَتْوى فيها بعَيْنها، لأنه قد نَفَذَ فيها الحكمُ بقولةِ قائل، ومضى العملُ بها، فإذا استُفْتيَ في مِثْلِها قبل أنْ يقعَ الحُكْمُ فيها، أَفْتى بمَذْهَبهِ على أَصْلهِ، فكيف يقولُ يبطلُ الخلافُ، ولو بطلَ الخلافُ لَما ساغَ ذلك، نعم يبطلُ الخلافُ بالنظرِ إلى المسألة المعيَّنةِ خاصة.

(٢) انظر «الموطأ» ١/ ٢٢٦ حيث قال الإمام مالك: الأمرُ عندنا في قَسْمِ الصدقاتِ، أنَّ ذلك لا يكون إلّا على وجه الاجتهادِ من الوالي، فأَيُّ الأصنافِ كانت فيه الحاجةُ والعَدَدُ، أُوثِرَ ذلك الصنفُ، بقَدْرِ ما يرى الوالي.

ولا يُنْقَضُ[1]، وأفتى مالكٌ في الساعي[2] إذا أخذ من الأربعين شاةً لرجلين خليطين في الغنم شاةً أنَّهما يقتسمانها بينهما، ولا يختصُّ بها من أُخِذَتْ منه كما قاله الشافعيُّ[3] رضي الله عنه، مع أنَّه يُفْتي إذا أخذها الساعي المالكيُّ أنها تكونُ مَظْلمةً ممَّن أُخِذَت منه، وعلَّل مالكٌ ذلك بأنه حُكْمُ حاكمٍ، فأَبطل ما كان يُفْتي به عند حُكْمِ الحاكمِ بخلافِ ما يعتقدُه مالك،/ ووقع له ذلك في عدَّةِ مسائلَ في العُقودِ والفُسوخِ، وصلاةِ الجُمعةِ إذا حكمَ الإمامُ فيها أنَّها لا تُصَلَّى إلا بإذنٍ من الإمام، وغير ذلك، ووقع للشافعيةِ في كُتُبِهم عن بعضِ أصحابِهم: أنَّ الحُكْمَ إذا رُفِعَ لمن لا يعتقدُه لا يُنفذُه، ولا يَنْقضُه، ويتركُه على حالهِ[4]، ١٣٨/ب

---

(١) قولهُ: «اعلم أنَّ حُكمَ الحاكم... إلى قوله: لا يُرَدُّ ولا يُنْقَض» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله من أنه إذا حكم حاكمٌ بصحَّةِ وَقْفِ المُشاعِ، ثم رُفِعَت الواقعةُ لمن كان يُفْتي ببُطلانه نفَّذه وأَمضاه، لقائلٍ أنْ يقول: لا يُنْفِذُهُ ولا يُمْضيه، ولكنه لا يردُّه ولا يَنْقُضُه، وفَرْقٌ بين كَوْنهِ يُنفذه ويُمْضيه، وكونهِ لا يردُّه ولا يَنْقُضُه.

(٢) في الأصل: الشافعيّ. وهو خطأ وتصحيف. وسيأتي على الجادة في كلام المصنِّف.

(٣) انظر «التهذيب» ٣/ ٣٧ للبغوي، و«الإشراف على نكت مسائل الخلاف» ١/ ٣٩٣ للقاضي عبد الوهاب.

(٤) هذا مُقَيَّدٌ بأنْ يكون القضاءُ ممَّا يسوغُ فيه الاجتهاد، قال الحسام الشهيد في «شرح أدب القاضي» للخصاف: ٢٩٨: باب القاضي تُرفَعُ إليه قضيةُ قاضٍ آخر، فهذا على ثلاثة أوجه: إمَّا أن تكونَ جَوْراً بأنْ كانت مخالفةً للكتابِ أو للسنَّةِ أو لإجماعِ الأُمَّة، أو كانت في محلِّ الاجتهاد، كما اختلف فيه العلماء، أو كانت بقولِ واحدٍ خالف الجمهورَ، وقولهُ مهجورٌ غيرُ مأخوذٍ به، ففي الوجه الأول قضاءُ الأول باطل، وليس للثاني إمضاؤه، حتى لو أمضاه، ثم رُفِعَ إلى قاضٍ ثالث، فعلى الثالثِ إبطالهُ ولا يلتفتُ إلى إمضاءِ الثاني، لأن ما خالف الكتاب أو السنَّة أو إجماعَ الأُمة، فهو باطلٌ وضلالٌ، وما كانت هذه صِفَتَه فهو مردودٌ بلا خلاف.

والجمهور على التنفيذ لوجهَيْن، وهما الفرقُ المقصودُ في هذا الموضع:

أحدُهما: أنه لولا ذلك لما استقرَّت للحُكَّامِ قاعدة، ولبقِيَت الخصوماتُ على حالِها بعد الحُكم، وذلك يوجبُ دوامَ التشاجُر والتنازعِ، وانتشارَ الفسادِ، ودوامَ العناد، وهو منافٍ للحكمةِ التي لأَجْلِها نُصِبَ الحُكَّام(١).

وثانيهما: وهو أَجلُّهما: أنّ الله تعالى جعل للحاكمِ أنْ يُنْشِئَ الحُكْمَ في مواضعِ الاجتهادِ بحَسبِ ما يقتضيه الدليلُ عنده، أو عندَ إمامه الذي قَلَّده، فهو مُنشِئٌ لحُكْمِ الإلزام فيما يلزم، والإباحةِ فيما يُباح، كالقضاءِ

= وأما في الوجه الثاني، وهو ما كان في محلِّ الاجتهاد، فالقضاءُ فيه من الأول نافذ، وليس للثاني إبطالُه، وإن كان يرى خلافَه، حتى لو أَبْطله الثاني ثم رُفِعَ إلى ثالث، فعلى الثالثِ إمضاءُ قضاءِ الأول ونَقْضُ قضاءِ الثاني، لأن قضاءَ الأول لمَّا وقع في محلِّ الاجتهاد نفذ بالإجماع، فكان قضاءُ الثاني بنَقْضِه قضاءً يخالف الإجماع فيكون باطلاً. انتهى المراد من كلام الشارح.

(١) قولهُ: «وأفتى مالكٌ في الساعي... إلى قوله: نُصِبَ الحُكَّام» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنّ الجمهورَ على التنفيذِ، إنْ أراد به إبقاءَ الحُكْمِ على حالهِ وإقرارَه من غير تعرُّضٍ له بِرَدٍّ ولا نَقْضٍ، فذلك صحيح، وإنْ أراد أنَّ الحاكمَ الثاني الذي يخالفُ رأْيُه ذلك الحُكْمَ ينشئُ تنفيذَه الآنَ على خلافِ رأيِهِ موافقةً لرأيِ مَنْ قد حكمَ به قبله ونَفَّذه، فليس ذلك عندي بصحيح، وكيف يصحُّ ذلك وفيه تحصيلُ الحاصلِ والحكمُ بما يخالفُ رأي الحاكم؟
أما إذا كان المرادُ بتنفيذه إقرارَه وعَدَمَ نَقْضِه، والزَّجْرَ عن الخُصومة فيه، لأنه حُكْمٌ قد نَفَّذه حاكمٌ فذلك صحيح، ويُحملُ ذلك على قَوْلِ من قال من الشافعية: إنَّه إذا رُفعَ لمن لا يعتقدُه لا يُنفذُه ولا ينقُضه على أنْ يكونَ مرادُهم بذلك أنْ لا يُقِرَّه على حُكْمِ ذلك الحاكم، ويَزْجُرَ عن الخصومةِ فيه، ولا ينقضَه أيضاً ابتداءً، بل يُمَكِّنُ من الخصومةِ فيه، والله أعلم.

بأنّ المَواتَ الذي ذهب إحياؤه صار مُباحاً مطلقاً كما كان قبل الإحياء والإنشاء، والفَرقُ بينه وبين المُفْتي بأنَّ المُفْتي مُخْبِرٌ كالمُتَرْجِمِ مع الحاكم، والحاكمُ مع الله تعالى كنائبِ الحاكمِ معه يحكمُ بغيرِ ما تقدَّمَ الحُكمُ فيه من جهةِ مُسْتنيبه، بل ينشيءُ بحَسْبِ ما يقتضيه رأيُه، والمترجمُ لا يتعدَّى صورةَ ما وقع، فينقلُه، وقد بسطتُ هذا المعنى بشُروطه، وما يتعلَّق به في كتاب «الإحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام وتصرُّف القاضي والإمام»[١]، وهو كتابٌ جليلٌ في هذا المعنى[٢]، وإذا كان معنى حُكْمِ الحاكم في مسائلِ الاجتهادِ إنشاءَ الحُكْمِ، فهو مُخْبِرٌ عن الله تعالى بذلك الحُكم[٣]، والله تعالى قد جعل له أنّ ما حَكَم به فهو حُكْمُه[٤]،

---

(١) انظر ص: ١٢١ من الكتاب المذكور.

(٢) قولهُ: «وثانيهما وهو أَجلُّهما... إلى قوله: وهو كتابٌ جليلٌ في هذا المعنى» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مِن أنّ الحاكمَ مُنشىءٌ للحكمِ، وأنَّ المُفتي مُخبرٌ بالحُكْم كالمُترجمِ صحيح، وما قاله من أنَّ الحاكمَ مع الله تعالى كنائبِ الحاكمِ معه يحكمُ بغيرِ ما تقدَّم الحكمُ فيه من جهة مُستنيبه، بل ينشىء بحسبِ ما يقتضيه رَأيُه، كلامٌ يُوهِمُ بحسب التشبيهِ أنَّ الحاكمَ يحكمُ بغيرِ ما هو حُكْمُ الله تعالى، وليس ذلك بصحيح، ولا هو مرادُه، بل لفظُه لم يساعِدْه على المرادِ على الوجهِ المختار، ومرادُه على الجملة: أنّ المُفتي ناقلٌ ومُخْبِرٌ ومُعَرِّفٌ بالحكم، والحاكمُ ليس كذلك بل هو مُلْزِمٌ للحُكْمِ ومُنفِّذٌ له، وذلك بيِّنٌ والله تعالى أَعلم.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله هنا مِن أنَّ الحاكمَ مُخْبِرٌ عن الله بذلك الحُكْمِ ليس بصحيح، فإنَّ الحاكمَ ليس بمُخْبِرٍ بالحكم، بل هو ملزمٌ للحُكْم، وقولُه هذا نقيضٌ لقوله آنفاً: إنَّ الحاكمَ مُنْشىءٌ لحُكْمِ الإلزام فيما يلزَمُ، وإنّ المفتي مخبرٌ، فسبحانَ الله العظيمَ ما أَسرَعَ ما نَسِيَ!

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: أمَّا على قَوْلِ مَن يقولُ بتصويبِ المُجْتهدين فقولُه ذلك صحيح، وأما على قَوْل من لا يُصَوِّبُ، فليس ذلك بصحيح، بل رُبَّما صادفَ حُكْمَ الله تعالى، فيكونُ حُكْمُه حُكْمَ الله تعالى، وربَّما لم يصادِفْ حُكْمُه حُكْمَ الله تعالى، فلا يكونُ حُكْمَه، لكنَّه معذورٌ ومَأْجور، والله أعلم.

وهو كالنصِّ الواردِ من قِبَلِ الله تعالى في خُصوصِ تلك الواقعة، فيصيرُ الحالُ إلى تعارُضِ الخاصِّ والعامِّ، فيُقَدَّمُ الخاصُّ على العامِّ على القاعدةِ في أُصول الفقه(١).

وتقريبُه بالمثال:

أنَّ مالِكاً رَحِمه الله تعالى دلَّ الدليلُ عنده على أنَّ تعليقَ الطلاقِ قبل المِلْكَ يَلْزَم، وهذا الدليلُ يَشْمَلُ صُوَراً لا نهايةَ لها، فإذا رُفِعَتْ صورةٌ من تلك الصُّوَرِ إلى حاكمٍ شافعيٍّ، وحكمَ بصحَّةِ النكاحِ واستمرارِ العِصْمَةِ، وإبطالِ الطلاقِ المُعَلَّق، كان حُكْمُ الحاكم الشافعيِّ نصّاً من الله تعالى وردَ في خُصوصِ تلك الصورة، ولو أنّ الله تعالى قال: التعليقُ قبل المِلْكِ لازم، وقال: التعليقُ قبل المِلْكِ في حقِّ هذه المرأةِ غيرُ لازم، والعصمةُ/ فيها تستمرُّ، لقلنا: هذان نصَّان: خاصٌّ وعامٌّ، فنُقَدِّمُ الخاصَّ ١٣٩/أ على العامِّ، كما لو قال: اقتلوا المشركين لا تقتلوا الرُّهْبانَ، فإنَّا نقتلُ المشركين، ونتركُ الرهبان.

وكذلك يقولُ مالك: أُعْمِلُ هذا الحُكْمَ في هذه الصورةِ، فتبقى بقيةُ الصُّوَرِ عندي يصحُّ فيها التعليقُ قَبْلَ النكاحِ جَمْعاً بين النَّصَّيْن: الخاصِّ والعام(٢)، ومَنْ فَهِمَ الفَرْقَ بين المُفتي والحاكم، وأنَّ حُكْمَ الحاكمِ نصٌّ من الله تعالى خاصٌّ في تلك الصُّورةِ المُعَيَّنةِ، لم يَسَعْه إلا ما قال مالكٌ

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: إنْ أراد أنه من باب الخاصِّ والعامِّ المتعارضَيْن على التحقيق، فليس كذلك، وإنْ أراد أنه يُشْبه العامَّ والخاصَّ المتعارِضَيْن بوَجْهٍ ما، فذلك صحيح.

(٢) قولهُ: «وتقريبُه بالمثالِ. . . إلى قوله: جَمْعاً بين النصين الخاصِّ والعام» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: هو مثالٌ صحيح، غَيْرَ أنه إنْ أراد أنَّه من الخاصِّ والعامِّ حقيقةً، فليس الأمرُ كذلك، وإنْ أراد أنَّه يُشْبِهُه بوَجْهٍ ما، فذلك صحيح.

والجمهورُ، ولكنْ لما كان الفرقُ بينهما خفِيّاً جدّاً، حتى إنِّي لم أجدْ أحداً يُحَقِّقه، خالفَ في ذلك مَنْ خالف، ولم يوجِبْ تنفيذَ أَقْضِية الحُكّام في مواقع الخلاف، فهذا هو الفرقُ بين قاعدةِ الخلافِ قَبْلَ الحُكم، وبين قاعدتهِ بعد الحُكم، ومن أَرادَ استيعابَه، فليقِفْ على كتاب «الإحكام في الفَرْق بين الفتاوى والأحكام»، فليس في ذلك الكتابِ إلّا هذا الفرقُ، لكنَّه مبسوطٌ في أربعين مسألةً مُنوَّعةً حتى صارَ المَعنى في غايةِ الضَّبْطِ والجَلاء(١).

* * *

---

(١) قولهُ: «ومن فَهِمَ الفرق بين المفتي والحاكم. . .» إلى آخرِ كلامه في هذا الفرق، علق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد سبق أنه إن أراد أنه خاصٌّ وعامٌّ تعارضا حقيقةً فليس كذلك، وإنْ أراد أنه يُشْبهُ العامَّ والخاصَّ من وجهٍ ما، فهو كذلك.
قلتُ: وما قاله مِن أنَّ الفرقَ بين المُفْتي والحاكمِ خفيٌّ جدّاً، ليس كما قال، وكذلك ما قاله مِنْ أنَّ حُكْمَ الحاكمِ نصٌّ من الله تعالى في القَضِيَّة المُعيَّنةِ، فليس كما قاله، بل مَنَعَ الله تعالى مِنْ نَقْضِ أحكامِ المُجْتهدين لما في ذلك من المَفْسدة، والله تعالى أعلم. وما قاله في الفرقِ الثامن والسبعين صحيحٌ، وكذلك ما قال في القرق التاسع والسبعين إلا ما ذكَره في آخرِه مما أحالَ فيه على الفرق بين تحريم المُشْتَرك، وثبوتِ الحُكْمِ في المشترك، فإنَّه قد تقدَّم ما فيه، وكذلك ما بعده من الفروق إلى الفرق الثالث والثمانين إلّا ما قال في الفرق الثاني والثمانين من نِسْبَةِ قولِ النبيِّ ﷺ: «أصَلَّيْتَ بأصحابِك وأنتَ جُنُبٌ» لحسَّان، فإنه إنَّما كان لعَمَّار.

الفرقُ الثامنُ والسبعون
بين قاعدةِ مَنْ يجوز له أنْ يُفْتِي
وبين قاعدةِ مَنْ لا يجوز له أنْ يفتي[1]

اعلمْ أنَّ طالبَ العلمِ له أحوال:

الحالةُ الأولى: أنْ يشتغلَ بمُخْتَصرٍ من مُخْتصراتِ مَذْهَبِهِ فيه مُطْلقاتٌ مُقَيَّدةٌ في غيره، وعُموماتٌ مَخْصوصةٌ في غيره[2]، ومتى كان الكتابُ الذي حَفِظَه وفَهِمَه كذلك، أو جُوِّزَ عليه أنْ يكون كذلك، حَرُمَ عليه أنْ يُفْتِيَ بما فيه، وإن أجادَه حِفْظاً وفَهْماً إلا في مسألةٍ يُقْطَعُ فيها أنها مُسْتَوعبةُ التقييدِ، وأنها لا تحتاجُ إلى معنىً آخَرَ من كتابٍ آخَر، فيجوزُ له أنْ ينقُلَها لمن يحتاجُها على وَجْهِها من غيرِ زيادةٍ ولا نُقصان، وتكونُ هي عينَ الواقعةِ المسؤولِ عنها لا أنَّها تُشْبِهُها، ولا تُخَرَّجُ عليها، بل هي هي حرفاً بحرفٍ، لأنه قد يكونُ هنالك فروقٌ تمنعُ من الإلحاقِ، أو تخصيصٌ، أو تقييدٌ يمنعُ من الفُتْيا بالمحفوظِ، فيجبُ الوقف[3].

---

(١) للإمام الحافظ ابن الصلاح كتابُ «أدب المفتي والمستفتي» استولى فيه على غاياتِ هذه المسألة، وضَبطها ضَبْطاً حسَناً محرَّراً نافعاً، وعلى كتابه هذا عوَّل ابن حمدان من أئمة الحنابلة في كتابه «صفة الفتوى»، وكلاهما مطبوع. وللعلامة ابن عابدين رسالةٌ نافعة هي «عقود رسم المفتي» انظر «مجموعة رسائل ابن عابدين» ١/ ١٠.

(٢) قال الإمام الذهبي في ترجمة الإمام مالك من «سِيَر أعلام النبلاء» ٨/ ٩٠: شأنُ الطالبِ أن يدرسَ أوَّلاً مصنَّفاً في الفقه، فإن حَفِظه بَحَثه، وطالع الشروح، فإنْ كان ذكِيّاً، فقيه النفسِ، ورأى حُجَجَ الأئمة، فليُراقب الله وليحتَط لدينه، فإنَّ خيرَ الدينِ الورع.

(٣) لهٰذه الحال من أحوال المُفتي المُنتسبِ إلى مذهبٍ نظيرٌ في جوازِ الفُتيا لمن كان =

الحالةُ الثانية: أنْ يَتَّسعَ تحصيلُه في المذهبِ بحيثُ يطَّلعُ من تفاصيلِ الشروحاتِ والمبسوطاتِ[1] على تقييدِ المُطْلقات، وتخصيصِ العُمومات، ولكنه مع ذلك لم يضبِطْ مداركَ إمامِه ومُسْتَنداتهِ في فروعِه ضَبْطاً مُتْقناً، بل سَمِعَها من حيثُ الجملةُ من أفواهِ الطلبةِ والمشايخِ، فهذا يجوزُ له أن

= عنده كتابٌ من صحيح الحديثِ الشريف أو من السُّنن المعروفة، فهل له أن يُفْتيَ بما يجدُه فيه؟ أجاب الإمام ابن القيم في «أعلام الموقعين» ٤/ ٢٣٤ عن ذلك فقال: قالت طائفةٌ من المتأخرين: ليس له ذلك، لأنه قد يكون منسوخاً، أو له معارض، أو يفهمُ من دلالته خلافَ ما يدلُّ عليه، أو يكون أَمْرَ نَدْبٍ فيفهم منه الإيجاب، أو يكون عاماً له مُخَصِّص، أو مُطْلقاً له مُقَيِّد، فلا يجوزُ له العملُ ولا الفُتْيا به حتى يسألَ أهل الفقه والفُتْيا.

وقالت طائفة: بل له أن يعملَ به ويُفْتيَ به، بل يتعيَّنُ عليه، كما كان الصحابةُ يفعلون إذا بلغهم الحديث عن رسولِ الله ﷺ، وحدَّث به بعضهم بعضاً بادروا إلى العمل به من غير توقُّفٍ ولا بَحْثٍ عن معارض.

وتوسط ابن القيم فقال: الصوابُ في هذه المسألةِ التفصيل، فإنْ كانت دلالةُ الحديثِ ظاهرةً بيِّنَةً لكلِّ مَنْ سَمِعَه لا يحتملُ غيرَ المراد فله أن يعمل به، ويُفتي به، ولا يطلب له التزكيةَ من قولِ فقيه أو إمام، بل الحُجَّةُ قولُ رسولِ الله ﷺ وإن خالفَه مَنْ خالفه، وإنْ كانت دلالتُه خَفِيَّةً لا يتبيَّنُ المرادُ منها لم يَجُزْ له أن يعمل، ولا يُفْتيَ بما يتوهَّمه مراداً حتى يسأل ويطلب بيانَ الحديثِ ووَجْهَه.

وإنْ كانت دلالتُه ظاهرةً كالعامِّ على أفراده، والأَمرِ على الوجوب، والنَّهْي على التحريم، فهل له العملُ، والفَتْوى به؟ يُخَرَّجُ على الأصلِ، وهو العملُ بالظواهرِ قبل البحثِ عن المعارض، وفيه ثلاثةُ أقوالٍ في مذهبِ أحمدَ وغيره: الجواز، والمنع، والفرق بين العام والخاص، فلا يعمل به قبل البحثِ عن المُخَصِّص، والأمر والنهي فيعمل به قبل البحثِ عن المعارض، وهذا كلُّه إذا كان ثَمَّ نوعُ أَهْلِية، ولكنه قاصرٌ في معرفةِ الفروع وقواعد الأصوليين والعربية، وإذا لم تكن ثمَّةَ أهليةٌ قط ففرْضُه ما قاله الله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

(١) في المطبوع: المطوّلات، وهما بمعنى.

يُفْتِيَ بجميعِ ما ينقلُه ويحفظُه في مذهبِهِ اتِّباعاً لمشهورِ ذلك المذهب بشروطِ الفُتْيَا، ولكنَّه إذا وقعتْ له واقعةٌ ليستْ في حِفْظِه لا يُخَرِّجُها على
١٣٩/ب محفوظاته،/ ولا يقول: هذه تُشْبهُ المسألةَ الفُلانيةَ، لأنّ ذلك إنَّما يصحُّ ممَّنْ أحاط بمداركِ إمامِه، وأَدِلَّتهِ، وأَقْيسته، وعِلَلهِ التي اعتمد عليها مُفَصَّلةً، ومعرفةِ رُتَبِ تلك العِلَلِ، ونِسْبَتِها إلى المصالحِ الشرعية، وهل هي من باب المصالحِ الضَّرورية، أو الحاجيةِ، أو التتميمية[1]؟ وهل هي من باب المُناسبِ الذي اعتُبِرَ نوعُه في نوعِ الحكم، أو جنسُه في جنسِ الحُكم؟ وهل هي من بابِ المصلحةِ المُرْسَلةِ التي هي أَدْنى رُتَبِ المصالح، أو من قَبيل ما شهدَتْ لها أُصولُ الشرعِ بالاعتبار؟ أَوهي من بـاب قيـاسِ الشَّبَـهِ، أو المُنـاسـبِ، أو قيـاسِ الـدَّلالـة[2]، أو قيـاسِ

(١) في الأصل: التتمية، ولعلَّ الصوابَ ما هو مثبت، وهو ممَّا نبَّه عليه مصحِّحو الطبعة القديمة.

(٢) قال الإمام الباجي في «إحكام الفصول» ٦٢٩:
قياسُ الدلالة على ثلاثة أضرب:
أحدُها: أن تستدلَّ بحكمٍ من أحكامِ الأصل موجودٍ في الفرع على دخولِ الفرع في أحكامِ الأصل، وذلك مِثْلُ قولنا في سجود التلاوة: إنَّه نافلة، لأنه سجودٌ يُفْعَلُ على الراحلةِ في السفرِ، فوجبَ أن يكون نافلةً كصلاةِ النافلة.
والضربُ الثاني: أن يستدلَّ بثبوتِ حكمٍ يُشاكلُ الحكمَ المختلفَ فيه في الفرع على إثباتِ الحكمِ المختلفِ فيه، نحو قولنا: إنَّ كلَّ شخصين جرى بينهما القِصاصُ في الأنفس فإنه يجري بينهما القِصاصُ في الأطرافِ كالرِّجْلين.
والثالث: قياسُ الشَّبه، وهو أن يُحْمَلَ الفرعُ على الأصلِ بضَرْبٍ من الشَّبَه، وهذا مِثْلُ استدلالنا على أن العبد يملكُ بأنه آدميٌّ حيٌّ فجاز أن يملك كالحرِّ.
وقد أنكر الاستدلال بهذا القياسِ جماعةٌ من المثبتين للقياس من أصحابِ الشافعيِّ وغيرِهم، وأكثر شيوخِنا على أنه صحيح. انتهى كلامُه.

الإخالة[1]، أو المُناسبِ القريبِ إلى غيرِ ذلك من تفاصيلِ الأَقْيسةِ، ورُتَبِ العِلَلِ في نظرِ الشرع عند المجتهدين؟

وسببُ ذلك أَنّ الناظرَ في مَذْهبِهِ، والمُخَرِّجَ على أُصولِ إمامهِ، نسبتُه إلى مَذْهبِهِ وإمامهِ، كنِسْبةِ إمامهِ إلى صاحبِ الشَّرْعِ في اتِّباعِ نُصوصِه، والتخريجِ على مقاصدِه، فكما أَنَّ إمامَه لا يجوزُ له أَنْ يقيسَ مع قيامِ الفارقِ، لأَنَّ الفارقَ مُبْطلٌ للقياس، والقياسُ الباطلُ لا يجوزُ الاعتمادُ عليه، فكذلك هو أيضاً لا يجوزُ له أَنْ يُخَرِّجَ على مقاصدِ إمامه فرعاً على فَرْعٍ نصَّ عليه إمامُه مع قيامِ الفَرْقِ بينهما، لكنَّ الفُروقَ إنَّما تنشأُ عن رُتَبِ العِلَلِ، وتفاصيلِ أحوالِ الأَقيسة، فإذا كان إمامُه قد أَفتى في فَرْعٍ بناءً[2] على عِلَّةٍ اعتُبِرَ فَرْعُها في نوعِ الحُكم، لا يجوزُ له هو أَنْ يُخرِّجَ على أَصلِ إمامهِ فَرْعاً مِثْلَ ذلك الفَرْعِ، لكنَّ عِلَّتَه من قَبيلِ ما شهدَ جِنْسُه لجنسِ الحُكْمِ، فإنَّ النوعَ على النوعِ مُقَدَّمٌ على الجنسِ في النوع، ولا يلزَمُ من اعتبارِ الأَقوى اعتبارُ الأضعف، وكذلك إذا كان إمامُه قد اعتبر مصلحةً سالمةً عن المُعارضِ بقاعدةٍ أُخرى، فوقع له هو فَرْعٌ فيه عَيْنُ تلك المصلحةِ، لكنَّها مُعارَضَةٌ بقاعدةٍ أخرى، أو بقواعدَ، فيحرُمُ عليه التخريجُ حينئذٍ لقيام الفارق، أو تكونُ مصلحةُ إمامه التي اعتمدَ عليها من باب الضروريات، فيُفْتي هو بمِثْلِها، ولكنَّها من بابِ الحاجات أو التتِمّات، وهاتان ضعيفتانِ مرجوحتان بالنسبةِ إلى الأُولى[3]، ولعلَّ إمامَه

---

(١) بالخاءِ المُعْجَمة، وهو أن يكونَ طريقُ إثبات العلَّةِ المستنبطة فيه المناسبةَ. أفاده الآمديُّ في «الإحكام في أُصول الأحكام» ٢/ ٢٧١، وانظر «البرهان» ٢/ ٦٣١ للإمام الجُوَيني.

(٢) في المطبوع: بُني، وكلاهما صواب.

(٣) هذا مُستفادٌ من كلامِ شيخه العزِّ بن عبد السلام، فقد قال في «القواعد الكبرى» ٢/ ١٢٣: فأَما مصالحُ الدنيا، فتنقسم إلى الضرورات والحاجاتِ والتتمات =

راعى خصوصَ تلك القوية، والخصوصُ فائتٌ هٰهنا، ومتى حصلَ التردُّدُ
١٤٠/أ في ذلك والشكُّ، وجب التوقُّفُ،/ كما أنَّ إمامَه لو وجد صاحبَ الشرعِ قد نصَّ على حُكْمٍ ومصلحةٍ من باب الضرورياتِ، حَرُمَ عليه أنْ يقيسَ عليه ما هو من باب الحاجات، أو التَّتِمَّات لأجلِ قيامِ الفارق، فكذلك هذا المُقَلِّدُ له، لأنّ نسبتَه إليه في التخريجِ كنِسْبةِ إمامِه لصاحبِ الشرع، والضابطُ له ولإمامِهِ في القياسِ والتخريجِ أنَّهما متى جَوَّزا فارِقاً يجوز أنْ يكونَ مُعْتبراً حَرُم القياس، ولا يجوزُ القياسُ إلا بعد الفحصِ المُنتهي إلى غايةِ أنه لا فارقَ هنالك، ولا مُعارِضَ، ولا مانعَ يمنَعُ من القياس، وهذا قَدْرٌ مُشْتركٌ بين المجتهدين والمُقَلِّدين للأئمةِ المجتهدين، فمهما جَوَّزَ المُقَلِّدُ في معنى ظَفِرَ به في فَحْصِه واجتهادِه أنْ يكونَ إمامُه قَصَدَه، أو يُراعيه، حَرُمَ عليه التخريج، فلا يجوز التخريجُ حينئذٍ إلّا لمن هو عالمٌ بتفاصيلِ أَحوالِ الأقيسة والعِلَلِ، ورُتَبِ المصالح، وشروطِ القواعد وما يصلحُ أنْ يكونَ معارِضاً، وما لا يصلحُ، وهذا لا يعرفُه إلا من يعرفُ أُصولَ الفِقهِ معرفةً حسنة.

= والتكملات. فالضروراتُ كالمآكلِ والمشارب والملابس والمساكنِ والمناكح والمراكبِ الجوالبِ للأقواتِ وغيرِها ممَّا تمسُّ إليه الضرورات. وأقلُّ المجزىء من ذلك ضروري، وما كان من ذلك في أعلى المراتب، كالمآكلِ الطيبات، والملابس الناعمات، والغرف العاليات، . . . ، فهو من التتمات والتكملات، وما توسَّط بينهما فهو من الحاجات، والضرورات مقدَّمةٌ على الحاجاتِ عند التزاحم، والحاجاتُ مُقدَّمةٌ على التتمات والتكملات، وفاضلُ كلِّ قسمٍ من الأقسام الثلاثةِ مُقَدَّمٌ على مفضوله، فيُقدَّم ما اشتدت الضرورة إليه على ما مسَّت الحاجةُ إليه. انتهى كلامُه. ولمزيدٍ من التفصيل والإيضاح انظر «الموافقات» ٢/ ١٣ حيث بحث الشاطبي في كَوْنِ المقاصدِ الضرورية في الشريعة أصلاً للمقاصد الحاجية والتحسينية.

فإذا كان موصوفاً بهذه الصفة، وحصلَ له هذا المقامُ تعيَّن عليه مَقامٌ آخر، وهو النظرُ، وبَذْلُ الجُهْدِ في تَصفُّحِ تلك القواعدِ الشرعية، وتلك المصالحِ، وأنواعِ الأقيسةِ وتفاصيلِها، فإذا بذل جُهْده فيما يعرفهُ، ووجدَ ما يجوزُ أنْ يعتبرَه إمامُه فارِقاً، أو مانِعاً، أو شَرْطاً، وهو ليس في الحادثةِ التي يرومُ تخريجَها، حَرُمَ عليه التخريج، وإنْ لم يجِدْ شيئاً بعد بَذْلِ الجُهْدِ، وتمامِ المعرفةِ، جاز له التخريجُ حينئذٍ[1]، وكذلك القولُ في إمامهِ مع صاحبِ الشرع؛ لا بُدَّ أن يكونَ إمامُه موصوفاً بصفاتِ الاجتهاد التي بعضُها ما تقدَّم اشتراطُه في حَقِّ المُقلِّدِ المُخَرِّج، ثم بعد اتّصافهِ بصفاتِ الاجتهادِ ينتقلُ إلى مَقامِ بَذْلِ الجُهْدِ فيما علِمَه من القواعد، وتفاصيلِ المدارك، فإذا بذل جُهْدَه، ووجد حينئذٍ ما يصلح أنْ يكون فارِقاً، أو مانعاً، أو شرطاً قائماً في الفَرْعِ الذي يرومُ قياسَه على كلامِ صاحبِ الشرع، حَرُمَ عليه القياس، ووجبَ التوقُّف، وإنْ غلبَ على ظَنِّه عَدَمُ جميعِ ذلك، وأنَّ الفرعَ مساوٍ للصورةِ التي نصَّ عليها صاحبُ الشرع، وجب عليه الإلحاقُ حينئذٍ، وكذلك مُقَلِّدُه، وحينئذٍ بهذا التقريرِ يتعيَّنُ على من لا يشتغلُ بأُصولِ الفقه أنْ لا يُخَرِّجَ فرعاً، أو نازلةً على أُصولِ مَذْهَبه ومنقولاتهِ، وإنْ كَثُرَتْ منقولاتُه جدّاً، فلا تفيدُ كَثْرةُ المنقولاتِ مع الجَهْلِ بما تقدَّم، كما أنَّ إمامَه لو كَثُرَتْ محفوظاتُه/ ١٤٠/ب

---

(١) ومَنْ كان بهذه المنزلةِ فهو من أَصحابِ الوجوه والطُّرقِ في مذهب إمامه، وقد فسَّره ابن الصلاح بقوله: أن يكونَ في مذهبِ إمامهِ مُجْتهداً مُقَيَّداً، فيستقلُّ بتقريرِ مذهبهِ بالدليل، غيرَ أنه لا يتجاوزُ في أَدِلَّتهِ أُصولَ إمامه وقواعدَه، ومن شأنهِ أن يكونَ عالماً بالفقه، خبيراً بأُصولِ الفقه، عارفاً بأدلّة الأحكام تفصيلاً، بصيراً بمسالكِ الأقيسةِ والمعاني، تامَّ الارتياضِ في التخريج والاستنباط، قَيِّماً بإلحاقِ ما ليس بمنصوصٍ عليه في مذهبِ إمامهِ بأُصولِ مذهبهِ وقواعده. انظر «أدب المفتي والمستفتي»: ٩٤-٩٥.

لنصوصِ الشريعةِ من الكتابِ والسنَّة وأَقْضيةِ الصحابة رضوانُ الله عنهم، ولم يكُنْ عالِماً بأُصولِ الفقه، حَرُمَ عليه القياسُ والتخريجُ على المنصوصاتِ من قِبَلِ صاحبِ الشرعِ، بل حَرُمَ عليه الاستنباطُ من نصوصِ الشارعِ، لأنَّ الاستنباطَ فرعُ معرفةِ أُصولِ الفقه[1]، فهذا البابُ المُجْتهدون والمُقلِّدون فيه سواءٌ في امتناعِ التخريج، بل يُفْتِي كُلُّ مُقلِّدٍ وصلَ إلى هذه الحالةِ التي هي ضَبْطُ مُطْلقاتِ إمامهِ بالتقييد، وضبطُ عُموماتِ مذهبهِ بمنقولاتِ مَذْهَبه خاصَّةً من غيرِ تخريجٍ[2] إذا فاته شرطُ التخريج، كما أنّ إمامَه لو فاته شرطُ أُصولِ الفقه، وحَفِظَ النصوصَ واستوعبَها يصير مُحَدِّثاً ناقلاً فقط لا إماماً مجتهداً[3]، كذلك هذا المُقَلِّدُ، فتأمَّلْ ذلك، فالناسُ مُهملون له إهمالاً شديداً، ويَقْتحمون على الفُتْيا في دينِ الله تعالى، والتخريجِ على قواعدِ الأئمةِ من غير شروطِ التخريج والإحاطةِ بها، فصار يُفْتي مَنْ لم يُحِطْ بالتقييداتِ ولا بالتَّخصيصات من منقولاتِ إمامه، وذلك لعِبٌ في دينِ الله تعالى، وفسوقٌ ممَّن يتعمَّدُه، أَوَ ما علِموا أنّ المفتي مُخبِرٌ عن الله تعالى، وأنَّ مَنْ كَذَب على اللهِ تعالى، أو أخبرَ عنه مع عَدَم ضَبْطِ ذلك الخبر، فهو عند الله تعالى بمنزلةِ الكاذبِ على الله؟ فليتَّقِ الله تعالى امرؤٌ في نَفْسهِ، ولا يُقْدِمْ على قولٍ، أو فِعْلٍ بغيرِ شَرْطهِ[4].

(١) انظر «المستصفى» ١/ ٧ للغزالي، و«البحر الميحط» ١/ ٢٣ للزركشي.

(٢) في الأصل: ترجيح، والكلامُ دائرٌ على التخريج، ، فهو المرادُ.

(٣) وقديماً تنبَّه العلماء لهذا، ففرَّقوا بين المحدِّث الراوي والمحدِّث الواعي كالذي نجده لدى الرامهرمزي في كتابه النافع «المحدِّث الفاصل بين الراوي والواعي».

(٤) ومن العلومِ المعتبرة التي وقع الإخلالُ بها بين كثيرٍ من المُتَفقّهة قديماً وحديثاً علومُ العربية، وقديماً قال الإمام الحافظ ابن حزم في «رسائله» ٣/ ١٦٢: «وأما مَن وَسَمَ نَفْسَه باسم العلم والفقه وهو جاهلٌ للنحوِ واللغة، فحرامٌ عليه أن يُفْتيَ =

تنبيه: كلُّ شيءٍ أفتى فيه المجتهدُ، فخرجَتْ فُتْياه على خلافِ الإجماعِ، أو القواعدِ، أو النصِّ، أو القياسِ الجليِّ السالمِ عن المعارضِ الراجحِ، لا يجوزُ لمُقَلِّدِهِ أنْ ينقُلَه للناس، ولا يُفْتيَ به في دينِ الله تعالى، فإنّ هذا الحُكْمَ لو حكمَ به حاكمٌ لنقَضْناه، وما لا نُقِرُّه شَرْعاً بعد تأكُّدِه بحُكْمِ الحاكم أَوْلى أنْ لا نُقِرَّه شَرْعاً إذا لم يتأكَّد، وهذا لم يتأكّدْ، فلا نُقِرُّه شَرْعاً، والفُتْيا بغيرِ شَرْعٍ حرامٌ، فالفُتْيا بهذا الحُكْمِ حرامٌ، وإنْ كان الإمامُ المجتهدُ غَيْرَ عاصٍ به، بل مُثاباً عليه، لأنه بذلَ جُهْدَه على حَسْبِ ما أُمِرَ به، وقد قال النبيُّ عليه السلام: «إذا اجتهد الحاكمُ فاخطأ فله أَجْرُ، وإنْ أصابَ فلهُ أَجْران»[1]، فعلى هذا يجبُ على أهلِ العصرِ تفقُّدُ مذاهِبِهم، فكلُّ ما وجدوه من هذا النوع يحرُمُ عليهم الفُتْيا به، ولا يَعرى مذهبٌ من المذاهبِ عنه، لكنَّه قد يقلُّ وقد يكثُرُ، غَيْرَ أنه لا يقدرُ أنْ يعلمَ هذا في مَذْهَبه إلا مَنْ عَرَفَ القواعدَ، والقياسَ الجَلِيَّ، والنصَّ الصريحَ، وعَدَم المعارضِ لذلك،/ وذلك يعتمدُ تحصيلَ أصولِ الفقه، ١٤١/أ
[والتبحُّرَ في الفقه، فإنَّ القواعدَ ليست مستوعبةً في أُصولِ الفقه][2]، بل للشريعةِ قواعد كثيرةٌ جدّاً عند أئمةِ الفَتْوى والفقهاءِ لا توجَدُ في كُتبِ أُصولِ الفقه أصلاً، وذلك هو الباعثُ لي على وَضْعِ هذا الكتاب لأَضْبطَ تلك القواعدَ بحسبِ طاقتي، ولاعتبارِ هذا الشرطِ يحرمُ على أكثرِ الناسَ الفَتْوى، فتأمَّلْ ذلك فهو أمرٌ لازم، وكذلك كان السلفُ رَضي الله عنهم

= في دين الله كلمة، وحرامٌ على المسلمين أن يستفتوه، لأنه لا عِلْمَ له باللسان الذي خاطبنا الله تعالى به» انتهى، فكيف لو رأى ابن حَزْم ما تتايَعَ فيه كثيرٌ من أهلِ هذا الزمان ممَّن تسوَّر على غير مرتبته في العلم والفُتْيا!!

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

مُتوقِّفين في الفُتْيا توقفاً شديداً، وقال مالك: لا ينبغي للعالِم أنْ يُفْتيَ حتى يراه الناس أهلاً لذلك، ويرى هو نفسَه أهلاً لذلك، يريدُ تثبتُ أهلِيَّتُه عند العلماء، ويكون هو بيقينٍ مُطَّلعاً على ما قاله العلماءُ في حَقِّه من الأهليةِ[1]، لأنه قد يظهَرُ من الإنسان أمرٌ على ضِدٍّ ما هو عليه، فإذا كان مُطَّلعاً على ما وصفَه الناسُ حصل اليقين في ذلك، وما أفتى مالكٌ حتى أجازه أربعون مُحنَّكاً، لأنَّ التحنُّكَ ـ وهو اللثامُ بالعمائم تحت الحنك ـ شعارُ العلماء، حتى إن مالكاً سُئل عن الصلاة بغير تحنُّك، فقال: لا بأس بذلك، وهو إشارة إلى تأكُّدِ التحنيك، وهذا هو شأن الفُتيا في الزمن القديم، وأما اليوم فقد انخرقَ هٰذا السياجُ، وسَهُلَ على الناس أمرُ دينهم، فتحدَّثوا فيه بما يصلح، وبما لا يصلح، وعَسُرَ عليهم اعترافهم بجهلهم، وأن يقولَ أحدُهم: لا أدري، فلا جَرَمَ آلَ الحالُ بالناس إلىٰ هذه الغاية بالاقتداء بالجهال والجسورين على دين الله تعالى.

الحالة الثالثة: أن يصيرَ طالبُ العلم إلى ما ذَكَرْناه من الشروطِ مع الدِّيانةِ الوازِعة، والعدالةِ المُتمكِّنة، فهٰذا يجوز له [أن] يُفْتِيَ في مَذْهَبه نَقْلاً وتخريجاً، ويُعْتَمَدُ على ما يقوله في جميع ذٰلك.

* * *

(١) انظر «ترتيب المدارك» ١/ ١٤١-١٤٢ للقاضي عياض.

الفرقُ التاسع والسبعون

بين قاعدةِ النَّقْلِ وبين قاعدةِ الإسقاط[1]

اعلمْ أَنَّ الحقوقَ والأَملاكَ ينقسمُ التصرُّفُ فيها إلى نَقْلٍ وإسقاط، فالنقلُ ينقسمُ إلى ما هو بعِوَضٍ في الأَعيانِ كالبيعِ، والقَرْضِ، وإلى ما هو في المنافعِ كالإِجارةِ، والمُساقاةِ، والمُزارعةِ، والقِراضِ، والجِعالة، وإلى ما هو بغيرِ عِوَضٍ كالهَدايا، والوصايا، والعُمْرى[2]، والوقفِ، والهِباتِ، والصَّدقاتِ، والكَفَّاراتِ، والزكاةِ، والمسروقِ من أموال الكفار، والغنيمةِ في الجهاد، فإنَّ ذلك كُلَّه نَقْلُ مِلْكٍ في أَعيانٍ بغيرِ عِوَض.

وأما الإسقاطُ فهو إمَّا بعِوَضٍ كالخُلْعِ، والعَفْوِ على مالٍ، والكتابةِ،

---

(١) جوهرُ هذا الفرق مستفاد من كلامِ شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ١٤٩ حيث عقد فصلاً نفيساً في بيان حقائق التصرُّفات، وأَحصى أَنواعَها، فكان في طليعتِها النقلُ والإسقاط.

(٢) هو من قولهم: أعمَرْتُه الدار عُمْرى: أي جعلتُها له يسكنُها مُدَّة عُمُرِه، فإذا مات عادَتْ إليَّ. قال ابنَ الأثير في «النهاية» ٣/ ٢٦٩: وكذا كانوا يفعلون في الجاهلية، فأبطل ذلك، وأعلمَهم - يعني رسولَ الله ﷺ - أنَّ من أُعْمِرَ شيئاً أَو أُرْقِبَه في حياته، فهو لورثته من بعده. انتهى كلامُه، ويدلُّ عليه ما أخرجه الإمام أحمد في «المسند» ٨/ ٥٠٧ من حديث حبيب بن أَبي ثابت عن ابن عمر مرفوعاً: «لا عُمْرى، ولا رُقْبى، فمن أُعْمِرَ شيئاً، أو أُرْقِبَه، فهو له حياتَه ومماتَه» وهو حديثٌ صحيحٌ لغيره لأجل حال حبيبٍ مدلِّسٌ وقد عنعن، وهو في «مصنَّف عبدالرزاق» (١٦٩٢٠)، و«سنن النسائي» ٦/ ٢٧٣، وانظر تمام تخريجه في التعليق على «المسند».

١٤١/ب وبَيْعِ العبدِ من نفسه، والصُّلْحِ على الدين، والتَّعزير،/ فجميعُ هذه الصُّوَرِ يسقطُ فيها الثابت، ولا ينتقلُ إلى الباذلِ ما كان يملكُه المبذولُ له من العِصْمةِ وبيعِ العبد ونحوِهما، وإما بغير عِوَضٍ كالإبراءِ من الدُّيون، والقِصاص، والتعزيرِ، وحَدِّ القَذْفِ، والطلاقِ، والعَتاقِ، وإيقافِ المساجد وغيرِها، فجميعُ هذه الصُّوَرِ يسقطُ فيها الثابت، ولا ينتقلُ لغير الأول، ويُخَرَّجُ على هذا الفرق ثلاثُ مسائل:

المسألةُ الأولى: الإبراءُ من الدَّيْنِ، هل يفتقرُ إلى القَبولِ، فلا يَبرَأُ من الدُّيون حتى يَقْبَلَ، أو يبرأُ من الدُّيون إذا أبرأَه، وإنْ لم يَقْبَلْ؟ خلافٌ بين العلماء؛ فظاهرُ المذهبِ اشتراطُ القَبولِ، ومنشأُ الخلافِ: هل الإبراءُ إسقاطٌ، والإسقاطُ لا يحتاجُ إلى القَبولِ كالطَّلاقِ، والعَتاق، فإنَّهما لا يفتقرانِ إلى قَبولِ المرأة والعبدِ، ولذلك يَنْفُذُ الطلاقُ، والعِتْقُ وإنْ كرِهَتِ المرأةُ والعبدُ، أو هو تمليكٌ لما في ذِمَّة المَدينِ، فيفتقرُ إلى القَبول كما لو ملَّكه عَيْناً بالهِبَةِ، أو غيرِها لا بُدَّ مِن رضاهُ وقَبولهِ؟ وكذلك هٰهُنا يتأكَّدُ ذلك بأنَّ المِنَنَ قد تعظُمُ في الإبراءِ، وذوو المُروءاتِ والأَنَفاتِ يضرُّ ذلك بهم لا سيَّما من السِّفْلةِ، فجعلَ صاحبُ الشرع لهم قَبولَ ذلك أو رَدَّه، نَفْياً للضَّرَرِ الحاصلِ من المِنَنِ من غيرِ أَهْلِها، أو من غيرِ حاجة.

المسألةُ الثانية: الوَقْفُ، هل يفتقرُ إلى القَبولِ أوْ لا؟ خلافٌ في المَذْهَبِ وبينَ العُلماء(١)، ومَنْشَأُ الخلافِ: هل الواقفُ أسقطَ حَقَّه من المنافعِ في الموقوف، فيكونُ ذلك كالعِتْقِ، أو هو تمليكٌ لمنافعِ العينِ الموقوفةِ للموقوفِ عليه، فيفتقر إلى القبول كالبيع والهبة؟ وهذا إذا كان الموقوفُ عليه مُعَيَّناً، أَمَّا غيرُ المُعيَّنِ، فلا يُشْتَرطُ قَبولُه لتعذُّرِه، هذا في

---

(١) انظر بَسْط هذا الخلاف في «المغني» ٨/ ١٨٧-١٨٨ لابن قُدامة.

منافعِ الموقوفِ[1]، أَمَّا أَصْل مِلْكِه، فهل يسقطُ أو هو باقٍ على مِلْكِ الواقف وهو ظاهِرُ المَذْهَب؟ لأنَّ مالكاً رحِمَه الله أوجب الزكاةَ في الحائطِ الموقوفِ على غيرِ المُعَيَّن، نَحْوُ الفقراءِ والمساكين إذا كان خمسةَ أَوْسُقٍ بناءً على أنه مِلْكُ الواقف، فيُزَكِّي على مِلْكِه، وأما الحائطُ على المُعَيَّنين، فيُشْترطُ في حِصَّةِ كلٍّ واحدٍ منهم خمسةُ أَوْسُق على قولٍ.

واتفق العلماءُ في المساجدِ أنَّها من بابِ الإسقاطِ والعِتْقِ، لا مِلْكَ لأحدٍ فيها، ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ١٨] ولأنها تُقامُ فيها الجماعاتُ والجُمُعةُ، والجُمُعةُ لا تُقامُ في المملوكات/[2]، لا سيَّما ١٤٢/أ على أصلِ مالك، فإنها لا يُصَلِّيها أَربابُ الحوانيتِ في حوانيتهم، لأَجْلِ المِلْكِ والحَجْرِ، فلا يَجْري في المساجد القولان.

المسألةُ الثالثة: إذا أعتق أَحَدَ عبيدِه يختارُ على المشهور، وقيل: يعمُّ العِتْقُ الجميعَ، وإذا طَلَّقَ إحدى نسائه يعمُّ الطلاقُ النِّسوةَ على المشهور، وقيل: يختار، والفرقُ على المشهور: أنَّ الطلاقَ إسقاطٌ للعِصْمةِ والإباحةِ، والعِتْقُ قُرْبةٌ لا إسقاط، وإنْ لزِمَها الإسقاط، وتمامُ هذا الفرق قد تقدَّم في الفرقِ بين تحريمِ المُشْتَرِكِ، وثبوتِ الحكمِ في المُشْتَرك، فليُطالَعْ من هناك[3]، ولا حاجةَ للإعادةِ، وإنما ذكرْتُ الفرعَيْن هٰهُنا لأَجْلِ تعلُّقِها بالنَّقْلِ والإسقاطِ فقط.

---

(١) انظر «الذخيرة» ٦/٣١٦ للقرافيّ حيث ذكر المسألة، وفَسَّر المُعَيَّنَ بكَوْنِهِ أهلاً للقبولِ والردِّ، فيُشْتَرطُ في نَقْل الملكية إليه القَبولُ كالبيع.

(٢) انظر «الذخيرة» ٢/ ٣٣٥.

(٣) وانظر أيضاً «الفروق»: ٩٤ لأبي الفضل الدمشقي حيث جَوَّد الجوابَ عن هذه المسألةِ بعَيْنِها.

الفرقُ الثمانون

بين قاعدةِ الإزالة في النجاسة

وبين قاعـــدةِ الإحالـــةِ فيهـــا

اعلم أنَّ إزالةَ النجاسةِ في الشريعة تقعُ على ثلاثةِ أقسام: إزالةٌ، وإحالةٌ، وهُما معاً. ولكلِّ قاعدةٍ من هذه القواعدِ خاصِّيَّةٌ تمتازُ بها. أمَّا الإزالةُ، فبالماءِ في الثوبِ والجَسَدِ والمكان، وأما الإحالةُ، ففي الخَمْرِ تصيرُ خَلّاً، وأما هُما معاً، ففي الدباغِ فإنه إزالةٌ للفَضلاتِ المُتَنَجِّسةِ بالدابغِ القابضِ الذي يوجِبُ العَصْرَ، فيخرجُ ما في الجُلودِ من ذلك، وأما الإحالةُ فلأنَّ صفةَ الجلودِ تتغيَّرُ عن هَيْئَتِها إلى هيئةٍ أخرى(١).

أما الخواصُّ، فخاصيةُ الإزالةِ: الماءُ الطَّهور، والنيةُ على الخلافِ(٢)، ووصولُ الغَسْلِ حَدّاً ينفصلُ الماءُ غَيْرَ مُتَغيِّرٍ، وأنَّ السببَ الاستقذارُ.

وخاصِّيَّةُ الإحالةِ: عَدَمُ الماءِ والنيّةِ، والاستقذارُ، فلا تحتاجُ للماءِ، بل قد تُوْجَدُ مع عَدَمِهِ، وقد يُلقى في الخمرِ ماءٌ فيكونُ ذلك سَبباً لإحالتِها للخَلِّيَّةِ، غَيْرَ أنَّ الماءَ غيرُ مُحتاجٍ إليه، ويُحتاجُ إليه في الإزالة، وأما النيةُ

(١) لشيخ الإسلام ابن تيمية بحثٌ محرَّر في هٰذه المسألة ونظائرها، انظر «الفتاوى الكبرى» ١/ ٤٣. وانظر «الذخيرة» ١/ ١٦٧ للقرافي.

(٢) يعني مع الأَحناف الذين تتعلَّق عندهم النية بالطاعاتِ المستقلة دون ما يتعلَّق بها من الشرائطِ التي هي كالوسيلة من طهارةِ الثوبِ، وسَتْرِ العورةِ، انظر «فتح باب العناية» ١/ ٥٦-٥٧.

فمانعةٌ من تطهيرِها على الخلافِ في القَصْدِ إلى تخليلِ الخَمر[١]، والمذهَبُ أنَّ القَصْدَ مانعٌ، وليس شرطاً إجماعاً، وهو شَرطٌ في الإزالةِ على الخلاف، وحيث قال الفقهاءُ في كتبهم: النيةُ شَرْطٌ في إزالةِ النجاسةِ، إنَّما يريدون أحدَ أقسامِها وهي الإزالةُ، [ومن خواصِّها عَدَمُ الاستقذار، بل سببُ تنجيسِها طلبُ إبعادها، فهذه ثلاثُ خواصّ للإحالةِ تمتازُ بها عن الإزالة][٢].

وأما الصورةُ التي يجتمعان فيها، وهو الدباغُ، فمن خواصِّه: عَدَمُ اشتراطِ الماء، وعَدَمُ اشتراطِ النيةِ إجماعاً، وليس القصدُ مانِعاً إجماعاً بخلافِ الإحالةِ المنفردة، والاستقذارُ والاستخباثُ سببُ التنجيس لأَجْلِ ما فيها من الإزالة، فخواصُّها أيضاً ثلاثة، فهذه خواصُّ هذه القواعدِ الثلاث، وبها يحصلُ الفَرْقُ بينها.

١٤٢/ب وقد وقع في هذه القواعدِ والفَرْقِ بينها قاعدةٌ/ تُعْرَفُ بجَمْعِ الفَرْق، وهو أنَّ المعنى الواحدَ يوجبُ الضِّدّيْن المتنافيَيْن، وهذا النوعُ قليلٌ في الشريعة، وفيها مسائلُ:

أحدُها: هذه المسألةُ، فإنَّ القصدَ مناسبٌ للتطهير، فاشترطَه مَنِ اشترطَ المناسبةَ في الإزالة، وجعله مانِعاً في الإحالة سدّاً للذريعة، فإنه إذا جَوَّزْنا القصدَ للتخليلِ، جَوَّزْنا إبقاءَها في المِلْكِ؛ ففي ذلك الزمانِ ربما انبعثت الدواعي لشُرْبِها، فمُنِعَ من القَصْدِ لتخليلِها سَدّاً للذريعة،

---

(١) والذي رجَّحه شيخ الإسلام ابن تيمية أن نجاسةالخمرِ ناشئة عن شدَّتها، فإذا زالت بفعلِ الله طَهُرَت، بخلافِ ما إذا زالت بقَصْدِ الآدميِّ على الصحيح كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: لا تأكلوا خَلَّ خمرٍ إلّا خَمْراً بدأ الله بفسادِها. انظر «الفتاوى الكبرى» ١/ ٣٦.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرِك من المطبوع.

فصار القصدُ يقتضي هٰهُنا المَنْعَ، وفي الإزالةِ الإباحةَ في الصلاة بذلك الثوبِ المُزالِ عنه النجاسةُ، وقد رُتِّبَ على المعنى الواحدِ الضدَّان، وهما المَنْعُ والإباحةُ، فناسب الضدَّيْن، وهذا هو المسمَّى عند الأصوليين بجَمْعِ الفرقِ: أي جَمْعُ المُفْترقاتِ من الأَضداد.

المثال الثاني لجمْعِ الفَرْق:

قال العلماء[1]: تصرُّفاتُ السفيهِ تُرَدُّ صَوْناً لمالهِ على مصالحهِ لئلاّ يضيعَ مالهُ بالتصرُّفاتِ الرديئة، فصَوْنُ مالهِ على مصالحهِ هو سَبَبُ رَدِّ تصرُّفاته، وتُنْفَذُ تَصرُّفاتُه في الوصايا عند الموتِ صَوْناً لمالهِ على مصالحه، فإنَّا لو ردَدْنا وصاياه لأخذَ مالَه وارثُه، ولم يحصُلْ له من مالهِ مصلحةٌ، فصَوْنُ مالهِ على مصالحهِ اقتضى رَدَّ تصرُّفاته حالَ الحياة، وتنفيذَ تصرفاتهِ عند الممات، فقد ناسب الوصفُ الواحدُ الضِّدَّيْن المُتنافِيَيْن، وترتَّبا عليه في الشريعة، وهذا هو جَمْعُ الفَرْقِ أيضاً، لأنَّه جَمْعُ المفترقاتِ من الأضداد.

المثالُ الثالث: الجَهالةُ مانعةٌ من عَقْدِ البيعِ والإجارةِ ونحوِهما، وهي شَرْطٌ في الجِعالة والعارِيَّةِ والقِراض، فلا تَجوزُ إلى يومٍ معلومٍ، لأنَّ المطلوبَ قد لا يحصُلُ في ذلك الأَجل، فاقتضت مصلحةُ هٰذه العقودِ أنْ يكونَ الأجلُ مجهولاً، ولذلك لا يجوزُ أن يُحَدِّدَ لخياطةِ الثوبِ وغيرِه من الإجارات يوماً معلوماً، لأنَّه يوجبُ الغَرَرَ، وتفوتُ المصلحةُ، بل المصلحةُ تقتضي بقاءَ الأَجَلِ مجهولاً[2].

---

(١) منهم أبو الفضل الدمشقي في «الفروق الفقهية»: ١١٥.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ٢/ ١٥٩ حيث تعرَّضَ لنظائر هذه المسألة.

المثالُ الرابع: الأُنوثةُ اقتضى ضَعْفُها التأخُّرَ عن الولايات، واقتضى ضَعْفُها ولايةَ الحضانة والتَّقْدِمَةَ فيها على الذُّكور، فقد اقتضَت الضِّدَّيْن كما اقتضَتْه الجهالة[1].

المثالُ الخامس: قَرابةُ رسولِ الله ﷺ اقتضى تعظيمُها بَذْلَ المالِ للأقارب، والمبادرةَ إلى سَدِّ الخَلَّاتِ في حَقِّهم، واقتضى مَنْعَ المالِ منهم في الزكاة، فقد ترتَّبَ عليها البَذْلُ والمَنْعُ،/ وهما ضِدَّان، وإنَّما قَلَّتْ ١٤٣/أ
هذه النظائرُ، لأنَّ الأصلَ في المُناسِبِ أنْ يُنافِيَ ضِدَّ ما يُناسِبُه.

* * *

---

(١) انظر «القواعد الكبرى» ١/١٠٨.

الفرقُ الحادي والثمانون

بين قاعدةِ الرُّخْصة

وبين قاعدةِ إزالةِ النجاسة

وذلك أنَّ جماعةً من العلماء قالوا: إزالةُ النجاسةِ رُخْصةٌ بسببِ أنَّ السببَ في تنجيسِ الطاهرِ ملاقاتُه للنَّجِسِ إجماعاً، فإذا صَبَبْنا الماءَ على النجاسةِ لنُزيلها من الإبريقِ مَثَلاً، فالجزءُ الواصلُ إلى النجاسةِ المُتَّصِلُ بها تنجَّسَ لملاقاته النجاسة كما تقدَّم حكايةُ الإجماعِ في القاعدة، وإذا تنجَّس الجزءُ الملاقي للنجاسةِ تنجَّسَ ذلك الجُزْءُ الذي يليه، ونجَّسَ الجزء الثاني الثالثَ، والثالثُ الرابعَ، والرابعُ الخامسَ، وكذلك حتى يَنْجُسَ الماءُ الذي داخلَ الإبريق، بل ينجُسُ ماءُ البحرِ المالحِ إذا وضَعْنا النجاسةَ في طَرَفِهِ، والسرُّ في ذلك كُلِّه ملاقاةُ النَّجِسِ للطاهر[1]، وحيث قضى الشرعُ بأنَّ النجاسةَ تزولُ، وأنَّ الماءَ لم يفسُدْ مطلقاً، كان ذلك على خلافِ هذه القاعدة، فكان رُخْصَةً من صاحبِ الشرع، وهذا كلامٌ مَتينٌ قوِيٌّ لم أَرَ أحداً تعرَّض للجواب عنه.

والجواب عنه: أنّ إزالة النجاسة ليس من بابِ الرخصة[2]؛ وذلك أنَّ الله تعالى لم يَقْضِ على الأعيانِ بأنَّها نَجِسةٌ ولا مُتَنجِّسةٌ بمُجَرَّدِ كَوْنِها

---

(١) قال الموفق في «المغني» ١/ ٤٥: إذا كان الماءُ كثيراً، فوقع في جانبٍ منه نجاسةٌ، فتغيَّر بها، نَظَرْتَ فيما لم يتغيَّر، فإنْ نقص عن القُلَّتَيْن فالجميعُ نجسٌ، لأنَّ المتغيِّر نَجُسَ بالتغيُّر، والباقي تنجَّس بملاقاته، وإن زاد عن القُلَّتَيْن فهو طاهر.

(٢) قد ذكر القرافيُّ هذه المسألة في «الذخيرة» ١/ ١٨٩ وأجاب عنها بمثلِ ما أجاب به هنا ولكنه لم يتوسَّع.

جواهرَ ولا أجساماً إجماعاً، بل لأَجْلِ أعراضٍ خاصَّةٍ قامَتْ بتلك الأجسامِ من لونٍ خاصٍّ، وكيفيةٍ خاصَّةٍ معلومةٍ في العادة، فإذا فُقِدَتْ تلك الكيفيةُ وتلك الأعراضُ، انتفى الحُكْمُ لانتفاءِ مُوجَبِهِ، وانتفاءُ الحُكْمِ الشرعيِّ لانتفاءِ سَببَهِ ليس من باب الرُّخَصِ إجماعاً، وعلى هذه القاعدة يبطلُ السؤالُ بسببِ أنا نعلمُ بالضرورةِ أنّ الأعراضَ الخاصَّةَ، والكيفيةَ الخاصَّةَ اللَّذَيْن[1] قضى الشرعُ لأجلهما بالتنجيسِ ليسا موجودَيْن في جميعِ أجزاءِ ماءِ الإبريق، ولا في جميعِ أجزاءِ ماءِ البحر إذا وضَعْنا النجاسةَ في طَرَفهِ، بل الأجزاءُ بعيدةٌ من محلِّ النجاسةِ ليس فيها شيءٌ من ذلك قَطْعاً، فلا يكون القضاءُ بتطهيرِ الأجزاءِ البعيدةِ رُخصةً، بل قضاءَ بالحكمِ لانتفاءِ سَبَبه، وليس هو من باب الرُّخَصِ، وكذلك إذا توالى الصَّبُّ والغَسْلُ على الثوبِ المُتَنَجِّسِ، فقُطِعَ بعَدَمِ تلك الصفاتِ المُوجبةِ لكَوْنِ العينِ نجسةً، أو مُتَنَجِّسةً، فوجبَ أن يزولَ حُكمُ التنجيسِ لزوالِ سَببهِ، كما يزولُ وجوبُ الزكاةِ لعَدَمِ النِّصاب، ويزولُ وجوبُ الصومِ في رمضانَ/ لزوالِ رمضان، وغيرِ ذلك من الأحكامِ في الشريعة التي لا ١٤٣/ب
يُسَمَّى شيءٌ منها رُخْصةً، فكذلك ههنا، فظهر أنَّ ما قالوه مِنْ أَنَّ إزالةَ النجاسةِ من بابِ الرُّخَصِ لا حقيقةَ له، بل هي من باب العزائمِ على وَفْقِ القواعدِ لا على خلافِها.

* * *

(١) في المطبوع: اللتين، والأَوْلى ما هو مُثْبت.

الفرقُ الثاني والثمانون

بين قاعدةِ إزالةِ الوضوءِ للجنابةِ بالنسبةِ إلى النومِ خاصّةً وبين قاعدةِ إزالةِ الحَدثِ عن الرِّجْلِ خاصَّةً بالنسبة إلى الخُفِّ

اعلمْ أنه قد وقع في مذهبِ مالكٍ رحِمه الله، وفي غيرِه من المذاهب فَتاوى مُشْكِلةٌ في الأَحداثِ وأحكامِها، وقد ورد الحديثُ الصحيحُ في الجُنُبِ يريدُ النومَ أنَّه يتوضَّأ للنومِ خاصّةً لا للصلاةِ ولا لغيرِها[1]، فقال الفقهاء: هذا وُضوءٌ يرفَعُ حَدَثَ الجنابةِ بالنسبةِ إلى النومِ خاصّةً، فهذا حَدَثٌ قد ارتفعَ بالنسبةِ إلى شيءٍ خاصٍّ، وهٰذا وضوء لا يزيلُه الحَدَثُ الأصغرُ، لأنه لم يُجْعَل رافعاً للحدَثِ الأصغرِ، وإنَّما يُزيلُه الحَدَثُ الأَكبر، وهو الجنابةُ فقط، فهذه قاعدةٌ مُقَرَّرةٌ في المذهب[2]، ويُلْقون

---

(١) أخرج البخاريُّ (٢٨٨) ومسلم (٣٠٥) من حديثِ عائشة رضي الله عنها قالت: كان النبيُّ ﷺ إذا أراد أن ينام، وهو جُنُبٌ، غَسَلَ فَرْجَه، وتوضَّأ للصلاة. وفي الباب من حديثِ عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أخرجه البخاري (٢٩٠) ومسلم (٣٠٦).

قال الحافظ ابن رجب الحنبلي في «فتح الباري شرح صحيح البخاري» ١/ ٣٥٧: وقد ذهب أكثر العلماءِ إلى هذه الأحاديثِ وقالوا: إنَّ الجُنُبَ إذا أراد النومَ غَسَل ذَكَرَه وتوضّأ، وممَّن أمر بذلك: عليٌّ، وابن عمر، وعائشة... وهو قولُ الحسن، وعطاء، وابن المبارك، ومالك، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، وغيرهم من العلماء، وكرِهوا تَرْكه مع القدرةِ عليه.

ومنهم من قال: هو واجبٌ يأثمُ بتركه، وهو روايةٌ عن مالك، واختارها ابن حبيبٍ من أصحابه، وقولُ طائفةٍ من أهل الظاهر.

(٢) لكن الجمهورَ على خلافه، قال ابن رجب في «فتح الباري» ١/ ٣٥٩: وقد دلَّت هذه الأحاديثُ المذكورةُ في هذا الباب على أن وُضوءَ الجُنُبِ يُخَفّفُ الجنابة، ولو=

هذا الوضوءَ لُغزاً علىٰ الطلبة، فيقولون: هل تَعلَمون وُضوءاً لا يُزيلُه البولُ ونَحْوُه؟ فيُشْكِلُ ذلك على المسؤولِ، ويريدونَ هذا الوضوءَ. هذه قاعدةٌ قد تقرَّرَتْ. ثم قالوا: إذا غسلَ إحدى رجلَيْه، ثم أدخلَها في الخُفِّ قبل غَسْلِ الأُخرى، هل يجوزُ له أن يمسح على هذا الخف؟ قولان مَبْنِيّان على أنَّ الحَدَثَ هل يرتفعُ عن كلِّ عُضوٍ على حِياله، أو لا يرتفعُ إلا بعد غَسْلِ الجميع؟ فعلى القولِ الأَوَّل: يجوزُ له المسحُ على هذا الخُفِّ لأنه لَبِسه بعد رَفْعِ الحَدَثِ عن محلِّه، وعلى القولِ الآخَر: لا يجوزُ له المسحُ، فقيل لهم: إنَّ الحَدَثَ له معنيان:

أحدُهما: الأَسبابُ المُوجبةُ له كالخارجِ من السبيلَيْن ونَحْوِه، فيقال: أحدَثَ إذا وُجِدَ منه شيءٌ من ذلك، وكذلك يقولُ الفقهاء: النومُ هل هو حَدَثٌ، أو سَبَبٌ للحَدَث؟ قولان، والخارجُ من السبيلَيْن على وجهِ العادةِ حَدَثٌ قولاً واحداً[1].

= نوى بوضوئه رَفْعَ الحدثَيْن ارتفع عن أعضاءِ وضوئه حَدثاه جميعاً بناءً على أنّ الغُسْلَ لا يُشْتَرط له موالاة، وهو قولُ الجمهورِ خلافاً لمالك، وإن نوى بوضوئه رَفْعَ الحدث الأصغر ارتفع وحده ولم يرتفع معه شيءٌ من الجنابة، وإنْ نوى النومَ فهل يرتفعُ حدثُه الأصغر؟ يتخرَّج على الخلافِ فيمن نوى طهارةً مُسْتحبَّةً فهل يرتفع حدثه أم لا؟ على قول مَن قال: إنَّ الوضوء للنومِ واجبٌ لا يجوز النوم بدونه، فإنه يرتفع الحدثُ حينئذٍ بغير تردُّد، وهو كما لو نوى الجُنُبُ بوضوئه اللبثَ في المسجدِ، فإنه يرتفع بذلك حدثُه الأصغر عند أصحابِنا. وانظر «الذخيرة» ١/ ٢٩٩ للقرافي حيث ذكر المسألة واحتجَّ لمذهبه بقوّة.

(١) لأنَّ ما لم يكن معتاداً لا يكون حَدَثاً عند المالكية. قال ابن عبد البرِّ في «الكافي» ١/ ١٤٥: والذي يُوجبُ الوضوءَ عند أهل المدينة مالكٍ وأصحابه، أربعةُ أنواعٍ: أحدُها: ما خرج من أحد المَخْرَجَيْن من ريحٍ أو غائطٍ أو بولٍ أو مَذْيٍ أو وَدْيٍ، ما خلا المنيَّ فإنه يوجبُ الغُسْلَ، والحُجَّةُ في ذٰلك قولُ الله عزَّ وجلَّ: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [النساء: ٤٣]، وذلك كنايةٌ عن كل ما يخرجُ من الفَرجَيْن مما كان=

وثانيهما: المَنْعُ المُرتَّبُ على هذه الأسباب يُسمَّى حَدَثاً، وهو حُكمٌ شَرْعيٌّ يَرجعُ إلى التحريمِ الخاصِّ بالإقدامِ على الصلواتِ ونحوِها، فهذا المَنْعُ يُسمَّى حَدَثاً أيضاً، وهو الذي يقولُ الفقهاءُ فيه: إن المُتطهِّرَ ينوي
١٤٤/أ رَفْعَ الحَدَثِ، أَي: يَنْوي بِفِعْلِه ارتفاعَ ذلك المَنْع، والمَنْعُ قابلٌ/ للرفعِ كما يرتفعُ تحريمُ الأجنبيةِ بالعَقْدِ عليها، وتحريمُ المُطلقة بالرَّجْعَة، وتحريمُ الميتةِ بالاضطرار، وأما رَفْعُ تلك الفَضلاتِ الخارجةِ من السبيلَيْن بالوضوءِ فمُتعذِّرٌ بالضرورة.

ولمَّا أجمعَ الناسُ على أنّ الحَدَثَ يرتفعُ بالطهارةِ دلَّ على أنه المنعُ من الإقدامِ على الصلاة ومَسِّ المُصحف ونَحْوِ ذلك، فتحرَّر حينئذٍ أَن الحَدَثَ له معنيان: الأسبابُ المُوجبةُ، والمَنْعُ المترتِّبُ عليها، وإذا كان كذلك، فقولُهم: إنَّ الحدَثَ يرتفعُ عن كلِّ عُضوٍ على حِيالهِ مُشْكلٌ، بسببِ أنَّ هذا المنعَ يتعلَّقُ بالمُكلَّفِ لا بالعُضوِ؛ فالمُكلَّفُ هو الممنوعُ من الصلاة لا أنَّ العُضْوَ هو الممنوعُ من الصلاة، والمَنْعُ في حَقِّ المُكلَّفِ باقٍ، ولو غَسَلَ جميعَ الأعضاءِ إلا لُمْعَةً واحدةً[1]، فقولُهم: الحدَثُ يرتفعُ عن

= معتاداً أو معروفاً، دون ما خرجَ منهما نادراً غِبّاً مثل الدمِ والدودِ والحصاةِ التي لا أذى عليها وما كان مثل ذلك، لأن الإشارة بذلك عند مالكٍ إلى ما عُهِدَ دائماً متردِّداً دون ما لم يُعْهَد. انتهى.

(١) اللُّمْعةُ: البُقْعة اليسيرةُ من الجسدِ لم يَنَلْها الماء. وقد أخرج الإمام أحمد ٤/ ٦٧ من حديثِ ابن عباس قال: اغتسل رسولُ الله ﷺ من جَنابة، فلما خرج رأى لُمْعةً على منكبهِ الأَيْسرِ، لم يُصِبْها الماءُ، فأَخَذَ من شَعرِه فبلَّها، ثم مضى إلى الصلاة. وضعَّفه جدّاً شيخنا العلامة الأرنؤوط لأجل علي بن عاصم ضعيف، وأبي علي الرَّحَبيّ حسين بن قيس الواسطي متروك.
لكن صحَّ الحديث مرسلاً من حديثِ العلاء بن زياد، أخرجه ابن أبي شيبة ١/ ٤١، وأبو داود في «المراسيل» (٧)، رجالهما ثقاتٌ رجال الصحيح غير العلاء ابن زياد، وهو ثقةٌ كما في «التقريب» (٥٢٣٨).

العضوِ بانفرادِه غيرُ معقول، وإنما يُعْقَلُ أنْ لو كان ذلك العُضْوُ ممنوعاً في نفسهِ من الصلاة، فأُذِنَ له وحدَه دون غيرِه من الأعضاء، فحينئذٍ نقول: إنَّ الحَدَثَ ارتفعَ عنه وَحدَه، لكنَّ الممنوعَ هو المُكلَّفُ، والمَنْعُ باقٍ، ولم يتغيَّر حكمٌ، فالقولُ بأنّ الحدثَ يرتفعُ عن كلِّ عُضوٍ بانفرادِه غيرُ معقولٍ، وتخريجُ مسألةِ الخُفِّ على هذه القاعدةِ لا يصحُّ.

فقالوا[1]: لِمَ لا يجوزُ أنْ يكون غَسْلُ الرِّجْلِ يرتفعُ المَنْعُ به عن المُكلَّفِ باعتبارِ لُبْسِ الخُفِّ خاصّةً، ويبقى المُكَلَّفُ ممنوعاً من الصلاة كما قُلْنا في الوضوءِ: يرفَعُ الجنابةَ باعتبارِ النومِ خاصة، ويبقى المُكلَّفُ ممنوعاً من الصلاة، فتكونُ هذه القاعدةُ مِثْلَ هذه القاعدةِ سواء، ويندفعُ الإشكالُ عن هذه المقالة؟

قلتُ: هذا الجوابُ لا يصحُّ، لأنَّ قولَهم: الحَدَثُ يرتفعُ عن عُضْوٍ وَحدَه لم يُخَصِّصوا به الرِّجْلَ، بل عَمَّموه في جميعِ الأعضاءِ، واتَّفَقْنا على أنَّ غَسْلَ الوجهِ لا يرفعُ الحَدَث باعتبارِ خُفٍّ ولا غيره، وكذلك اليدانِ[2] والرأسُ لا يُرْفَعُ الحدَثُ باعتبارِ شيءٍ [منها]، ولا المُكَلَّفُ تُباحُ له به صلاةٌ وحدَه، فصارت هذه المقالةُ غيرَ معقولة، ولأنّ الوضوءَ إنما قلنا: إنه يرفعُ الجنابةَ باعتبارِ النومِ خاصّة لورودِ النصِّ فيه، وفي رَفْعِ الحَدَثِ عن كلِّ عُضْوٍ وَحْدَه ليس فيه نصٌّ، ولا قياسٌ، فإنَّ هذه الأمورَ تَعبُّديةٌ، وقد عُلِّلَ الوضوءُ هناك بأُمورٍ كلُّها باطلة، والظاهرُ أنه تعبُّدٌ، ومع التعبُّدِ لا يصحُّ القياس، ولو صحَّت تلك المعاني، فليستْ موجودةً في كلِّ عُضوٍ وَحْدَه، فأينَ مَسْحُ الرأسِ/ وحدَه من جُملةِ الوضوءِ حتى يصحَّ ١٤٤/ب

(١) في المطبوع: فإنْ قُلْتَ.

(٢) في الأصل: اليَدَيْن وصوابُه بالرفع.

القياسُ عليه[1]؟ فظهرَ أنّ القولَ بِرَفْعِ الحَدَثِ عن كلِّ عُضْوٍ بانفرادِه قولٌ باطل، وإنَّما يصحُّ أن لو ثبتت الإباحَةُ عَقيبَه، لكنَّ المَنْع باقٍ إجماعاً، فالحَدَثُ باقٍ.

وينبغي أن يُعْلَمَ أنّ قولَنا: إنَّ الحَدَثَ يرتفعُ عن كلِّ عُضْوٍ وَحْدَه قولٌ باطل، وأنَّ القولَ بثبوتِ الحَدَثِ في الأعضاء، وفي كلِّ عضوٍ وَحْدَه أيضاً قولٌ باطل، لأنَّ الحَدَثَ هو المَنْعُ الشرعيُّ عن ملابسةِ الصلاةِ، والعُضْوُ ليس ممنوعاً من الصلاةِ، إنَّما الممنوعُ هو المكلَّفُ، فلا معنى لثُبوتِ المَنْعِ على العُضْوِ وَحْدَه، وهذا يؤكِّدُ أنّ الحدَثَ لا يرتفعُ عن العُضْوِ وَحْدَه، لأنَّ الارتفاعَ عنه فرعُ الثبوتِ فيه، فَما لا مَنْعَ فيه، كيف يُتَصَوَّرُ رَفْعُ المَنْعِ منه؟ وهذا ضَرَوريٌّ، وهو يوضِّحُ عندك بُطلانَ تلك المقالةِ برَفْعِ الحَدَثِ عن العُضْوِ وَحْدَه، وأنَّها مقالةٌ باطلة، ويتَّضحُ لك أيضاً: أنَّ الوضوءَ إنَّما رَفَعَ الجنابةَ هنالك باعتبارِ النومِ على المكلَّفِ لا عن أعضاءِ الوضوءِ.

ويُستفادُ من هذا البحثِ أيضاً، بُطلانُ قولِهم: إنَّ التيمُّمَ لا يرفَعُ الحَدَثَ، وهو عَكْسُ المسألةِ الأولى بسببِ أنّ الحَدَثَ هو المَنْعُ الشرعيُّ من الصلاة، وهذا الحَدَثُ الذي هو المَنْعُ مُتَعلِّقٌ بالمُكَلَّفِ، وهو بالتيمُّم قد أُبيحَتْ له الصلاةُ إجماعاً، وارتفعَ المَنْعُ إجماعاً، لأنه لا مَنْعَ مع الإباحةِ، فإنَّهما ضِدَّان، والضِّدَّان لا يجتمعان، وإذا كانت الإباحةُ ثابتةً قَطعاً، والمنعُ مُرْتفعٌ قَطْعاً، كان التيمُّمُ رافعاً للحَدَثِ قطعاً، فالقولُ بأنه لا يرفَعُ الحَدَثَ باطلٌ قَطْعاً.

فإنْ قُلْتَ: يدلُّ على أنه لا يرفَعُ الحَدَثَ النصُّ والمعقولُ. أما النصُّ فقولهُ عليه السلام لحسَّانَ لما تيمَّم وصلَّى بالناس: «أصلَّيْتَ بأصحابك

(١) كذا في الأصل. وفي المطبوع: «فإنَّ مَسْحَ الرأسِ وحده ليس من جملةِ الوضوءِ حتى يصحَّ القياسُ عليه.

وأَنْتَ جُنُب؟»[1]، فسَمَّاه جُنُباً مع التيمُّم، ولا نعني بعَدَمِ رَفْعِ الحَدَثِ إلا الجنابةَ ونَحْوَها.

وأمَّا المعقولُ، فلأنه يجبُ عليه استعمالُ الماءِ في غَسْلِ الجنابةِ إذا وجدَ الماءَ، فلو كان الحدَثُ ارتفعَ، لكانت الجنابةُ ارتفعَت بالتيمُّم، ولَما احتاجَ للغُسْلِ عند وجودِ الماءِ، وهذا ظاهرٌ في بقاءِ الحَدَث، وصحَّةِ القَوْلِ به، ثم هذه المقالةُ قال بها أكثرُ الفقهاء، والقائلون بأنه يرفَعُ الحَدَثَ قليلون جدّاً، والحقُّ لا يفوتُ الجمهورَ غالباً.

قلت: الجوابُ عن الأول: أَنّ قولَه عليه السلام خرج مَخْرَجَ الاستفهامِ للاستطلاعِ على ما عند المسؤولِ من الفقه/ في معنى التيمُّم، وبماذا ١٤٥/أ
يجيبُ، فيظهَرُ فِقْهُه لرسولِ الله ﷺ، كما سأل مُعاذاً لمّا بعثَه عليه السلام إلى اليمن: «بمَ تحكمُ»؟ فقال: بكتابِ الله تعالى[2] الحديث إلى آخره، لا أنه عليه السلام أصدرَ هذا الكلامَ مَصْدَرَ الخبرِ الجازمِ حتى يلزَمَ الحُجَّةُ منه[3]، ولو كان قد خرجَ مَخْرَجَ الخبرِ لوجبَ تأويلُه وحَمْلُه على

---

(١) قد نبَّه ابن الشاط في ختام الفرق السابع والسبعين على خطأ القرافيِّ في نسبة هذه الواقعة لحسان بن ثابت رضي الله عنه، ثم نَسبها لعمَّار بن ياسر رضوان الله عليهما، وهو أيضاً غير صحيح، بل الصحيح أن الصحابي الذي جرت له هذه الواقعة هو عمرو بن العاص، والحديثُ أخرجه أحمد ٢٩/٣٤٦ من حديث عبد الرحمٰن بن جبير عن عمرو بن العاص، وفي إسناده ابن لهيعة، لكن تابعه يحيى ابن أيوب المصري عند أبي داود (٣٣٤) والدارقطني ١/١٧٨ وغيرهما، فلأجل ذلك صحَّحه شيخنا في التعليق على «المسند».
وأخرجه أبو داود (٣٣٥) من حديث ابن جبير، عن أبي قيس مولى عمرو بن العاص: أن عمرو بن العاص كان على سَرِيّةٍ، وذكر الحديث، قال ابن كثير في «التفسير» ٢/ ٢٧٠: وهذا ـ والله أعلم ـ أشبَه بالصواب.

(٢) سبق تخريج الحديث.

(٣) هذا جوابٌ غير مُسَلَّم، ونصُّ الحديثِ دالٌّ على غيرِ مرادِ القرافيّ، فقد أجاب عمرو بن العاص على سؤالِ رسولِ الله ﷺ بقوله: إني سمعتُ الله يقول: ﴿وَلَا=

المجازِ، لأنَّ ما ذكرناه نُكْتةٌ عقليةٌ قطعيةٌ، فمتى عارضَها نصٌّ وجبَ تأويلُه، هذا هو قاعدةُ تعارضِ القطعياتِ مع الألفاظ(١).

وعن الثاني: أنَّ وجوبَ استعمالِ الماءِ عند وجودهِ ليس متَّفقاً عليه، فلَنا مَنْعُه على ذلك القول. سَلَّمْناه، لكنَّا نقولُ: التيمُّمُ يَرْفَعُ الحدَثَ

= ﴿تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩] فضحك رسولُ الله ﷺ ولم يَقُل شيئاً.

قال الخطابي في «معالم السنن» ١/ ٨٨: فيه من الفقه: أنه جعل عدمَ إمكان استعمال الماء كعَدَمِ عَيْنِ الماء. وقد اختلف العلماءُ في هذه المسألة، فشدَّد فيه عطاء بن أبي رباح وقال: يغتسل وإنْ مات واحتجَّ بقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْۚ﴾ [المائدة: ٦]. وقال مالك وسفيان: يتيمَّم وهو بمنزلة المريض، وأجازه أبو حنيفة في الحضر، وقال صاحباه: لا يُجزيه في الحضر، وقال الشافعيُّ: إذا خاف على نَفْسِه من شدَّةِ البَرْدِ تيمَّم وصلَّى، وأعاد صلاةَ صلاّها كذلك، ورأى أنه من العُذْرِ النادرِ، وإنَّما جاءت الرُّخَصُ التامة في الأعذارِ العامة. انتهى كلام الخطابي، ولم يذكر أن أحداً من الفقهاء نزع إلى الذي نزع إليه الإمام القرافي في تفسير الحديث.

(١) اعلم أنَّ مسألةَ معارضةِ العقلياتِ للنصوص هي مسألةٌ قد دخل منها الداخلُ إلى العلمِ، فأَفسد كثيراً من العلوم والمعارف التي كان السلفُ الصالحُ يقرِّرونَها ويصدرون عنها، حتى إذا ذَرَّ قَرْنُ التأويل وانبثق سَدُّه اندلق من الفسادِ والاضطرابِ على علوم الإسلام ما لا يعلمُ مَبْلَغَ ضرره إلّا الله تعالى، وأصبح لكلِّ عالمٍ قانونُ تأويلٍ يتحكَّم فيه بنصوص الشريعة، فذهبَ بهاءُ النصوص وهيبتُها، حتى قيَّض الله لهذا الفسادِ الوبيلِ شيخَ الإسلام وأسدَ العلوم والجهاد الإمام الرباني ابن تيمية، فخضد شوكةَ العقلانيين، وكَفْكَفَ من غُلَوائهم، ونَضَّر الله على يَدَيْه وَجْه النصوص المعصومة، وأعادَ لها بهاءَها ورَوْنَقَها، كما تجده مبسوطاً في معظم كتبه لا سيّما كتابه العظيم «درء تعارض العقل والنقل» حتى قال ابن القيم: ما أسلمت معارفنا إلّا على يدِ ابن تيمية. وانظر «فتح الباري» ٧/ ٢٢٩-٢٤٢ لابن رجب الحنبلي ففيه كلامٌ نفيسٌ حول هذه المسألة.

ارتفاعاً مُغَيّاً بأحدِ ثلاثةِ أَشْياءَ: إمَّا طَرَيانُ الحَدَثِ بأنْ يطأَ امرأتَه، أو يباشِرَ حَدَثاً من الأحداث، أو يَفرُغَ من الصلاة الواحدة وتوابعِها من النوافل، فيَصيرَ مُحْدِثاً حينئذٍ مَمْنوعاً من الصلاةِ، أو يَجِدَ الماءَ فيصيرَ مُحْدِثاً عند وجودِ الماء، وكَوْنُ الحُكمِ يكونُ ثابتاً إلى آخرِ غاياتٍ كثيرةٍ أو قليلةٍ أَمْرٌ معقول، وأَمَّا ثُبوتُ المَنْعِ مع الإباحةِ، واجتماعُ الضِّدَّيْن فغيرُ معقول، وإذا تعارضَ المستحيلُ والمُمْكِنُ وجبَ العُدولُ إلى القولِ بما هو مُمكنٌ، وقد رفعَ استعمالُ الماءِ الحَدَثَ إلى غايةٍ، وهي طَرَيانُ الحَدَثِ، فجاز أن يرفَعَ التيمُّمُ الحَدَثَ إلى غايات.

وكذلك نقولُ: الأجنبيةُ ممنوعةٌ مُحَرَّمةٌ، والعَقْدُ عليها رافعٌ لهذا المَنْعِ ارتفاعاً مُغَيّاً بغاياتٍ: أحدُها: الطلاقُ، وثانيها: الحيضُ، وثالثها: الصومُ، ورابعُها: الإحرام، وخامِسُها: الظِّهارُ، فقد وجَدْنا المَنْعَ يرتفعُ ارتفاعاً مُغَيّاً بغاياتٍ، فكذلك هٰهنا يرتفعُ [الحَدَثُ][1] مُغَيّاً بإحدى ثلاثِ غايات، وهذا أَمرٌ معقولٌ، وواقعٌ في الشريعة، وما ذكرْتُموه مستحيلٌ، فأينَ أحدُهما من الآخر؟

وعن الثالث: أنَّ كَوْنَ الجمهورِ على شيءٍ لا يقتضي القَطْعَ بصِحَّتهِ، بل القطعُ إنَّما يحصُلُ في الإجماع، لأنَّ مجموعَ الأُمةِ معصومٌ، أمّا جمهورُهم فلا، فالظاهرُ أنَّ الحقَّ معهم، والظاهرُ إذا عارضَه القَطْعُ قطَعْنا ببُطلانِ ذلك الظهور، هٰهُنا كذلك، لأنَّ اجتماعَ الضِّدَّيْن مُستحيلٌ مقطوعٌ به، فيندفعُ به الظهورُ الناشىءُ عن قولِ الجمهورِ، فظهرَ لك بهذه المباحثِ بُطلانُ هٰذَيْن القولَين، وظهر الفَرْقُ بين قاعدةِ رَفْعِ الوضوء للجنابةِ باعتبارِ النومِ، وقاعدةِ رَفْعِ غَسْلِ الرِّجْلِ للحَدَثِ باعتبارِ لُبْسِ الخُفِّ.

---

(١) زيادة من المطبوع.

الفرقُ الثالث والثمانون

/ بين قاعدةِ الماءِ المُطْلَق وبين قاعدةِ الماءِ ١٤٥/ب

المُسْتَعمل لا يجوزُ استعماله، أو يُكْرَهُ على الخلاف

اعلم أنّ الماءَ المُطْلقَ هو الباقي على أَصلِ خِلْقَتهِ، أو تَغَيَّرَ بما هو ضَروريٌّ له كالجاري على الكبريتِ وغيرِه ممَّا يلازمُ الماءَ في مَقرِّه. وكان الأصلُ في هذا القسم أنّ لا يُسَمَّى مُطلقاً، [لأنَّه قد تقيَّدَ بإضافةِ عَيْنٍ أُخرى إليه، لكنّه استُثْنِيَ للضَّرورةِ، فجُعِلَ مُطلقاً][1] توسعةً على المُكلَّف، واختيرَ هذا اللفظُ لهذا الماء، وهو قولُنا: مطلقٌ، لأنَّ اللفظَ يُفْرَدُ فيه إذا عُبِّرَ عنه، فيقال: ماءٌ، وشرِبْتُ ماءً، وهذا ماءٌ، وخَلَقَ اللهُ الماءَ رحمةً للعالمين، ونَحْوُ ذلك من العبارات، فأَمَّا غيرُه، فلا يُفْرَدُ اللفظُ فيه، بل يقالُ: ماءُ الوردِ، وماءُ الرَّياحين، وماءُ البِطِّيخ، ونَحْوُ ذلك، فلا يُذْكَرُ اللفظُ إلا مُقَيّداً بإضافةٍ، أو معنى آخَر، وأما في هذا الماءِ فيُقْتصرُ على لفظِ مُفْرَدٍ مُطْلَقٍ غيرِ مُقَيَّد، وإنْ وقعَتْ الإضافةُ فيه كقولِنا: ماءُ البَحْرِ، وماءُ البِئر، ونحوُهما، فهي غيرُ مُحتاجٍ إليها بخلافِ ماءِ الوردِ ونحوِه، لا بُدَّ من ذلك القيدِ، وتلك الإضافةِ، فمِنْ هٰهُنا حصل الفرقُ من جهةِ التعيينِ واللزومِ وعَدَمِه، أَمَّا جوازُ الإطلاقِ من حيث الجملة، فمُشْتَرَكٌ فيه بين البابين، فهذا هو ضابطُ المُطْلَقَ.

وأما الماءُ المُسْتَعْملُ، فهو الذي أُدِّيَتْ به طهارةٌ، وانفصل من الأعضاءِ، لأنّ الماءَ ما دامَ في الأعضاء، فلا خلافَ أنه طَهورٌ مُطلقٌ ما

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

دام متردِّداً، فإذا انفصل عن العُضوِ اختلف فيه: هل هو صالحٌ للتطهيرِ أم لا؟ وهل هو نَجِسٌ أَمْ لا؟ وهل يُنَجِّسُ الثَّوْبَ إذ لاقاه أم لا؟ هذه أقوالٌ للحنفيةِ ولغيرِها[1].

واختلف القائلون بخُروجه عن صلاحِيَّتهِ للتطهير: هل ذلك مُعَلَّلٌ بإزالةِ المانع، أو بأنَّه أُدِّيَتْ به قُرْبةٌ؟ ويَتَخرَّجُ على القولَيْن مسائلُ:

فإن قُلْنا: إنَّ العِلَّةَ إزالةُ المانعِ، لم يندرِجْ في الماءِ المُستعملِ الغَسْلُ في المرةِ الثانيةِ والثالثةِ في الوضوءِ إذا نوى في الأُولى الوجوبَ، ولا الماءُ المُسْتعملُ في تجديدِ الوُضوء ونَحْوُ ذلك مما لا يزيلُ المانعَ، ويندرجُ فيه الماءُ المستعملُ في غُسْلِ الذمِّيَّةِ، لأنه أزال المانعَ من الوَطْءِ.

وإنْ قُلنا: إنّ سببَ ذلك كَوْنُه أُدِّيَتْ به قُرْبةٌ، اندرج فيه الماءُ المُسْتعملُ في المرَّةِ الثانيةِ والثالثة، وفي تجديدِ الوُضوء، ولا يندرجُ الماءُ المُسْتعملُ في غُسْلِ الذِّمِّيةِ لأنه لم تحصُل به قُرْبةٌ، عكس ما تقدَّم.

١٤٦/أ وللقائلين بالمنع وخُروجِه عن كونهِ صَالحاً للتطهير مداركُ أَحسنُها/ أنَّ قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان:٤٨] وقوله تعالى: ﴿لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾ [الأنفال:١١] مُطْلَقٌ في التطهير لا عامٌّ فيه، بل عامٌّ في المُكلَّفين فإذا قال السيدُ لعبيدِه: أخرَجْتُ هذا الثوبَ لأُغَطِّيكم به، لا يدلُّ ذلك على أنه يُغَطِّيهم به مراتٍ، ولا مرَّتَيْن، بل يدلُّ على أَصْلِ التغطية في جميعِهم، فإذا غطَّاهم به مرةً حصل مُوْجَبُ اللفظ، وكذلك هٰهُنا: إذا تطهَّرْنا بالماءِ مرَّةً حصل مُوْجَبُ اللفظِ، فبقيت المرةُ الثانيةُ فيه

(١) انظر «فتح باب العناية» ١/ ٨٨-٩٠ لمُلّا علي القاري حيث ذكر الخلافَ الواقع في المذهب الحنفي بشأن الماءِ المستعمل، وأنَّ المحققين من أئمة الفتوى ومشايخ ما وراء النهرِ على القول بأنه طاهرٌ غير طهورٍ، قال: وهو ظاهرُ الرواية، وعليها الفتوى.

غَيْرَ منطوقٍ بها، فتَبْقىٰ على الأصلِ غَيْرَ مُعْتبرةٍ، فإنَّ الأصلَ في الأشياءِ عَدَمُ الاعتبارِ في التطهيرِ وغيرِه، إلا ما وردَت الشريعةُ به، وهذا وَجْهٌ قويٌّ حَسَنٌ، ومُدْرَكٌ جميل.

واحتجُّوا مع هذا الوجهِ بقولهم: إنه ماءٌ أُدِّيَتْ به عبادةٌ، فلا تُؤدَّىٰ به عبادةٌ أُخرى كالرقَبَةِ في العِتْقِ، وبقولِهم: إنه ماءُ الذنوبِ، فيكونُ نَجِساً، وإنما قُلنا: إنَّه ماءُ الذنوبِ لِما ورد في الحديث عن رسولِ الله ﷺ أنه قال: «إذا توضأ المؤمن فغسل يديه خرجَت الخطايا من بين أنامِله، وإذا مسحَ برأسهِ خرجَت الخطايا من أطرافِ أُذُنَيْه»[1] الحديث، فدلَّ ذلك على أنَّ هذا الماءَ تخرُجُ معه الذنوب، وإنما قُلْنا: إنه إذا كان ماءَ الذنوبِ يكونُ نَجِساً، لأنَّ الذنوبَ ممنوعٌ من ملابستِها شَرْعاً، والنجاسةُ هي مَنْعٌ شَرْعيٌّ، فإذا حصل المَنْعُ حصلَت النجاسةُ.

والجوابُ عن الأَولِ: أنَّكم تُجَوِّزون عِتْقَ الرقبةِ الكافرةِ في الكَفَّاراتِ الواجبات، ولو أعتقَ عَبْداً كافِراً ذِمِّياً، ثم خرجَ إلى أهلِ الحربِ ناقضاً للعهدِ، ثم غَنِمْناه عاد رَقيقاً، وجاز عِتْقُه في الواجبِ مرَّة أُخرى عندكم، فما قِسْتُم عليه لا يتمُّ على أُصولِكم، سَلَّمْنا صِحَّةَ القياسِ، لكنَّه مُعارَضٌ بأنه عَيْنٌ أُدِّيَتْ به عبادةٌ، فيجوزُ أن تُؤدَّىٰ به عبادةٌ أُخرى كالثوبِ في سُتْرةِ الصلاة، واستقبالِ الكعبةِ، وكذلك المالُ في الزكاةِ لو اشتراه ممَّن انتقل إليه من الفقراءِ، جازَ أن يُخْرِجَه في الزكاةِ مرّةً أخرى، وكذلك السيفُ في الجهادِ يُجاهَدُ به مراراً، والفَرَسُ وغيرُه من آلاتِ الحربِ، وكم مِنْ شيءٍ

---

(١) أخرجه الإمام مالك ١/ ٦٦، ومن طريقه مسلم (٢٤٤) من حديث أبي هريرة، وصحَّحه ابن حبان (١٠٤٠) وفيه تمام تخريجه.

في الشريعة تُؤدَّىٰ به العباداتُ مِراراً كثيرةً، نُعارضكم به في هذا القياس![1]

وعن الثاني: أنَّ الذنوبَ ليست أَجراما توجب تنجيسَ الماءِ، والنجاسةُ في الشرعِ إنَّما تكونُ في الأَجرامِ عند اتصافِها بأعراضٍ أُخَرَ، وهذه ليست أَجراماً، فلا تكونُ توجِبُ/ التنجيس[2]. ١٤٦/ب

وأما قولُهم: إنَّ مُلابسةَ الذنوبِ حرامٌ، فليس من هذا القبيل، وإنَّما الذنوبُ التي تحرُمُ مُلابستُها في الشريعة هي أفعالٌ خاصَّةٌ للمُكلَّفِ اختياريةٌ مُكْتسبةٌ مُتعلِّقةٌ بأشياءَ مخصوصةٍ، وأمّا هذه الذنوبُ، فمعناها استحقاقُ المُؤاخذات، وذلك حُكْمٌ من الله تعالى لا فِعْلُ المُكلَّف، وممَّا يتعلَّقُ بالله تعالى ويختصُّ به، لا اختيارَ للمُكَلَّفِ فيه ولا كَسْبَ، وحينئذٍ لا يُوصَفُ بتحريمٍ ولا تحليلٍ، فظهرَ أنَّ هذا إيهامٌ لا حقيقةَ له.

واحتجُّوا[3] أيضاً بأنَّ السلفَ رضي الله عنهم كانوا يُباشرون الأَسفارَ

---

(١) للإمام ابن العربي طريقةٌ أخرى في الردِّ على مَنْزِع الحنفية في إبطال الطهارة بالماء المستعمل، قال في «أحكام القرآن» ٣/ ١٤١٨: وإنَّما تنبني مسألةُ الماءِ المستعملِ على أَصلٍ آخر، وهو أنَّ الآلةَ إذا أُدِّيَ بها فرضٌ، هل يؤدَّى بها فرضٌ آخَرُ أم لا؟ فمنع ذلك المخالفُ قياساً على الرقبة، أنَّه أُدِّيَ بها فرضُ عِتْقٍ لم يصلح أن يتكرَّرَ في أداءِ الفرضِ بعِتْقٍ آخر، وهٰذا باطل من القول؛ فإن العِتْقَ إذا أتى على الرقبة أتْلَفَه، فلا يبقى محلٌّ لأداءِ الفرض بعِتْقٍ آخر، ونظيرُه من الماءِ ما تلفَ على الأعضاء، فإنَّه لا يصحُّ أن يؤدّى به فرضٌ آخَرُ لتلَفِ عَيْنِه حسّاً، كما تلِفَ الرِّقُّ في الرقبةِ بالعِتْقِ الأوَّلِ حُكْماً.

(٢) وهو قولُ ابن عبد البرِّ في «الاستذكار» ٢/ ٩٧، والقاضي عياض في «إكمال المُعْلم» ٢/ ٤٢.

(٣) يعني الحنفية، فالخلافُ ما زال منصوباً معهم حول طهارةِ الماءِ المُسْتعمل، انظر «المبسوط» ١/ ٤٦ للسرخسي.

مع قلَّةِ الماءِ فيها، ولم يُنْقَلْ عن أحدٍ منهم أنه جمعَ ماءَ طهارتهِ ليستعملَه بعد ذلك، فكان ذلك إجماعاً على أنَّ الماءَ المُسْتَعمِلَ لا يُتَطَهَّرُ به.

والجوابُ عنه: أنَّ الغالبَ في ذلك الماءِ التغيُّرُ لا سيَّما في زمنِ الصيفِ، وشَعَثِ السَّفَر، فلا ينفصلُ إلا مُتَغيِّراً بالأَعراقِ وغيرِها، والمُتَغيِّرُ لا يصلُحُ للتطهيرِ، إنَّما النزاعُ في الماءِ المُستعملِ إذا لم يتغيَّر، أما هذا فمانعٌ آخَرُ غَيْرَ كَوْنهِ مُسْتعملاً، فظهر الفَرْقُ بين الماءِ المُسْتعملِ والماءِ المُطلق.

* * *

الفرقُ الرابعُ والثمانون

بين قاعدةِ النجاساتِ في الباطنِ من الحيوان

وبين قاعـدةِ النجاساتِ تَـرِدُ على باطـنِ الحيوان

اعلم أنَّ باطنَ الحَيَوانِ مُشْتَمِلٌ على رطوباتٍ كالدَّم، والمَذْيِ، والمَنيِّ، والبَوْلِ، وغيرِ ذلك من الرطوبات، وكذلك أَثفالُ[1] الغِذاءِ، والأخلاطُ الأربعةُ، وهي الدَّمُ، والصفراءُ، والسوداءُ، والبَلْغَم، وجميعُ ذلك في باطنِ الحَيَوانِ، كُلُّه لا يُقْضى عليه بنجاسةٍ، فمَنْ حَمَلَ حيواناً في صلاتهِ لا تبطُلُ صلاتُه، فإذا انفصلَتْ هذه الرطوباتُ والأَثْفالُ من باطنِ الحيوان، فحينئذٍ تَقْبَلُ أن يُقْضىٰ عليها بالنجاسة، فالدَّمُ لم أرَ أحداً قضىٰ عليه بالطهارة.

وأما البولُ والعَذِرَةُ فهما نَجِسان من بني آدَمَ ومن كُلِّ حَيَوانٍ يحرُمُ أَكْلُه، وأما ما يُؤْكَلُ لحمُه فهما منه عند مالكٍ طاهران، وعند الشافعيِّ نَجِسان[2]، ومن الحَيوانِ المكروهِ الأَكْلِ قيل: مكروهان كاللحمِ، وقيل نَجِسان تغليباً للاستقذارِ.

وأما الدمُ والسوداءُ فهما عند المالكية وغيرِهم نَجِسان، والبَلْغَمُ والصفراءُ عند المالكية طاهِران من الآدميِّ وغيرِه.

---

(١) مفردُه ثُفْلٌ على مِثالِ قُفْل، وهو حُثالةُ الشيء.

(٢) قال الإمام البغوي في «التهذيب» ١/١٨٢: بَوْلُ جميعِ الحيوانات ودَمُها، ورَوْثُها، وقَيْؤهَا نَجِسٌ، وكذلك ذَرْقُ الطيورِ كلِّها، سواءٌ كان مأكولَ اللحم، أو غيرَ مأكولِ اللحم.

١٤٧/أ وأما المَنِيُّ فنَجسٌ عند مالكٍ، وطاهرٌ عند الشافعيِّ،/ والمَذْيُ نَجِسٌ عندهما، وكذلك الوَدْيُ.

والمعدةُ طاهِرةٌ عند مالكٍ، نَجِسَةٌ عند الشافعي. هذا حُكْمُ الحَيَوانِ، وما في باطنه قَبْلَ انفصاله[١].

وأما ما حصلَ في باطنهِ من خارجٍ من النجاساتِ بعد أن قُضِيَ عليه بالتنجيس، فهو نَجِسٌ، ويَنْجسُ ما وردَ عليه من المَعِدة وغيرِها؛ فمَنْ شَرِبَ خَمراً، أو أكل مَيْتةً، أو شرِبَ بَوْلًا، أو غيرَه من الأعيانِ النجسةِ، بطلَتْ صلاتُه، لأنه مُلابسٌ في صلاته ما قضى الله عليه بالنجاسة، وقولُنا: ما في باطنِ الحيوان لا يُقْضى عليه بشيء؛ إنّما يريدُ العلماءُ بذلك لم يُقْضَ عليه قبل ذلك بالتنجيسِ، أما ما قُضِيَ عليه بالتنجيسِ قبل ذلك، فلا فَرْقَ بينه في ظاهرِ الجسدِ، وفي باطنهِ تبطل به صلاته[٢]، فإنْ حَدَثَ عنه عَرَقٌ يُخْتَلَفُ في نجاسةِ ذلك العَرَقِ بناءً على الخلافِ في رمادِ المَيْتةِ ونحوِه من النجاسات التي طرأتْ عليها التغيُّراتُ والاستحالات، فإذا صار غذاءً وأجزاءً من الأعضاءِ، لحماً وعظماً وغيرَهما من الأعضاء، فقد صار طاهراً بعد الاستحالة، فكذلك نقولُ في البقرةِ الجَلَّالة وولدِ الشاةِ تشربُ لبنَ خِنزيرٍ ونَحْوِ ذلك إذا بَعُدَت الاستحالةُ طَهُرَ، كما أنَّ الدمَ إذا صار مَنِيّاً ثم آدمِيّاً قُضِيَ بطهارته لبُعْدِ[٣] الاستحالة.

وما طُرِحَ من الأغذيةِ الطاهرةِ في مَعِدةِ الحَيَوانِ كان طاهراً عند مالك حتى يتغيَّر إلى صِفةِ العَذِرَةِ، أو يختلطَ بنجاسةٍ من عرق ينشرُ في باطنِ

---

(١) صحَّح ابنُ الشاط كلام القرافيِّ من بداية الفرق إلى قوله: قَبْل انفصاله.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لم أَقِفْ لأحدٍ غيرِه على ما قاله هنا مِن بُطلانِ صلاةِ مَنْ في جوفه نجاسةٌ وردَتْ عليه، ولا أُراه صحيحاً.

(٣) كذا في الأصل، وفي المطبوع: بَعْدَ، وهو صحيح أيضاً.

الجسدِ ونحوه، وعند الشافعيِّ رضي الله عنه: كلُّ ما يصلُ إلى المعدةِ يتنجَّس بها، لأنها عِندَه نَجِسة[1].

وعرضَ هٰهنا فَرْعٌ: وهو جُبنُ الرومِ فإنهم يعملونه بالإنْفَحَةِ[2]، وهم لا يُذَكُّون، بل الإنْفَحَةُ مَيتةٌ، قال المالكيةُ المُحَقِّقون: هو نجسٌ لذلك[3]، وقال بعضُ الفقهاء: هو طاهرٌ، لأنَّ المَعِدَةَ طاهرةٌ، واللبنُ الذي يشربُه فيها طاهر، فيكونُ الجبنُ طاهراً[4]، وهذا ليس بجَيّدٍ، لأنّ بالمَوْتِ صار جِرْمُ المَعِدَةِ نَجِساً، فينجُس اللبنُ الكائنُ فيه فيصيرُ الجُبنُ

(١) قوله: «فإنْ حَدَثَ عنه عَرَقٌ... إلى قوله: لأنَّها عنده نجسة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا وحكاه صحيح.

(٢) الإنْفَحةُ بكسر الهمزة وفتح الفاء وقد تُكْسر وتخفيف الحاء وقد تُشَدَّد: مادة خاصة تستخرج من الجزء الباطني من معدة الرضيع من العجول أو الجداء أو نحوهما بها خميرة تجُبِّن اللبن. «المعجم الوسيط» ٢/ ٩٣٨.

(٣) وهو الذي نصره الموفّق في «المغني» ١/ ١٠٠ وقال: إنه ظاهرُ المذهب، وهو قولُ مالكٍ والشافعيِّ.

(٤) وهو قولُ أبي حنيفة وداود كما نقله الموفق في «المغني» ١/ ١٠٠ وهو إحدى الروايتين عن أحمد كما نصَّ عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في «الفتاوى الكبرى» ١/ ٤٩ حيث نصر مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة وخلصَ إلى طهارةِ لبن الميتة وإنْفَحتِها، واحتجَّ له بأن الصحابة فتحوا بلاد المجوس وأكلوا مِن جُبْنِهم، مع عِلْمِهم بنجاسة ذبائحهم، لأن الجُبْنَ إنَّما يُصْنَعُ بها، قال ابن مفلح في «المبدع» ١/ ٧٥: والأولُ أولى، لأنَّ في صحَّةِ ما نُقِل عن الصحابة نظراً، ولو سُلِّمَ صحَّتُه، فكان بينهم يهود ونصارى يذبحون لهم، فلا يتحقق القولُ بالنجاسة، وقد روى سعيد بن منصور بإسناده: أنَّ ابنَ عباس سُئِل عن الجُبن يُصْنَعُ فيه أنافِحُ الميتة؟ فقال: لا تأكلوه. انتهى.
وللإمام الطرطوشي رسالةٌ في تحريم الجُبن الروميِّ، نشرها عبد المجيد تركي، ولم يتيسَّر لي الاطلاع عليها، ولكن قد نقل عنها محقّقا طبعة دار السلام، فلزمت الإشارةُ إليها.

نَجِساً. والذي رأيتُ عليه فتاوىٰ العلماءِ في العصرِ تحريمُه وتنجيسُه بناء على هذا[١].

إذا تقرَّرَتْ هذه المباحثُ، فيكونُ سرُّ الفرقِ بين ما ينشأُ في باطنِ الحَيَوانِ من النجاسات، وبين ما وردَ عليه من النجاسات، أنَّ الذي نشأَ فيه أصلُهُ الطهارة، فاستُصْحِبَتْ، والواردُ قد قُضِيَ عليه بالنجاسةِ قبل أنْ يَرِدَ، فكان الأَصلُ فيه النجاسةَ، فاستُصْحِبتْ، فاستصحابُ الحالِ فيهما أوجبَ الحُكْمَيْنِ المُخْتلفَيْنِ[٢].

---

(١) قوله: «وعرض هٰهنا فرعٌ. . . إلى قوله بناءً على هذا» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ الرومَ لا يُذَكُّون، قد حكى بعضُ الناس أنَّ منهم مَنْ يُذَكِّي، وعلى تقديرِ أنَّهم لا يُذكُّون ليست الإنْفَحَةُ مُتعينةً لعَقْدِ الجُبنِ، فإنه قد يُعْقَدُ بغيرِها مما هو طاهرٌ كبعضِ الأعشاب، فإذا ثبتَ أنَّ الرومَ لا يُذكُّون، وأنَّ الطائفةَ الذين يكونُ الجبنُ المعيَّنُ جبنَهم لا يُذكُّون، وأنهم لا يعقدون بغيرِ الإنفَحَةِ، فلا شكَّ أنّ القولَ ما ارتضاه وحكاه، وإذا لم يثبُتْ شيءٌ من ذلك ووقع الاحتمالُ، فهو موضعُ خلافِ العلماء، والأقوى نَقْلاً ونَظَراً الجوازُ وعدمُ التنجيسِ والله أعلم.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا شكَّ أنَّ عَيْنَ ما في الباطن هو عَيْنُ ما في الخارج من العَذِرَةِ والبولِ وغيرِهما، فإذا حُكِمَ لما في الباطنِ من ذلك بالطهارةِ، فيلزَمُ أنْ يُحْكَمَ لما في الخارجِ بالطهارة، لأنه عَيْنُ ما كان في الباطن، ولمَّا لم يُحْكَمْ لما في الخارجِ بالطهارة إجماعاً، دلَّ ذلك على أنه لم يُحكَمْ لما في الباطن بالطهارة، لأنّ أصلَه الطهارةُ، بل لأمرٍ آخرَ، هذا إن سُلِّمَ أنّ حُكْمَ ما في الباطنِ الطهارة، لكنّه لقائلٍ أنْ يقول: ليسَ ما في الباطنِ من ذلك بطاهرٍ، بل هو نجسٌ، لكنّه عُفِيَ عنه لتعذُّرِ الوصولِ إلى إزالته، وإذا كان ما على المَخْرَجِ مَعفوّاً عنه مع إمكانِ الإزالةِ دَفْعاً لمشقةِ الإزالةِ مع إمكانِها، فأَحرى أن يُعْفى عمّا تعذَّرَتْ فيه الإزالة، والداعي إلى هذا الكلامِ واختيارِه دونَ ما اختاره: أنَّ عَيْنَ ما في الخارج هو عَيْنُ ما في الباطن، مع أنه يُحتملُ أن يقال بطهارتهِ في الباطنِ دون الظاهر، وبالجملةِ فكلامُه ليس بالقويِّ ولا الظاهرِ، والله أعلم.

/ الفرقُ الخامسُ والثمانون ١٤٧/ب

بين قاعدةِ المندوبِ الذي لا يُقدَّمُ على الواجب وقاعدةِ المندوبِ الذي يُقدَّمُ على الواجب(١)

اعلم أنّ القاعدةَ والغالبَ: أنّ الواجبَ يكونُ أفضلَ من المندوب، وإليه الإشارةُ بقوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى: «ما تقرَّب إليَّ عبدي بمِثْلِ أداءِ ما افترضْتُ عليه، ولا يزالُ العبدُ يتقرَّبُ إليَّ بالنوافلِ حتى أُحِبَّه، فإذا أحبَبْتُه كنتُ سَمْعَه الذي يسمَعُ به، وبصرَه الذي يُبْصِرُ به، ويَدَه التي يبطِشُ بها» الحديث في «مسلم»(٢) وغيرِه، فصَرَّحَ الحديثُ بأنَّ الواجبَ أفضَلُ من غيرِه، ومتى تعارضَ الواجبُ والمندوبُ قُدِّمَ الواجبُ على المندوب، وباعتبارِ هذه القاعدةِ وَرَدَ سؤالٌ مُشْكِلٌ، وهو أنَّ السُّنَّةَ وردَتْ بالجمعِ بين الصلاتين للظلام، والمطرِ، والطينِ، وهذا الجَمْعُ يلزَمُ منه تقديمُ المندوبِ على الواجب؛ وذلك أنّ الجماعةَ

---

(١) تجدُ الكثير الطيِّب من دقائق هذا الفصل في «القواعد الكبرى» ١/ ٤٢ فما بعدها لابن عبد السلام.

وقد نبه الإمام الشاطبي في «الموافقات» ٣/ ٢٣٩ على دقائقِ الفروقِ بين الواجبِ والمندوبِ، وأنَّ المندوب من حقيقةِ استقرارهِ مندوباً لا يُسوَّى بينه وبين الواجبِ، لا في القولِ، ولا في الفعل، كما لا يُسوَّى بينهما في الاعتقاد، فإن سُوِّي بينهما في القولِ أو الفعل فعلى وجهٍ لا يُخِلُّ بالاعتقاد... ثم بيَّن ذلك بأُمورٍ كثيرة رحمه الله.

(٢) ليس كما قال، بل الحديث من أفراد البخاري، أخرجه في «الرقاق» (٦٥٠٢) وهو في «السنن الكبرى» ٣/ ٣٤٦ للبيهقي، وانظر «الجمع بين الصحيحين» ٣/ ٢٤٠ للحُمَيْدي، و«جامع العلوم والحكم» ٢/ ٣٣٠ للحافظ ابن رجب الحنبلي.

يلحقُهم ضَرَرٌ بخروجِهم من المسجد إلى بيوتهم، وعَوْدِهم لصلاةِ العشاء، وكذلك إذا قيل لهم: أَقيموا في المسجدِ حتى يدخُلَ وقتُ العِشاءِ حتى تُصلُّوها، وهذا الضَّرَرُ يندفعُ بأحدِ أَمرَيْن: إما بتفويتِ فضيلةِ الجماعةِ بأنْ يخرجوا الآن، ويُصلُّوا في بيوتِهم أفذاذاً، وإما بأنْ يُصَلُّوا الآنَ الصلاتَيْن على سبيلِ الجَمْع، فتفوتُ مصلحةُ الوقت[1]، وتأخيرُ الصلاةِ إلى وقتِها واجبٌ، فضاع الواجبُ بالجَمْع، ولو حُفِظ هذا الواجبُ ضاعَ المندوبُ الذي هو فضيلةُ الجماعة، فقد تعارض واجبٌ ومندوبٌ في دَفْعِ هذه الضرورةِ عن المكلَّف، فقُدِّمَ المندوبُ على الواجبِ فحَصَل، وتُرِكَ الواجبُ فذَهَب، وهو خلافُ القاعدة[2]، والمعهودُ في الشريعة دَفْعُ الضَّرَرِ بتَرْكِ الواجب إذا تعيَّنَ طريقاً لدَفْعِ الضرر، كالفطْرِ في رمضان، وتَرْكِ ركعتين من الصلاةِ لدَفْعِ ضرورةِ السفر[3]، وكذلك

---

(١) علقَّ ابن الشاط على كلام القرافي من بداية الفرق إلى قوله: «فتفوتُ مصلحةُ الوقت» بقوله: ما ذكره وقَرَّره هنا صحيحٌ كما قَرَّر.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قالـه هنا ليس بصحيح، فإنَّ تأخيرَ الصلاةِ إلى وقتِها في الحالِ التي شُرِعَ فيها الجَمْعُ، وتقديمَ الصلاةِ الثانيةِ إلى وقتِ الأُولى ليس بواجبٍ أصلاً، بل هو جائزٌ، والتقديمُ أَوْلى لتحصيلِ فَضْلِ الجماعة، فلم يَضِعْ واجبٌ بالجَمْعِ ولا تعـارض واجبٌ ومندوبٌ، ولا قُدِّم مندوبٌ علـى واجب، ولا خُولفَتْ فـي ذلك القاعدة، وإنَّما حملَـه على ما قالـه ذهابُ وَهمِه إلى أنَّ تأخيرَ الصلاةِ إلى وقتِها واجبٌ على الإطلاق، وليس الأَمرُ كذلك، بل تأخيرُ الصلاةِ إلـى وقتها ليس واجباً علـى الإطلاق، بل هـو واجبٌ فيما عدا الحال التي شُرِعَ فيها الجمعُ، فإنه ليس تأخيرُها إلى وقتِها من الواجب، بل هو جائز.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ومتى كان تَرْكُ الصومِ في السفرِ طريقاً مُتعيِّناً لدَفْعِ ضَرَرِ السفرِ في مذهبنا، والمختارُ عند إمامِنا الصومُ، والفِطْرُ جائزٌ؟ ومتى كان تَرْكَ=

يُستعملُ المُحرَّمُ لدَفْعِ الضَّررِ كأكْلِ المَيْتةِ لدَفْعِ ضَرَرِ التَّلَف، وتُساغُ الغَصَّةُ بشُرْبِ الخَمْرِ كذلك، وذلك كُلُّه لتعيُّنِ الواجب، أو المُحرَّمِ طريقاً لدَفْعِ الضرر[١].

أمَّا إذا أمكَنَ تحصيلُ الواجبِ، أو تَرْكُ المُحرَّمِ مع دَفْعِ الضَّرَرِ بطريقٍ آخَرَ من المندوبات، أو المكروهات، لا يتعيَّنُ تَرْكُ الواجبِ، ولا فِعْلُ المُحرَّم[٢]، ولذلك لا يُتْرَكُ الغَسْلُ بالماء، ولا القيامُ في الصلاة، ولا السجودُ لدفع الضَّرر والألم والمرض/ ، إلا لتعيُّنه طريقاً لدَفْعِ ذلك ١٤٨/أ
الضَّرر، وهذا كُلُّه قياسٌ مُطَّرِد[٣]، وقد خُولفَ هذا القياسُ بالجَمْعِ

= الركعتين أيضاً طريقاً متعيِّناً، والإتمامُ سائغ؟ بل ضَرَرُ السفرِ جائزُ الدفعِ بذلك، وإذا كان الدَّفْعُ بذلك جائزاً، فالمُكلَّفُ مُخيَّرٌ في إيقاعِ الصومِ في حالِ السفر وتأخيرِه إلى وقتٍ آخَرَ مع اختيارِ الصوم، وكذلك هو مُخيَّرٌ في القَصْرِ والإتمام مع اختيار القَصْرِ، فإذا أفطر لم يتركْ واجباً، وإذا قَصَرَ كذلك، ومَنْ زعمَ أنَّ المسافرَ إذا أفطر ترك واجباً لزِمَه إنكارُ الواجبِ الموسَّعِ، ومَنْ زعمَ أنَّ المسافرَ إذا قَصَرَ ترك واجباً لزِمَه إنكارُ الواجبِ المُخيَّر.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا أكل المُضطرُ الميتةَ، أو شرِبَ الغاصُّ الخمْرَ، فلم يفعَلْ واحدٌ منهما مُحرَّماً، بل فعل واجباً. وما هذا الكلامُ كلُّه إلّا كلامُ مَنْ ذهبَ وَهمُه إلى أنّ الحُكْمَ الشرعيَّ وصفٌ حقيقيٌّ، فالتحريمُ لا يفارقُ الميتةَ والخمرَ بحال، وذلك وَهمٌ باطلٌ، وغَلَطٌ واضحٌ لا شكَّ فيه.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا يتعيَّنُ تَرْكُ واجبٍ ولا فِعْلُ مُحرَّمٍ إلا بمعنى ما كان واجباً في غيرِ هذه الحال، ومحرَّماً كذلك.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا تعيَّن تَرْكُ ما ذكره طريقاً لدَفْعِ الضررِ، صارت تلك الواجباتُ غيرَ واجبةٍ، وهذا كلُّه قياسٌ مُطّرد.

المُتقدِّمِ ذِكْرُه، وتَرْكِ الواجبِ، وفِعْلِ المندوبِ في دَفْعِ الضرر[1]، وكذلك الجَمْعُ بعرفةَ تُرِكَ فيه واجبان:

أحدُهما: تأخيرُ الصلاةِ لوقتِها وهي العصر، فتُقدَّمُ وتُصَلَّى مع الظهر مع إمكانِ الجَمْعِ في تحصيلِ مصلحةِ الوقت، ودَفْعِ الضَّرَر.

وثانيها: تَرْكُ الجُمُعةِ إذا جاءت يومَ عَرَفَةَ، وتُصَلَّى الظُّهْرُ أربعاً، فتُرِكَ الواجبُ أيضاً لا لدَفْعِ الضَّرَرِ، لأنه يندفعُ بالجَمْعِ بين العَصْرِ والجُمُعةِ كما يندفعُ بالجَمْعِ بين الظُّهْرِ والعصر، ولذلك لما حجَّ هارون

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد تَرْكَ الواجبِ في غيرِ هذه الحالِ فذلك صحيحٌ، ولا يُفيدُه ذلك مقصودَه، وإنْ أراد تَرْكَ الواجبِ في حالِ شرعيةِ الجَمْعِ، فليس تأخيرُ الصلاةِ إلى وَقْتِها بواجبٍ، فلم يَتْرُكْ واجباً، بل صارت الأخيرةُ في هذه الحال من الواجبِ الموسَّعِ بالنسبة إلى وقتِها ووقتِ الأولى، ومَنْ فَعلَ الواجبَ الموسَّعَ في أَولِ أجزاءِ وقتهِ الموسَّعِ، لم يتركْ واجباً أصلاً، وإنما السببُ فيما ارتكَبه ذهابُ الوهمِ إلى أنّ تأخيرَ الصلاةِ إلى وقتِها واجبٌ على الإطلاق، وأنّ تأخيرَ الصلاةِ هو بعينهِ الواجبُ، وليس تأخيرُ الصلاةِ إلى وقتها واجباً على الإطلاق، ولا هو بعَيْنه الواجبَ. أما كونه ليس واجباً على الإطلاق فلما قد سبق بيانُه، وأما كونُه ليس هو بعينه الواجبَ، فلأنّ الواجبَ إنما هو الصلاةُ، والتأخيرُ والتقديمُ أمران إضافيان، فمتى نُسِبَ الوجوبُ إلى التأخيرِ، أو إلى التقديمِ فليس على ظاهره، بل المقصودُ بوجوبِ التأخيرِ وجوبُ فِعْلِ الصلاةِ مؤخَّرةً، وبوجوبِ التقديمِ وجوبُ فِعْلِها مُقدَّمةً، وإذا كان الأمر كذلك، فلا يخفىٰ على من فَهِمَ شيئاً من مقاصدِ الشرعِ أنَّ المُكلَّفَ في حال المطرِ مُخيَّرٌ بين إيقاعِ صلاةِ العشاءِ مُقدَّمةً قبل وقتِها المحدودِ لها في غير هذه الحال إيثاراً لإحرازِ فضيلةِ الجماعة، وبين إيقاعِها فَذّاً في وقتِها المذكور، ولا غَرْو في التخييرِ بين أمرٍ راجحٍ ومرجوحٍ، وفاضلٍ ومفضولٍ كما في خصالِ الكفَّارة، فإنَّ العِتْقَ أرْجَحُها لرُجحانِ قيمةِ الرقبةِ على قيمة الكِسْوةِ والإطعامِ في غالب العادةِ، بل كما في رقبةٍ قيمتُها ألفٌ، ورقبةٍ قيمتُها مئة، وكما في التخييرِ بين إطالةِ سجودِ الصلاة وتقصيرِه، وذلك لا يُحصىٰ كثرةً في الشريعة.

الرشيد، ومعه أبو يوسف، واجتمعا بمالكٍ في المدينةِ على ساكنِها أفضلُ الصلاة والسلامِ، وقع البحثُ في ذلك، فقال أبو يوسف: إذا اجتمع الجُمعةُ والظُّهرُ يَوْمَ عَرَفةَ قُدِّمَتِ الجُمعةُ، لأنَّها أَفْضَلُ وواجبةٌ قبل الظُّهْرِ مع الإمكان.

قال له مالك: إنّ ذٰلك خِلافُ السُّنَّةِ.

فقال له أبو يوسف: من أين لك ذلك، وأنَّه خِلافُ السنة، فإنّ رسولَ الله ﷺ صلَّى بالناسِ ركعتَيْن قبلهما خُطبةٌ، وهذه هي صلاةُ الجمعة؟

فقال له مالك: جَهَرَ فيهما، أَوْ أَسَرَّ؟ فسكت أبو يوسفَ[1]، فظهَرتِ الحُجَّةُ لمالكٍ رضي الله عنهم أجمعين بسببِ الإسرارِ، لأنَّ الجُمُعةَ جَهْرِيَّةٌ، فلما صلَّى عليه السلام ركعتين سِرّاً، دلَّ ذلك على أنه صلَّى الظُّهْرَ سَفَرياً، وترك الجُمعةَ، والخُطبةُ ليوم عرفةَ لا ليومِ الجُمُعةِ، لأنَّ عرفةَ إنَّما خُطبتُه لتعليمِ الناسِ مناسكَ الحجِّ كانت في يومِ الجُمعةِ أَمْ لا.

والجوابُ عن الجَمْعِ وتَرْكِ الجُمُعةِ بعرفةَ أَيْسَرُ من الجواب عن الجَمْعِ ليلةَ المطر.

أما الجوابُ عن عَرَفةَ وتَرْكِ الجُمُعةِ، فلأنّ الغالب على الحجيجِ السفرُ، وفَرْضُ المسافرِ الظُّهْرُ دونُ الجُمعةِ، فجُعِلَ النادرُ تَبَعاً للغالب، مِمَّنْ هو مقيمٌ بعرَفةَ، أو منزلهُ قريبٌ من عرفةَ فتَرْكُ الجمعةِ على هذا التقديرِ ليس تَرْكاً لواجب.

---

(١) قد ذكر القاضي عياض هذه القصة في «ترتيب المدارك» ٢/١٢١ وفي سياقها اختلافٌ عن سياقةِ القرافيِّ لها.

وأما تَرْكُ تأخيرِ الصلاةِ إلى وَقْتِها، وهي العَصرُ، فلضرورةِ الحُجَّاجِ في ذلك اليوم للإقبالِ على الدعاء والابتهال، والتقرُّبِ اللائقِ بعرفة، وهو يومٌ لا يكادُ يحصُلُ في العُمُرِ إلا مرَّةً، بعد ضَنْكِ الأسفار، وقَطْعِ البَراري والقِفار، وإنفاقِ الأموالِ من الأقطارِ البعيدة، والأوطانِ النائية، فناسبَ أنْ يُقَدَّمَ هذا على مصلحةِ وقتِ العصر، ويكونَ هذا ضَرَراً يوجبُ التقديمَ كما يوجبُ فواتُ/ الرِّفاق[1] التقديمَ في حقِّ المسافر يجمعُ بين ١٤٨/ب
الصلاتين، بل هذا أعظمُ من فواتِ الرِّفاق، لأنّ الإنسانَ يُمْكِنُه أنْ لا يسافرَ، أو يسافرَ معه رُفْقَةٌ موافقين على النزولِ في أوقات الصلوات، فهو ضَرَرٌ يُمْكِنُ التحرُّزُ عنه من حيثُ الجُملة، أمَّا مصالحُ الحجِّ، فأَمرٌ لازمٌ للعبد، ولا خُروجَ له عنها، ولا يُمكنُ العدولُ عنها إلى غيرِها، فهذا جوابٌ يُمكنُ أنْ يقالَ في جَمْعِ عَرَفةَ دون جَمْعِ ليلةِ المطر.

وأمّا جَمْعُ المسافرِ والمريضِ إذا خاف الغَلَبَةَ على عقلهِ آخِرَ الوقتِ، فهو مُتعيِّنٌ لدَفْعِ الضَّرَرِ بخلافِ جَمْعِ المطرِ لم يتعيَّنْ تَرْكُ الواجبِ لدَفْعِ الضَّرر، ولو لم يجمَعِ المسافرُ والمريضُ ضاعَ الواجبُ آخرَ الوقت، وهو الصلاةُ الأخيرةُ بِغَيْبَةِ العقلِ، وضرورةِ المرض، أو دَخَلَ الضررُ بفواتِ الرِّفاق، والجَمْعُ ليلةَ المطرِ لو تُرِكَ إنَّما يفوتُ المندوبُ الذي هو الجماعة، وأمَّا الصلواتُ، فتُصَلَّى على أفضلِ الأحوال في البيوتِ عند دخولِ الأوقات، فهذا جَمْعٌ يختَصُّ بهذا السؤالِ القويِّ، والجوابُ عنه إذا حصل يَقْوىٰ الجوابُ يَوْمَ عرفة، فنشرعُ في الجوابِ عنه، فإنّه من الأسئلةِ المُشْكِلة[2]، فنقول:

---

(١) في المطبوع: الزمان، وهو تصحيف، وصوابُه ما في الأصل.

(٢) قولهُ: «وكذلك الجمعُ بعرفةَ... إلى قوله: الأسئلة المُشْكلة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ لا بأسَ به.

إنَّ المندوباتِ قسمان:

قِسْمٌ تقصُرُ مصلحتُه عن مصلحةِ الواجب، وهذا هو الغالبُ، فإنَّ أوامرَ الشرعِ تتبعُ المصالحَ الخالصةَ، أو الراجحةَ، ونواهيه تتبعُ المفاسدَ الخالصةَ، أو الراجحةَ حتى يكونَ أدنى المصالحِ يترتَّبُ عليه الثواب، ثم تترقَّى المصلحةُ والنَّدْبُ، وتعظُمُ رُتْبَتُه حتى يكونَ أعلى رُتَبِ المندوبات، تليه أدنى رُتَبِ الواجبات، وأدنى رُتَبِ المفاسدِ يترتَّبُ عليها أدنى رُتَبِ المكروهات، ثم تترقَّىٰ المفاسدُ والكراهةُ في العِظَمِ حتى يكونَ أعلى رُتَبِ المكروهات يليه أدنى رُتَبِ المحرَّمات هذا هو القاعدةُ العامة[1].

---

(١) قوله: «فنقول إنّ المندوبات قِسمان... إلى قوله: فهذا هو القاعدة العامة» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله صحيحٌ على تسليمِ أنَّ الأوامرَ تتبعُ المصالحَ، والنواهيَ تتبعُ المفاسد، ولقائلٍ أنْ يقول: إنَّ الأمرَ بالعكسِ، وهو أنَّ المصالحَ تتبعُ الأوامرَ، والمفاسدَ تتبعُ النواهيَ، أما في المصالحِ والمفاسدِ الأُخْروية، فلا خفاءَ به، فإنّ المصالحَ هي المنافع، ولا منفعةَ أعظمُ من النعيمِ المقيم، والمفاسدَ هي المضارُ، ولا ضَرَرَ أعظمُ من العذابِ المقيم. وأما في المصالحِ والمفاسدِ الدنيويةِ، فعلى ذلك دلائلُ من الظواهرِ الشرعيةِ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥] وكقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وكقوله ﷺ: «مَنْ أخلصَ لله أربعين صَباحاً ظهرَتْ ينابيعُ الحكمةِ مِنْ قلبهِ على لسانه»، إلى أمثالِ ذلك ممَّا لا يكادُ ينحصرُ. وبالجملةِ فهذا الموضعُ محلُّ نظرٍ، هذا إنْ كان يريدُ بالتبعيةِ حصولَ هذه بعد حصولِ هذه، وإنْ أراد بذلك أنَّ الأوامرَ وردَتْ لتحصُلَ عند امتثالِها المصالحُ، وأنّ النواهيَ وردَتْ لترتفعَ عند امتثالِها المفاسدُ، فذلك صحيح. انتهى كلام ابن الشاط.

قلتُ: الحديث الذي ذكره ابن الشاط مرفوعاً «مَنْ أخلص لله أربعين صباحاً... الحديث» ليس بثابت، فقد أخرجه القضاعي في «مسند الشهاب» (٤٦٦) وفيه =

ثم أنه قد وُجِدَ في الشريعةِ مندوباتٌ أَفْضَلُ من الواجبات، وثوابُها أعظَمُ من ثوابِ الواجبات، وذلك يدلُّ على أنَّ مصالحَها أعظمُ من مصالح الواجبات[1]، لأنَّ الأصلَ في كَثْرةِ الثوابِ وقِلَّتِه كَثْرَةُ المصالح وقِلَّتُها؛ ألا ترى أنَّ ثوابَ التصدُّقِ بدينارٍ أعظَمُ من ثوابِ التصدُّق بدرهمٍ لأنَّه أعظَمُ مصلحةً، وسَدَّ خَلَّةِ الوليِّ الصالحِ أعظَمُ من سَدِّ خَلَّةِ الفاسقِ الطالح، لأنّ مصلحةَ بقاءِ الوليِّ والعالِمِ في الوجودِ لنفسه وللخَلْقِ أعظَمُ/ ١٤٩/أ من مصلحةِ الفاسق، وعلى هذا القانونُ. هذه هي القاعدةُ العامةُ في غالب مواردِ الشريعة[2]، مع أنه قد وقع في الشريعةِ مواضعُ مستويةٌ في المصلحة، وأحَدُها أكثَرُ ثواباً، كقراءةِ الفاتحةِ داخلَ الصلاة أكثَرُ ثواباً من قراءتِها خارجَ الصلاة لوجوبِها داخلَ الصلاة، وشاةُ الزكاةِ الواجبةِ أعظمُ ثواباً من شاةِ صدَقةِ التطوُّع مع مساواتِها لنفسها، وديناُر الزكاةِ أكثرُ ثواباً من دينارِ صَدَقةِ التطوُّع، وهو في الشريعةِ قليل، ولله تعالى أنْ يُفَضِّلَ

= سَوَّار بن مصعب متروك الحديث، ومن طريقه أخرجه ابن الجوزي في «الموضوعات» ٣/ ١٤٤.

وأخرجه أبو نعيم في «حلية الأولياء» ٥/ ١٨٩ بإسنادٍ ضعيف، وهو في «المقاصد الحسنة» (١٠٥٤) للسخّاوي وضعَّف إسناده، وقال الغُماري في «فتح الوهاب» ١/ ٣٨٢: وطرقُه كلُّها ضعيفة، وهو قولُ الألباني في «ضعيف الجامع الصغير» (٥٣٦٩).

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك ليس بمُسَلَّمٍ ولا صحيح.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما ذكَره مِنْ أنَّ ثوابَ التصدُّقِ بدينارٍ أكثَرُ ثواباً من التصدُّقِ بدرهمٍ، مُسَلَّمٌ صحيحٌ لكن على شرطِ الاستواء في حال المتصدِّق، والمُتَصدَّقِ عليه من كُلِّ وَجْه، أما عند تفاوُتِ حالِ المتصدِّقِ والمُتصدَّقِ عليه فلا، لما في قوله ﷺ: «سبق درهمٌ مِئَةُ ألفٍ» وقد تقدَّم الكلام فيه.

قلتُ: الحديث الذي ذكره ابن الشاط، أخرجه النسائي ٥/ ٥٩، وصحَّحه ابن خزيمة (٢٤٤٣) وابن حبان (٣٣٤٧) وفيه تمامُ تخريجه.

أحدَ المتساويَيْن على الآخَرِ بإرادتهِ، مع أنه يجوزُ أنْ يكونَ في أحدِ هٰذَيْن المتساويَيْن مصلحةٌ لم يَطَّلعْ عليها أحدٌ بسببِ قَصْدِ الوجوب فيه، أو وقوعهِ في حَيِّز الواجب.

إذا ظهرَ أنَّ كثرةَ الثوابِ تدلُّ على كَثْرةِ المصلحةِ غالباً، أو مُطلقاً، فأَذْكُرُ من المندوباتِ التي فَضَّلها الشرعُ على الواجباتِ سَبْعَ صُوَرٍ[1]:

الصورةُ الأُولى: إنظارُ المُعْسِر بالدَّيْنِ واجبٌ، وإبراؤه منه مندوبٌ إليه، وهو أعظمُ أجْراً من الإنظارِ لقوله تعالى: ﴿وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٠] فجعله أفضَلَ من الإنظار، وسببُ ذلك أنَّ مصلحتَه أعظَمُ، لاشتمالهِ على الواجبِ الذي هو الإنظارُ، فمن أُبْرِىءَ ممَّا عليه فقد حَصَل له الإنظارُ، وهو عَدَمُ المطالبةِ في الحال[2].

---

(١) قولهُ: «مع أنه قد وقع... إلى قوله: سبع صُوَر» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله من استواءِ مصلحةِ فاتحةِ الكتابِ داخلَ الصلاة وخارجَها غَيْرُ مسلم، ولم يأت على ذلك بحُجَّة، وما قاله مِنْ أنّ لله تعالى أنْ يُفَضِّلَ أحدَ المتساويَيْن على الآخَرِ بإرادتهِ صحيح، وكذلك ما قاله مِن أن يجوزُ أنْ يكونَ في أحدِ هٰذين المتساويَيْن مصلحةٌ لم يَطَّلعْ عليها أحدٌ بسببِ قَصْدِ الوجوبِ فيه، أو وقوعهِ في حَيِّز الواجب.

(٢) علَّق ابن الشاط على الصورةُ الأُولى بقوله: ما قاله في ذلك ليس بمُسَلَّمٍ ولا بصحيح، بل الإنظارُ أعظَمُ أجْراً من جهةِ أنه واجبٌ، والقاعدةُ أنَّ الواجبَ أعظمُ أَجْراً من المندوب بدليلِ الحديثِ المتقدِّم، ولا معارضَ له، وما استدلَّ به من قوله تعالى: ﴿وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٠] نقولُ بمُوْجَبهِ ولا يلزَمُ منه مقصودُه، وما قاله مِنْ أنَّ مصلحةَ الإبراءِ أعظمُ لاشتمالهِ على الواجبِ الذي هو الإنظارُ ليس بصحيح، لأنّ الإنظارَ تأخيرُ الطلبِ بالدَّيْنِ وهو مُسْتلزِمٌ لطلبِ الدَّيْنِ بَعْدُ، والإبراءُ إسقاطٌ بالكُلِّية، وهو مُستلزِمٌ لعَدَمِ طَلَبهِ بَعْدُ، فكيف يصحُ أنْ يكونَ ما يستلزمُ عَدَمَ الطلبِ متضمِّناً لما يستلزمُ الطلب!؟

قلتُ: قد نصَّ الجصَّاص في «أحكام القرآن» ١/ ٤٨٠ على أنَّ التصدُّقَ بالدَّيْنِ الذي على المُعْسِرِ خيرٌ مِن إنظارِه به. وهو قولُ ابن العربي في «أحكام القرآن» =

الصورةُ الثانية: صلاةُ الجماعةِ تفضُلُ صلاةَ الفَرْدِ بسَبْعٍ وعشرين صلاةً، أي: بسَبْعٍ وعشرينَ مثوبةً مِثْلَ مثوبةِ صلاةِ المُنْفرِدِ، كذلك خَرَّجه مسلمٌ في «صحيحه»[(١)]، وهذه السبع والعشرون مثوبةً هي مضافةٌ لوصفِ صلاةِ الجماعةِ خاصّة.

ألا ترى أنَّ مَنْ صلَّى وحده، ثم أعاد في جماعةٍ حصلَتْ له، مع أنَّ الإعادةَ في جماعةٍ غيرُ واجبةٍ عليه، فصار وصْفُ الجماعةِ المندوبُ أكثرَ ثواباً من ثوابِ الصلاة الواجبة، فهو مندوبٌ فَضَلَ واجباً، فدلَّ ذلك على أنَّ مصلحتَه عند الله تعالى أكثَرُ من مصلحة الواجب[(٢)].

الصورةُ الثالثة: الصلاةُ في مسجدِ رسولِ الله ﷺ خيرٌ من ألفِ صلاةٍ في غيرِه إلّا المسجد الحرام كما جاء في الحديث الصحيح، ومعناه أنَّ مثوبة الصلاة فيه أعظمُ من مثوبةِ الصلاة في غيرِه بألفِ مثوبةٍ، مع أنَّ الصلاةَ فيه غيرُ واجبةٍ، فقد فَضَلَ المندوبُ الذي هو الصلاةُ في مسجدِ رسول الله ﷺ الواجبَ الذي هو أَصلُ الصلاة، وذلك يدلُّ على أنَّ

= ١/ ٢٤٦ حيث قال: قال علماؤنا: الصدقةُ على المُعْسرِ قُرْبَةٌ، وذلك أَفْضَلُ عند الله من إنظاره إلى المَيْسَرة. وعليه دار كلامُ القَرافي، وانظر «تفسير ابن كثير» ١/ ٧١٧ ففيه إيماءٌ إلى مَنْزِعِ ابن الشاط في الاستدلال.

(١) سبق تخريجُه.

(٢) علَّق ابن الشاط على الصورةِ الثانية بقوله: ليست الجماعةُ مُنفصلةً عن الصلاة، بل الجماعةُ وصفٌ للصلاةِ فُضِّلَتْ به على وَصْفِ الانفرادِ؛ فصلاةُ المُكلَّفِ إذا فعلها في جماعةٍ وقعت واجبةً، وإذا فعلها وَحْده وقعت كذلك، غَيْرَ أنه أحدُ الواجبين أعظمُ أَجراً من الآخَر، ولا يُنكَرُ مِثْلُ ذلك. وأمَّا أنْ يُقال: إنَّ صلاة الظُّهْرِ مَثَلاً إذا أوقَعَها المُكَلَّفُ في جماعةٍ، فكَوْنُها صلاةَ ظُهْرٍ هو الواجبُ، وكَوْنُها في جماعةٍ هو المندوبُ، فذلكَ ليس بصحيحٍ بوَجْهٍ، لأنَّ كوْنَها في جماعةٍ ليس مُنفصلاً من كونِها ظُهراً، بل هي ظُهْرٌ وهي في جماعة.

الصلاةَ/ في هذا المكانِ أعظمُ مصلحةً عند الله تعالى، وإنْ كُنَّا لا نعلم ذلك[1]. ١٤٩/ب

الصورةُ الرابعة: الصلاةُ في المسجدِ الحرامِ أفضَلُ من ألفٍ ومئةِ صلاةٍ في غيرِه كما خَرَّجَه الثقاتُ ابنُ عبد البَرِّ وغيرُه[2]، مع أنَّ الصلاةَ فيه غيرُ واجبةٍ، فقد فَضَلَ المندوبُ الواجبَ الذي هو أصلُ الصلاةِ من حيث هي صلاة[3].

الصورةُ الخامسة: الصلاةُ في بيتِ المقدس بخمسِ مئةِ صلاةٍ[4]، مع

---

(١) علَّق ابن الشاط على الصورةِ الثالثة بقوله: إن كانت الصلاةُ التي تُصلَّى في مسجدِ النبيِّ ﷺ واجبةً، فهي تفضُلُ تلك الصلاةَ بنَفْسِها إذا صُلِّيَتْ في غيرِه، وإنْ كانت نافلةً، فهي تفضُلُ تلك الصلاةَ بنفسِها إذا صُلِّيَتْ في غيرِه.

(٢) نصُّ الحديثِ كما خرَّجه ابن عبد البَرِّ من حديثِ حبيبِ المعلِّم، عن عطاء بن أبي رباح، عن عبد الله بن الزبير قال: قال رسولُ الله ﷺ: «صلاةٌ في مسجدي هذا أفضلُ من ألفِ صلاةٍ فيما سواه من المساجد إلّا المسجدَ الحرامَ، وصلاةٌ في المسجدِ الحرامِ أفضَلُ من الصلاةِ في مسجدي هذا بمئة صلاة» وهو في «التمهيد» ٦/ ٢٥ و«الاستذكار» ٧/ ٢٢٦، وأخرجه أحمد ٢٦/ ٤٢، والطيالسي (١٣٦٧) والطحاوي في «شرح المشكل» (٥٩٧) وإسناده صحيح، وصحَّحه ابن حبَّان (١٦٢٠) وانظر تمام تخريجه في «المسند».

(٣) علَّق ابن الشاط على الصورةِ الرابعة بقوله: الكلامُ في هذه الصورةِ كالكلام في التي قبلها.

(٤) وهذا منتزعٌ من حديثِ أبي الدرداء عن النبيِّ عليه السلام قال: فَضْلُ الصلاةِ في المسجدِ الحرامِ على غيرِه مئةُ ألفِ صلاة، وفي مسجدي ألفُ صلاة ومسجد بيتِ المقدس خمسُ مئة صلاة» أخرجه الطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (٦٠٩) وفي إسناده سعيد بن بشير، ضعَّفه غير واحدٍ، وحسَّن حديثه آخرون، وأخرجه البزار (٤٢٢ـ كشف الأستار) وحسَّن إسناده الزركشي في «إعلام الساجد»: ٢٨٧، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» ٤/ ٧ وقال: رواه الطبراني في «الكبير» ورجالُهُ ثقات، وفي بعضِهم كلامٌ، وهو حديثٌ حسن.

أنّ الصلاةَ فيه غيرُ واجبةٍ، فقد فضَلَ المندوبُ الواجبَ الذي هو أصلُ الصلاة[١].

الصورةُ السادسة: رُوِيَ «أنّ صلاةً بسِواكٍ خيرٌ من سبعين صلاةً بغيرِ سِواك»[٢] مع أنّ وصْفَ السِّواكِ مندوبٌ إليه ليس بواجب، فقد فَضَلَ

---

(١) علّق ابن الشاط على الصورة الخامسة بقوله: وهذه الكلامُ فيها أيضاً كالكلامِ فيما قبلها، وحقيقتُه: أنّ إيقاعَ الصلاةِ في مكانٍ ما ليس غيرَ الصلاةِ حتى يصحَّ أنْ يقال: إن إيقاعَها في ذلك المكانِ مندوبٌ وهي في نفسِها واجبةٌ، ولكنَّ إيقاعَ الصلاةِ في المكانِ هو نفسُ الصلاةِ، وتوهُّمُ الانفصالِ أوجبَ الغلطَ في مِثْلِ هذه الصورة.

(٢) الحديثُ بهذا اللفظِ غير محفوظٍ، ولعلَّ القرافيَّ قد أفاده من «نهاية إمام الحرمين» و«وسيط الغزالي» كما في «السواك»: ٦٠ لأبي شامة، وإنَّما معناه محفوظٌ في حديثٍ يُروى عن عائشة رضي الله عنها وإسناده ضعيفٌ، وذلك أن مداره على محمد بن إسحاق قال: ذكر الزهريُّ، عن عروةَ، عن عائشة قالت: قال رسولُ الله ﷺ: «فَضْلُ الصلاةِ التي يُسْتاكُ لها على الصلاةِ التي لا يُستاكُ لها سَبْعين ضِعْفاً» أخرجه أحمد ٤٣/ ٣٦١، وصحَّحه الحاكم ١/ ١٤٦ على شرط مسلم، ووافقه الذهبي! وليس بصحيح، واحتاط ابن خزيمة فقال بعد أن أخرجه في «صحيحه» (١٣٧): أنا استثنيتُ صحَّة هذا الخبر، لأني خائفٌ أن يكون محمد بن إسحاق لم يسمع من محمد بن مسلم ـ يعني الزهري ـ وإنَّما دلَّسه عنه، وإلى هذا ذهب البيهقي في «السنن الكبرى» ١/ ٣٨، وللإمام ابن القيم بحثٌ جَيِّدٌ في نقدِ هذا الحديث في «المنار المنيف»: ١٩ فما بعدها، وضعَّفه شيخنا في التعليق على «المسند»، ونقل عن الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» ١/ ٦٨ أن ابن معينٍ قال: هذا لا يصحُّ له إسنادٌ، وهو باطل.

(فائدة) نبَّه الشيخ عبد الفتاح أبو غُدَّة في تعليقه على «المنار لمنيف»: ٢٠ على أنَّ قوله: «سبعين» قد جاء منصوباً على أنه مفعولٌ مطلق، أو ظرف تقديره: تفضُل مقدارَ سبعين، وأنه قد روي على الجادة عند الحافظ المنذري في «الترغيب والترهيب» ١/ ١٤٠: «سبعون» وعزاه لأحمد والبزار وأبي يعلى وابن خزيمة.

المندوبُ الواجبَ الذي هو أصلُ الصلاة، ويؤكِّدُ ذلك قولهُ عليه السلام في الحديثِ الآخَر: «لولا أنْ أشُقَّ على أُمَّتي لأَمرْتُهم بالسِّوكِ عند كل صلاة»[١] قال بعضُ العلماءِ[٢]: هذا يدلُّ على أنَّ مصلحتَه تصلُحُ للإيجاب، ولكن تَركَ الإيجابَ رِفقاً بالعباد[٣].

الصورةُ السابعة: الخشوعُ في الصلاةِ مندوبٌ إليه لا يأثَمُ تاركُه، فهو غيرُ واجبٍ مع أنه قد وردَ في «الصحيحِ»[٤] قولهُ عليه الصلاة والسلام: «إذا نُوديَ للصلاةِ فلا تأتوها وأنتم تَسْعَوْن، وأْتوها وعليكم السكينةُ والوَقارُ، فما أَدْركتُم فصَلُّوا، وما فاتكم فأَتِمُّوا» وروي: «وما فاتكم فاقضوا»[٥]

---

(١) سبق تخريجُه.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٥٥ حيث قال ابن عبد السلام بعد أن ذكر الحديث: وهذا يدلُّ على أنَّ مصلحتَه انتهت إلى رُتَبِ الإيجاب. فلعلَّ القرافيَّ أراد شيخه بهذه العبارة.

(٣) علَّق ابن الشاط على الصورةِ السادسة بقوله: ما قاله مِنْ أنَّ وصفَ السواكِ مندوبٌ صحيح، ولكن جعلَ الشارعُ الصلاةَ مع السواكِ بسبعين صلاةً بغيرِ سواك أي: فيها ثوابُ سبعين صلاةً بدون سواكٍ، فالسواكُ وإنْ كان مندوباً سببٌ في تضعيفِ ثوابِ الواجب، ولا يلزَمُ من ذلك أنَّ هذا المندوبَ خيرٌ من أصلِ الصلاة لأَجْلِ كونهِ سَبَباً في تضعيفِ ثوابها؛ وبيانُ ذلك: أنَّ نصَّ الشارعِ لا يقتضي أنَّ هذا التضعيفَ ثوابٌ للسواكِ وإنما يقتضي أنَّ التضعيفَ ثوابٌ للصلاةِ المصاحبةِ للسواكِ وما ذهب إليه من أنَّ المندوبَ الذي هو السواكُ خيرٌ من أصلِ الصلاةِ لا دليلَ عليه من الحديثِ ولا من غيرِه.

(٤) أخرجه البخاري (٦٣٦) بلفظ: «إذا سمعتم الإقامة» من حديثِ أبي هريرة، وهو عند مسلم (٦٠٢) بلفظ: «إذا أُقيمت الصلاة».

(٥) هذه رواية النسائي ٢/ ١١٤-١١٥، ويقاربها رواية مسلم (٦٠٢) (١٥٤): «واقضِ ما سبقك» وهي مما انفرد به سفيان بن عيينة عن الزهري كما نصَّ على ذلك أبو داود (٥٧٢) بعد أن أخرج الحديث على الرواية الموافقة للجماعة.

قال بعضُ العلماءِ[١]: إنَّما أُمِرَ بعَدَمِ الإفراطِ في السَّعْيِ، لأنه إذا قَدِمَ على الصلاةِ عَقيبَ شِدَّةِ السَّعْيِ يكونُ عنده انبهارٌ وقَلَقٌ يمنعُه من الخشوعِ اللائقِ بالصلاة، فأمرَهُ عليه السلام بالسكينةِ والوقارِ، واجتنابِ ما يؤدِّي إلى فواتِ الخُشوع، وإنْ فاتَتْه الجُمُعاتُ والجماعات، وذلك يدلُّ على أنَّ مصلحةَ الخشوعِ أعظَمُ من مصلحةِ وَصْفِ الجُمُعةِ والجماعات، مع أنَّ الجُمعةَ واجبةٌ، فقد فَضَلَ المندوبُ الواجبَ في هذه الصورة، فهي على خلافِ القاعدةِ العامَّةِ التي تقدَّمَ تقريرُها التي شهِدَ لها الحديثُ في قوله تعالى: «ما تقرَّب إليَّ عبدي بمِثْلِ أَداءِ ما افترَضْتُ عليه، ولا يزالُ يتقرَّب إليَّ بالنوافلِ حتى أُحِبَّه»[٢] الحديث[٣].

إذا تقرَّر هذا، وظهر أنَّ بعضَ المندوباتِ قد تفضُلُ الواجباتِ في المصلحة، فنقول: إنَّا حيثُ قلنا: إنّ الواجبَ يُقَدَّمُ على المندوبِ،

---

(١) هو شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ٥٤، لكن القرافي يتصرَّفُ في عبارته.

(٢) سبق تخريجُه.

(٣) علَّق ابن الشاط على كلام القرافي من بداية «الصورة السابعة إلى قوله: الحديث» بقوله: لا يتعيَّنُ ما قاله ذلك العالمُ مِنْ كونِ عدمِ السكينةِ موجباً لعدَمِ الخشوع سَبَباً للأمر بالسكينةِ حتى يلزَمَ عن ذلك تَرْكُ الواجبِ الذي هو صلاةُ الجُمعة للمندوبِ الذي هو الخشوع، بل لقائلٍ أن يقول: إنَّ الأمرَ بالسكينةِ إنّما كان لأنّ ضِدَّها المنهيَّ عنه الذي هو شِدَّةُ السَّعْيِ، شاغلٌ للبالِ، منافٍ للحضورِ الذي هو شَرْطٌ في صحَّةِ الصلاة بحَسبِ الوُسْع، فإذا كانت شِدَّةُ السَّعْيِ من كَسْبِه، فعَدَمُ الحضورِ المُسبَّبِ عن الشغلِ بآثارِ شدَّةِ السَّعْيِ من الانبهارِ والقَلَقِ من كَسْبِهِ، فليس في الحديث على هذا الوجه ما يدلُّ على تقديمِ مندوبٍ ولا تفضيلِهِ على واجب، بل فيه النهيُ عن التسبُّبِ إلى الإخلالِ بشرطِ الواجب، مع أنَّ منافاةَ القلقِ والانبهارِ للخشوعِ ليس بالأمرِ الواضح، وإنْ ثبتت المنافاةُ بينهما فإنَّما ذلك عن منافاةِ الحضورِ، إذ الحضورُ شرطٌ في الخشوعِ، والله أعلم.

والمندوبَ لا يُقدَّمُ على الواجب، حيثُ كانت مصلحةُ الواجبِ أعظَمَ [من مصلحةِ المندوب، أمَّا إذا كانت مصلحةُ المندوبِ أعظمَ ثواباً][1]، فإنَّا نُقدِّمُ المندوبَ/ على الواجبِ كما تقدَّم في الخشوعِ وغيرِه، فإذا وجَدْنا الشرعَ قدَّم مندوباً على واجب، فإنْ عَلِمْنا أنّ مصلحةَ ذلك المندوبِ أكثَر، فلا كلامَ حينئذٍ، وإنْ لم نعلَمْها استدلَلْنا بالأثرِ على المؤثِّر، وقلنا: ما قَدَّم صاحبُ الشرعِ هذا المندوبَ على هذا الواجبِ إلا ومصلحتُه أعظَمُ من مصلحةِ الواجب، لأنا استقرَأْنا الشرائعَ فوجدناها مصالحَ على وجهِ التفضُّل من الله تعالى، ولذلك قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: إذا سمعتُم نِداءَ الله تعالى فاستمعوا، فإنه إنَّما يأمرُكم بخيرٍ، وينهاكُم عن شَرّ، فحيثُ لم نعلم ذلك قلنا: هو كذلك طرداً لقاعدةِ الشرعِ في رعايةِ المصالح[2]، ولما وردَت السنَّةُ الصحيحةُ بالجَمْعِ بين الصلاتين، وقُدِّمَ فيه المندوبُ الذي هو وصفُ الجماعةِ على الواجبِ الذي هو الوقت، قُلنا: هذا المندوبُ أعظمُ مصلحةً من ذلك الواجب، أو مساوٍ للواجب، فخَيَّرَ الشرعُ بينهما، وجعلَ له اختيارَ أحدِهما، فاندفع السؤال حينئذٍ[3]. ١٥٠/أ

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

(٢) قولهُ: «إذا تقرَّر هذا. . . إلى قوله: رعاية المصالح» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يتقرَّرْ ما قال، ولا أقامَ عليه حُجَّةً، ولا يصحُّ بناءً على قاعدةِ رعايةِ المصالح، فإنه إذا كانت المصلحةُ في أمرٍ ما أعظمَ منها في أمرٍ آخرَ، وبلغ إلى حَدِّ مصالحِ الواجبات، فالذي يُناسبُ رعايةَ المصالحِ أنْ يكونَ الأعظمُ مصلحةً على الوجه المذكور واجباً، والأدنى مصلحةً مندوباً، أما أنْ يكونَ الأعظمُ مصلحةً مندوباً، ويكونَ الأدنى مصلحةً واجباً، فليس بمناسبٍ لرعايةِ المصالحِ بوَجْه.

(٣) قوله: «ولمَّا وردت. . . إلى قوله: فاندفع السؤال حينئذٍ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يُقدَّم المندوبُ على الواجب، ولا يصحُّ على قاعدةِ مراعاة المصالح أن يكون أعظمَ مصلحةً من الواجب، والله أعلم.

الفرقُ السادسُ والثمانون

بين قاعدةِ ما يكثُرُ الثوابُ فيه والعقابُ
وبين قاعدةِ ما يقلُّ الثوابُ فيه والعقاب(١)

اعلم أنّ الأصلَ في كَثْرةِ الثوابِ وقِلَّتَه، وكَثْرةِ العقابِ وقِلَّته، أنْ يتبعا كَثْرةَ المصلحةِ في الفعلِ وقِلَّتِها، كتفضيلِ التصدُّقِ بالدينارِ على التصدُّقِ بالدرهم، وإنقاذِ الغريقِ من بني آدمَ مع إنقاذِ الغريقِ من الحيوانِ البهيم، وإِثْمِ الأَذِيَّةِ في الأعراضِ والنفوسِ أعظمُ من الأَذِيَّةِ في الأموالِ، وهذا هو غالبُ الشريعة(٢).

وقد يستوي الفِعلانِ في المصلحةِ والمَفْسدةِ من كُلِّ وَجْه، ويوجبُ الله تعالى أحدَهُما دونَ الآخَرِ، كتكبيرةِ الإحرامِ مع غيرِها من التكبيرات، وسَجْدةِ التلاوة مع سجدةِ الصلاة، وسجدةِ النافلة مع سجدةِ الفريضة، وكذلك الركوعُ فيهما(٣)، بل قد تُتْرَكُ هذه القاعدةُ وتُعْكَسُ؛ بأنْ يصيرَ

---

(١) انظر «الذخيرة» ٢/ ٣٣ حيث لخَّص القرافيُّ جوهر هذا الفرق هناك.

(٢) علَّق ابن الشاط على كلام القرافيِّ من بداية الفرق. . . إلى قوله: «غالب الشريعة» بقوله: إنْ أراد أنّ ذلك أَمرٌ يُدْرَكُ بالعقلِ، ويلزَمُ فيه، فليس ما قاله بصحيح، فإنَّ تَرتُّبَ الثوابِ والعقابِ على الأعمالِ لا مجالَ للعقلِ فيه، فإنه من بابِ وقوعِ أَحدِ الجائزَيْن. وإن أرادَ أنَّ ذلك أمرٌ يُدْركُ شَرْعاً، ويلزَمُ فيه، فما قاله صحيحٌ، لكن ليس ذلك على الإطلاق، بل ذلك إذا وقعت المساواةُ من كلِّ وجهٍ، ولم يقلَّ التفاوتُ إلا في المصلحةِ خاصّةً.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله لا يصحُّ على قاعدةِ مُراعاةِ المصالح، وأنها إذا بلغَتْ إلى حَدِّها في الكثيرة لزمَ الوجوبُ، وإذا لم تبلُغْ فلا بُدَّ من الثواب، وعلى ذلك يلزَمُ إذا تساوت أنْ يلزمَ الوجوبُ في المتساويَيْن إن بلغَتْ مصلحتُهما إلى =

الأَقلُّ أكثرَ ثواباً كتفضيلِ القَصْرِ على الإتمامِ مع اشتمالِ الإتمامِ على مزيدِ الخُشوعِ والإجلالِ، وأنواعِ التقرُّبِ، وكتفضيلِ الصُّبْحِ على سائرِ الصلواتِ عندنا بناءً على أنها الصلاةُ الوسطى، وكتفضيلِ العصرِ على رأي أبي حنيفةَ مع تقصيرِ القراءةِ فيها بالنسبةِ إلى الظهر، وكتفصيلِ ركعةِ الوِتْرِ على ركعتي الفجر[1]، ومن ذلك ما ورد في الحديثِ الصحيح أنّ النبيَّ عليه السلام قال: «مَنْ قتل الوَزَغَةَ في الضربةِ الأولى فله مِئةُ حَسَنةٍ،/ ومَنْ قَتَلها في الثانيةِ فله سَبْعون حسنةً»[2] فكُلَّما كَثُرَ الفِعْلُ كان ١٥٠/ب
الثوابُ أَقلَّ، وسببُ ذلك: أنّ تكرارَ الفعلِ والضَّرباتِ في القَتْلِ يدلُّ على قِلَّةِ اهتمامِ الفاعلِ بأمرِ صاحبِ الشرع، إذْ لو قَوِيَ عَزْمُه واشتدَّتْ حَمِيَّتُه، لقتلَها في الضربةِ الأولى، فإنه حيوانٌ لطيفٌ لا يحتاجُ إلى كَثْرةِ مُؤْنةٍ في الضَّرْب، فحيثُ لم يقتُلْها في الضربةِ الأولى دلَّ ذلك على ضَعْفِ عَزْمهِ[3]، فلذلك ينقصُ أَجرُه عن المئةِ إلى السبعين، والأصلُ هو ما تقدَّم

= رُتْبةِ الواجبات، أو الندبِ فيهما إنْ لم تبلُغْ إلى تلك الرتبة، وما أورده من الأمثلة لا نُسَلِّمُ فيها المساواةَ، [إذ] لم يأتِ على دعوةِ المساواةِ فيها بحُجَّةٍ غَيْرَ ما سبق إلى الوَهمِ بذلك بسببِ المساواةِ في الصُّورةِ والمقدارِ، وذلك لا دليلَ فيه.

(١) جمهرة هذا الكلام مستفادٌ من «القواعد الكبرى» ١/ ٥٣-٥٤ لابن عبد السلام.

(٢) أخرجه مسلم (٢٢٤٠) (١٤٧) من حديث أبي هريرة، ولفظُه: «مَنْ قَتَل وَزَغاً في أولِ ضَرْبةٍ كُتبت له مئة حسنة، وفي الثانية دون ذلك، وفي الثالثة دون ذلك» وهو في «سنن ابن ماجه» (٣٢٢٩)، و«سنن أبي داود» (٥٢٦٣) بلفظٍ مختلف.

(٣) قال القاضي عياض في «إكمال المعلم» ٧/ ١٧٤: وأَما تَخْصيصُها ـ يعني الوزَغَة ـ في تكثيرِ الأَجْرِ لمن قتلها في المرَّةِ الأولى، وتضعيفُه على مَنْ ضربَها ولم يقتُلْها إلّا في الثانية أو في الثالثةِ، فمن أسرارِ الحكمةِ والتكليف، وأكثر ما جاءت مضاعفةُ الأُجورِ على تكثير العملِ ومعاودتهِ وتكراره، وهذا بعكْسهِ، ولعلَّ السرَّ في ذلك، الحضُّ على المبادرةِ لقَتْلِها، والجدِّ فيه، وتركِ التواني حتى تفوتَ سليمةً، والله أعلم. =

أنّ قاعدةَ كثرةِ الثوابِ كثرةُ الفعل، وقاعدةَ قِلّةِ الثوابِ قلّةُ الفِعْل، فإنَّ كثرةَ الأفعالِ في القُرُباتِ تستلزمُ كَثْرةَ المصالح غالباً، ولله تعالى أنْ يفعلَ ما يشاء، ويُحكِمَ ما يريد، لا رادَّ لحُكْمِه، ولا مُعقِّبَ لصُنْعِه[1].

* * *

= وذكر الدَّميريُّ في «حياة الحيوان الكبرى» ٢/ ٣٨١: أنَّ عزَّ الدين بن عبد السلام علَّلَ كثرةَ الحسناتِ في الأولى بأنه إحسانٌ في القتلِ، فيدخلُ تحت قوله ﷺ: «إذا قتلتُم فأحسنوا القِتْلَةَ»، أو أنه مبادرةٌ إلى الخيرِ فيدخلُ تحت قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٤٨].

(١) قوله: «بل قد تُتركُ هذه القاعدة. . . إلى آخرِ كلامه في هذا الفرق» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد اعترف بأنَّها قاعدةٌ غيرُ مُطَّردةٍ، وأنَّ الأمرَ في ذلك إلى الله تعالى يُفَضِّلُ ما شاءَ على ما شاء، وهذا هو الصحيح لا ما سواه، والله أعلم.

الفرقُ السابعُ والثمانون

بين قاعدةِ ما يثبتُ في الذِّمَم، وبين قاعدةِ ما لا يثبتُ فيها[1]

اعلَمْ أنَّ المُعيَّناتِ المُشَخَّصاتِ في الخارجِ المَرْئيَّةَ بالحسِّ لا تثبتُ في الذِّمَم، ولذلك إنَّ من اشترى سِلْعةً مُعيَّنةً فاستحقَّت انفسخَ العقد، ولو ورَدَ العَقْدُ على ما في الذمَّةِ كما في السَّلَمِ، فأعطاه ذلك وعَيَّنه، فظهرَ ذلك المُعَيَّنُ مُسْتَحقّاً رجعَ إلى غيرِه، لأنه تبيَّن أنَّ ما في الذمةِ لم يخرُجْ منها، وكذلك إذا استأجرَ دابّةً معيَّنةً للحَملِ، أو غيرِه، فاستحقَّتْ، أو ماتت انفسخَ العقد، ولو استأجرَ منه حَمْلَ هذا المتاعِ من غير تعيينِ دابةٍ، أَو على أنْ يُرْكِبَهُ إلى مكَّةَ من غيرِ تعيينِ مركوبٍ مُعيَّنٍ، فعيَّنَ له لجميعِ ذلك دابّةً للحَمْلِ، أو لرُكوبهِ، فَعَطِبَتْ، أو استحقّت رجع فطالبَه بغيرِها، لأنَّ المعقودَ عليه غيرُ مُعَيَّنٍ بل في الذمةِ، فيجبُ عليه الخروجُ منه بكُلِّ معيَّنٍ شاءَ.

ويظهرُ أثرُ ذلك في قاعدةٍ أُخرى؛ فإنَّ المطلوبَ متى كان في الذمةِ، فإنّ لمَنْ هو عليه أنْ يتخيَّرَ بين الأمثال، ويُعْطيٰ أيَّ مِثْلٍ شاء، ولو عقد على مُعيَّنٍ من تلك الأمثالِ، لم يكُنْ له الانتقالُ عنه إلى غيرِه؛ فلو اكتالَ رِطلَ زيتٍ من خابيةٍ، وعقد عليه لم يكُنْ له أن يُعْطيٰ غيرَه من الخابية، وكذلك إذا فرَّقَ صُبْرَتَه[2] صِيعاناً، فعقَد على صاعٍ منها بعَيْنِه لم يكن له الانتقالُ عنه إلى غيرِه من تلك الأمثال، ولو كان في الذمَّةِ لكان له

---

(١) قد لخَّص القرافيُّ هذا الفرق في «الذخيرة» ٢/ ٣٨ تحت قاعدة: المعيَّناتُ لا تثبتُ في الذِّمَم.

(٢) بضم الصاد وسكون الباء: ما جُمع من الطعامِ بلا كيلٍ ووزن.

الخروجُ عنه بأيِّ مِثْلٍ شاءَ من تلك الأمثال، فهذا أيضاً يوضِّحُ لك أنّ المُعيَّناتِ لا تثبتُ في الذِّمَمِ، وأنَّ ما في الذمَمِ لا يكونُ معيَّناً، بل يتعلَّقُ الحكمُ فيه بالأُمور الكُلِّيةِ، والأجناس المُشْتَرَكة، فيقبلُ ما لا يتعيَّنُ منها

١٥١/أ البدلَ،/ والمُعَيَّنُ لا يقبلُ البَدَلَ، والجَمْعُ بينهما مُحال[١].

وهذا الفرقُ بين هاتَيْن القاعدتَيْن يظهَرُ أثرُه في المعاملاتِ، والصلواتِ، والزكواتِ، فلا ينتقلُ الأداءُ إلى الذمَّةِ إلا إذا خرجَ وقتُه، لأنه مُعيَّنٌ بوقتِهِ، والقضاءُ ليس له وقتٌ مُعيَّنٌ يتعيَّنُ حُكْمُه[٢] بخروجِهِ، فهو في الذمَّةِ[٣]، والقاعدةُ أنَّ مِنْ شرطِ الانتقالِ إلى الذمَّةِ تعذُّرَ المُعيَّنِ، كالزكاةِ مثلاً ما دامتْ مُعيَّنةً بوجودِ نِصابِها لا تكونُ في الذمَّةِ، فإذا تلِفَ النِّصابُ بعُذْرٍ لا يضمَنُ نصيبَ الفقراء، ولا ينتقلُ الواجبُ إلى الذمَّة، وكذلك الصلاةُ إذا تعذَّر فيها الأداءُ بخروجِ وقتِها لعُذْرٍ، لا يجبُ القضاءُ، وإنْ خرجَ لغيرِ عُذْرٍ ترتَّبَتْ في الذمَّةِ، ووجَبَ القضاء[٤]، ولا

---

(١) علَّق ابن الشاط على كلام القرافي من بداية الفرق. . . إلى قوله: «والجَمْعُ بينهما مُحالٌ» بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ ما عدا قَوْله: «بل يتعلَّقُ الحُكْمُ فيه بالأمورِ الكُلِّية، والأجناسِ المُشْتركة» فإنه إنْ أراد أنَّ الحُكْمَ يتعلَّقُ بالأمورِ الكُليةِ من حيث هي كُلِّيةٌ، فليس ذلك بصحيح، وإن أراد أنَّ الحكْمَ يتعلَّقُ بالأمورِ الكليةِ أي: بواحدٍ غيرِ مُعيَّنٍ منها، فذلك صحيحٌ وقد سبق التنبيهُ على مثل هذا.

(٢) في المطبوع: حَدُّه.

(٣) علَّق عليه ابنِ الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بصحيحٍ، فإنه لا فَرْقَ بين الأداءِ والقضاءِ في كَوْنِ كُلِّ واحدٍ منهما في الذمَّةِ، فإنَّ الأفعالَ لا تتعيَّنُ إلا بالوقوع، وكلُّ فِعْلٍ لم يقَعْ لا يصحُّ أنْ يكون مُعَيَّناً، وما قاله مِنْ أنَّ الفعلَ الموقَّتَ مُعَيَّنٌ بوَقْتهِ لا يُفيدُه المقصودَ، فإنه وإنْ كان مُعيَّناً بوقتهِ أي: وَقْتُه مُعَيَّنٌ فهو غيرُ مُعَيَّن بمكانهِ، وسائرِ أحواله.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: تسويتُه بين الصلاةِ والزكاةِ ليست بصحيحةٍ، فإنّ الزكاةَ حقٌّ واجبٌ في المالِ المعيَّنِ، فالحقُّ مُتَعيِّنٌ، بمعنى أنه جزءٌ لمُعيَّنٍ، وأما الصلاةُ فليست كذلك فإنها فِعْلٌ، والأفعالُ لا تعيُّنَ لها ما لم تقَعْ.

يُعتبرُ في القضاءِ التمكُّنُ من الإيقاع أوّل الوقتِ خلافاً للشافعي رحمه الله، كما لا يُعْتبرُ في ضمانِ الزكاةِ تأَخُّرُ الجائحةِ[1] عن الزرع، أو الثمرةِ بعد زمن الوجوب، وكما لو باع صاعاً من صُبْرَةٍ وتمكَّن من كَيْلها، ثم تَلِفَت الصُّبْرةُ من غيرِ البائع، فإنه لا يُخاطَبُ بالتوفيةِ من جهةٍ أخرى، ولا ينتقلُ الصاعُ للذمَّةِ، ولذلك أجمَعْنا في المسافرِ يُقيمُ، والمقيمِ يُسافرُ على اعتبارِ آخرِ الوقت، وهذا الفرقُ قد خالفْناه أيُّها المالكيةُ في صورتَيْن:

إحداهما في النقدَيْن عندنا لا يتعيَّن بالتعيين، وإنما تقعُ المعاملةُ بهما على الذِّمَم، وإنْ عُيِّنَتْ، إلا أنْ تختصَّ بأمرٍ يتعلَّقُ به الغرضُ كشُبْهةٍ في أحدِهما، أو سِكّةٍ رائجةٍ دون النقدِ الآخر، ولو غصب غاصبٌ ديناراً مُعيَّناً، فله أنْ يُعطيَ غيرَه مِثْلَه في المحلِّ، ويمنَعَ ربَّه من أَخْذِ ذلك المُعيَّنِ المغصوب[2]، وعلَّل ذلك أصحابُنا بأنَّ خُصوصاتِ الدنانيرِ والدراهمِ لا تتعلَّقُ بها الأغراضُ، فسقطَ اعتبارُها في نظرِ الشرع، فإنَّ صاحبَ الشرعِ إنما يَعتبرُ ما فيه نظرٌ صحيح، ولزِمَهم على ذلك سؤالان:

أحدُهما: يلزَمُ أنَّ أعيانَ الدنانيرِ والدراهمِ لا تُمْلَكُ أيضاً، لأَجْلِ أنَّ للغاصبِ المَنْعَ من المُعَيَّن، وكذلك المُشْتري في العقودِ، ولو كانت الخصوصاتُ مملوكةً، لكان لصاحبِ المُعَيَّنِ المطالبةُ بمُلْكهِ، وأَخْذُ المُعيَّنَ من الغاصبِ والمُشتري، فلا يكونُ المملوكُ عندهم إلا الجنسَ الكُليَّ دون الشخصيِّ، ومتى شُخِّصَ من الجنسِ شيءٌ لا يُمْلكُ خصوصُه البتَّة، وهو أمرٌ شنيع.

---

(١) وهي الآفةُ تجوحُ المالَ إذا أهلكَتْه.

(٢) قال ابن قدامة في كتاب الغصب من «المغني» ٧/ ٣٦٢: وما تتماثَلُ أجزاؤه، وتتقاربُ صفاتُه، كالدراهمِ والدنانير والحبوبِ والأدهانِ، ضُمِنَ بمِثْلهِ بغيرِ خلاف.

وثانيهما: أنا اتفقنا على أنَّ الصِّيعانَ المستويةَ، والأَرطالَ المستويةَ من الزيتِ تُمْلَكُ أعيانُها، وإنما تُعَيَّنُ بالتعيينِ مع أنَّ الأغراضَ/ مستويةٌ ١٥١/ب
في تلك الأفرادِ، فهي نَقْضٌ عليهم ولهم.

الجوابُ عن الأول بالتزامهِ، والشناعةُ لا عِبْرَةَ بها من غيرِ دليلٍ شرعيٍّ، وقد تمسَّكوا بدليلٍ صحيح، وهو أنَّ الشرعَ لا يعتبرُ ما لا غَرَضَ فيه، وهذا كلامٌ حَقٌّ.

وعن الثاني: الفَرْقُ بين النقدَيْن وغيرِهما، بأنهما وسائلُ لتحصيل الأغراضِ من السِّلَع، والمقاصدُ إنَّما هي السلعُ، وإذا كانت السلعُ مقاصدَ، وقعت المُشاحناتُ في تعييناتِها بخلافِ الوسائلِ اجتمع فيها أمران: أحدُهما: أنها وسائلُ، والثاني: عَدَمُ تعلُّق الأغراض، بخلافِ المقاصدِ فيها حَيْثيةٌ واحدةٌ، فظهر الفرقُ، واندفَعَ النقض[1].

(١) قولهُ: «ولا يُعتبرُ في القضاء... إلى قوله: واندفع النقض» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: السؤالان واردان، والجوابُ عنهما ليس بصحيح.
أما الأولُ فلا خفاءَ ببُطلانه، وكيف يسوغُ لعاقلٍ التزامُ ما لا يصحُّ ولا يُعْقَلُ؟ وما يشكُّ أَحدٌ في أنّ مَنْ ملك ديناراً ملكَ عَيْنَه، وكيف يصحُّ أنْ يملك الجنسَ الكليَّ، وهو ذهنيٌّ عند مُثْبتيه، ثم على قولِ نافيهِ يلزمُ أنَّ من ملك ديناراً لم يملكْ عَيْنَه ولا جِنْسَه لبُطلانِ القول به؟ فيلزمُ أنّ من ملك ديناراً، أو غيرَه من النقود لم يملكْ شيئاً على هذا القول أو يقع الشكُّ في أنه مَلَكَه، أو لم يملِكْه عند من يشكُّ في الأجناسِ، وهذا كلُّه خروجٌ عن المعقول لا شكَّ فيه.
وأما الثاني فلا أثرَ للفرقِ لاحتمالِ أن يكونَ لصاحبِ ذلك المعيَّنِ غرضٌ فيه، فإنْ لم يكن ذلك الغرضُ من الأغراض المعتادةِ، فالصحيحُ تعيُّنُ النقدَيْن بالتعيينِ، ولزومُ رَدِّ المغصوبِ منهما بعَيْنه إلَّا أن يفوتَ، فيلزَمُ البَدَلُ والله أعلم.

الصورةُ الثانية التي خالفَ فيها المالكيةُ الفَرْقَ: إذا كان له على رجلٍ دَيْنٌ، فأخذَ منه ما يتأخر قبضُه كدارٍ يسكنُها، أو ثمرةٍ يتأخَّرُ جُذاذُها، أو عَبْدٍ يستخدمُه، ونحوِ ذلك، قال ابن القاسم: لا يجوزُ ذلك، لأنه فسخُ دَيْنٍ في دَيْنٍ، لأنّ هذه الأمورَ لما كان يتأخَّرُ قبضُها أشبهَت الدينَ، وفيها مفسدةُ الدَّيْنِ من جهة أنّ فيها المطالبةَ، وقال أشهبُ: يجوزُ ذلك، وليس هذا فسخَ دَيْنٍ في دَيْنٍ، بل دَيْنٌ في مُعيَّن، وعلى هذا المذهبِ يطَّردُ الفرقُ، إنما تتحقَّقُ مخالفتُه في القول الأول[1].

* * *

(١) صحَّح ابن الشاط كلام القرافيِّ في الصورة الثانية، وصحَّحه كلامَه في الفرقِ الثامن والثمانين.

الفرقُ الثامنُ والثمانون

بين قاعـدةِ وجودِ السببِ الشرعيِّ سالماً عن المعارض من غير تخيير، فيترتَّبُ عليه مُسَبَّبُهُ، وبين قاعدةِ وجودِ السببِ الشرعيِّ سالماً عن المعارض مع التخييرِ، فلا يترتَّبُ عليه مُسَبَّبـهُ، ولم يُمَيَّزْ أحدُهما عـن الآخَر إلا بالتخييرِ وعَدَمِهِ، مـع اشتـراكِهمـا فـي الـوجـودِ والسـلامـةِ عـن المُعـارض[1]

وهذا الفرقُ بين هاتَيْن القاعدتَيْن فيه صُعوبةٌ وغُموض، ويظهَرُ لك الغموضُ والصعوبةُ بما ورد على المالكيةِ لمَّا خالفوا الشافعيةَ، فقالوا: المُعْتَبرُ من الأوقاتِ في الصلوات أواخرُها دون أوائلها، فإنْ وُجِدَ العُذْرُ المُسْقِطُ للصلاةِ آخِرَ الوقتِ، سقطَت الصلاةُ التي لم تكُنْ فُعِلَتْ قَبْلَ طَرَيانِ العُذْرِ، ولا عِبْرةَ بما وُجِدَ من الوقتِ في أَوله، أو وَسَطهِ سالماً من العذر، وكذلك إذا ذهبَ العُذْرُ آخِرَ الوقتِ فطهُرَت الحائضُ حينئذٍ، وجبَت الصلاةُ، ولا عِبرةَ بوجودِ العُذْرِ أَوَّلَ الوقتِ، أو وَسَطه[2].

والشافعيةُ سَلَّموا القسمَ الثاني، وإنَّما نازعوا في الأولِ، فقالوا: أجمَعْتُم معنا على أنَّ الوجوبَ في الصلاةِ وجوبٌ مُوسَّعٌ مُتعلِّقٌ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين أجزاءِ القامة، وإذا وُجدَ أَوَّلُ الوقتِ فقد وُجِدَ/ القَدْرُ ١٥٢/أ
المُشْتركُ في ضِمْنهِ، وهو مُتَعلَّقُ الوجوبِ وسَبَبُه، فإذا لم يكن عُذْرٌ في

(١) انظر «الذخيرة» ٢/ ٢٢ حيث ذكر القرافيُّ قاعدة الواجب المخيَّر والموسَّع والكفاية، وكَوْنها مشتركةً في أنَّ الوجوب متعلّق بأحد الأمرين.

(٢) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «الإشراف على نكت مسائل الخلاف» ١/ ٢٠٩ للقاضي عبد الوهاب المالكي.

أَولِ الوقتِ كالحيضِ وغيرِه، وقد وُجِدَ السببُ الموجِبُ للصلاةِ أوَّلَ الوقتِ سالِماً عن المعارض، فيترتَّبُ عليه الوجوب، فإذا حاضَتْ بعد ذلك حاضَتْ بعد ترتُّب الوجوب عليها، فتَقْضي بعد زوالِ العُذْر، وانقضاءِ مُدَّةِ الحيض، وأنتم إذا قلتم: لا يجبُ عليها بذلك شيء، بل إنَّما يُعتبرُ آخرُ الوقتِ في طَرَيانِ العُذْر وزوالِه، فهذا من مالكٍ رحمه الله يقتضي أنه يعتقدُ أنّ الوجوبَ متعلِّقٌ بآخرِ الوقت كما قاله الحنفية(١)، والمالكيةُ لا تساعِدُ على ذلك، فيبقى مذهبُ مالكٍ مُشْكِلاً جدّاً، أما مذهبُ الشافعيِّ في اعتبارِه السببَ المُوجِبَ السالمَ عن المُعارِضِ، فهو القياس، وجَرى على أَصْلهِ في الواجبِ الموسَّع، أما مالكٌ فلا.

والجوابُ عن هذا السؤالِ مبنيٌّ على معرفةِ الفرقِ بين هاتَيْن القاعدتين، وذلك أنَّ السببَ السالمَ عن المُعارِضِ إذا لم يكُنْ فيه تخييرٌ هو الذي يلزَمُ فيه ما قاله الشافعيُّ، أما مع التخييرِ، فلا، لسببِ ما نذكرُه من الفَرْقِ ونُوضِّحُه بذِكرِ نظائرَ في الشريعة.

أحدُها: أنه إذا باعَ صاعاً من صُبْرَةٍ، فله بَيْعُ بقيةِ الصِّيعان وهِبَتُها(٢) من غيرِ المُشْتري، فلو فعل ذلك، وبقي صاعٌ، وتلِفَ بآفةٍ سماويةٍ، انفسخَ العَقْدُ، ولم يُنْقَل الصاعُ للذمَّةِ، كما لو تلِفَت الصُّبْرةُ كلُّها بآفةٍ سَماوية، والسببُ في ذلك أنَّ العَقْدَ تعلَّقَ بالقَدْرِ المُشْتَركِ بين صِيعانِ الصُّبْرَةِ، وهو مُطلقُ الصَّاع، فتُصرِّفَ بمُقتضى التخييرِ فيما عدا الصاعَ الواحدَ، وأتت الجائحةُ على ذلك الصاع، فكان التخييرُ في غيرِه، مع [أنَّ] الآفةَ فيه كالآفةِ في الجميعِ، كذلك أَجزاءُ الوقتِ كالصِّيعانِ، يجبُ منها واحدٌ فقط، فإذا تصرَّفت المرأةُ في ضَياعِ ما عدا الآخَرَ منها

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ١/ ١٨٦ للمُلاّ علي القاري.

(٢) في المطبوع: وبقيتها.

بالإتلافِ، ثم طرأَ العُذْرُ في آخرِها، قام ذلك مقامَ وجودِ العُذْرِ في جميعِها، ولو وُجِدَ العُذْرُ في جميعِها، سقطت الصلاة، وكذلك إذا وُجِدَ ما يقومُ مَقامَه وهو التخييرُ مع العُذْرِ في الأخير، وبالتخييرِ حصلَ الفَرْقُ بين سببِ الوجوبِ الذي هو القَدْرُ المُشْتَرَكُ بين أجزاءِ القامة، فإذا وُجِدَ أوّلًا سالماً عن المُعارِضِ، فأتْلَفه المُكَلَّفُ بالضياعِ لا يقضي الصلاة،
١٥٢/ب وبين رؤيةِ الهلال، فإنه سببُ الوجوب، فإذا وُجِدَ سالِماً عن/ المعارِضِ ترتَّبَ عليه الوجوب، والسرُّ في ذلك التخييرُ وعَدَمُه، ولولا التخييرُ لكان للمشتري في الصِّيعان أنْ يقول: العَقْدُ اقتضى مُطْلقَ الصاع، وقد وُجِدَ في صاعٍ من الصِّيعان التي تعدَّيْتَ عليها أَيُّها البائعُ، ومَنْ تَعدَّى على المَبيعِ ضَمِنَه، فيلزَمُك أيها البائعُ الضمانُ.

ولمَّا كان من حُجَّتهِ أنْ يقول: إنَّ تَسَلُّطي بالتخييرِ بين صِيعانِ الصُّبْرَةِ في تَوْفيته ينفي عني العدوانَ فيما تعدَّيْتُ فيه، فلا أَضْمَنُ، كان للمرأةِ أيضاً أنْ تقولَ: إنَّ تسلُّطي على أَولِ الوقتِ بالتخييرِ بين أجزاءِ القامةِ في إيقاع الصلاة ينفي عني وجوبَ الصلاةِ؛ فإني جُعِلَ لي أنْ أُؤخِّرَ وأُعَيِّنَ المُشْتَرَكَ في الجزءِ الأخير، فلما عيَّنْتُه تَلِفَ بالحيضِ كما تلِفَ الصاعُ بالآفة(١)، وما سِرُّ ذلك إلا التخيير.

وثانيها: لو وجبَ عليه عِتْقُ رَقَبةٍ في الكفارة، وعنده رقابٌ، فله أن يتصرَّفَ فيما عدا الواحدَ بالعتقِ وغيرِه، فإذا فعل ذلك، ولم يَبْقَ إلا رَقَبةٌ فماتَتْ، أو تعيَّبَتْ، سقط عنه الأمرُ بالعِتْق، وجازَ له الانتقالُ إلى الصيام، ولا نقول: تعيَّنَتْ عليه رقبةٌ في ذِمَّته لا بُدَّ منها، بل يسقطُ التكليفُ بالرقبةِ بالكُلِّية، فيكونُ التخييرُ مع الآفةِ في الأخيرِ يقومُ مقامَ حصولِ الآفةِ في جميعِ الرقاب ابتداءً.

---

(١) في الأصل: بالتلفِ.

وثالثها: لو كان عند عِدَّةُ ثيابٍ للسُّتْرةِ في الصلاة، فله أنْ يتصرَّفَ فيما عدا الواحدَ منها، فإذا وهب، أو باع وخَلَّىٰ واحداً منها، فطرأت عليه الآفةُ المانعةُ له من أنْ يُصلِّيَ فيه، صلَّى عُرْياناً من غيرِ إثم، ويسقطُ التكليفُ بالكُلِّية، فظهر بذلك أنّ التصرُّفَ بالتخييرِ مع العُذْرِ في الأخير يقومُ مَقامَ العُذْرِ في الجميع، فكذلك آخِرُ الوقتِ.

ورابعُها: لو كان عنده قَدْرُ كِفايتِه من الماءِ لطهارتهِ مراراً، فالواجبُ عليه القَدْرُ المُشْتَرَكُ بين تلك المقادير، كما تقدَّم أنّ الواجبَ القَدْرُ المُشْتَرَكُ بين الثيابِ والرقاب، فله هِبَةُ ما عدا كفايتَه، فإذا تصرَّفَ فيه بالهبةِ بمُقْتضى التخيير، ثم تلِفَ الماءُ الآخَرُ الذي استبقاه، سقط التكليفُ بالوضوءِ بالكُلِّية من غيرِ إثمٍ، وقام التصرُّفُ بالتخييرِ مع الآفةِ في الأخيرِ مَقامَ حُصول العُذْرِ في الجميعِ في عدمِ الإثمِ وسقوطِ التكليف/ ، ١٥٣/أ
كذلك ههنا: يقومُ التصرُّفُ في الأوقاتِ الأُوَلِ بالتخييرِ مع حصولِ العُذْرِ في الأخيرِ مَقامَ حصولِ العُذْرِ في جميعها.

وخامسُها: لو كان عنده صِيعان من الطعام لزكاةِ الفِطْر، فإنّ الواجبَ عليه القَدْرُ المُشْتَرَكُ بينها، وهو مُطْلَقُ الصاع، وهو مُخَيَّرٌ بينها، فله التصرُّفُ فيما عدا الصاعَ الواحدَ؛ فإذا باعه، أو وَهَبه، وترك صاعاً واحداً، فلم يتمكَّنْ من إخراجهِ حتى تَلِفَ من غيرِ سببٍ مِنْ قِبَلِهِ، فإنه تسقطُ عنه زكاةُ الفِطْر إذا قلنا بأنها تجبُ وجوباً مُوسَّعاً من غروبِ الشمس من رمضانَ إلى غُروبِها من يوم الفِطْرِ، وأَشْبَهَ مَنْ جاءه وقتُ الوجوبِ، وليس عنده طعامٌ البتَّة.

وبالجُمْلةِ، فإذا استقرَيْتَ الشريعةَ، تجد فيها صُوَراً كثيرةً، الخطابُ فيها مُتعلِّقٌ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين أفرادِ ذلك الجنس، ويقومُ التخييرُ بين تلك الأفراد، والتصرُّفُ في البعضِ بالإتلافِ بمُقْتضى التخييرِ في الجميعِ

مَقامَ التلفِ في الجميع، فكذلك صُورةُ النزاع، فعُلِمَ بهذه النظائرِ: أنّ الفَرْقَ في الشرعِ واقعٌ بين وجودِ السببِ سالماً عن المُعارِض مع التخييرِ، وبين وجودِه مع عدمِ التخييرِ، فلا يُعْتقَدُ أنّ سببَ الوجوبِ متى وُجِدَ سالماً عن المعارضِ، ترتَّبَ عليه الوجوبُ، بل ذلك مشروطٌ بعَدَمِ التخييرِ بين أفرادِه كما قُلْناه في رؤيةِ الهلال وغيرِه، وظهر أنه لا فَرْقَ بين قيامِ المُعارضِ في جميعِ صُوَرِ السبب، وبين قيامِه في بعضِ صُوَرِه إذا كانَ التخييرُ في البعضِ الآخَر، فتأمَّلْ هذا الفرقَ فهو دقيقٌ، وهو عُمْدَةُ المذهبِ في هذا المَوْضِع.

* * *

الفرقُ التاسعُ والثمانون

بين قاعدةِ استلزامِ إيجابِ المجموعِ لوجوبِ كُلِّ واحـدٍ من أجزائه وبين قاعدةِ الأمرِ الأوَّلِ لا يوجبُ القضاءَ وإنْ كان الفعلُ في القضاءِ جُزْءَ الوقتِ الأول، والجزءُ الآخَرُ خُصوصَ الوقت

هاتانِ القاعدتانِ ملتبستان جداً بسببِ أنّ الأمرَ بالعبادةِ في وقتٍ مُعيَّنٍ أَمرٌ بالعبادة، وبكَوْنِها في وقتٍ مُعيَّن، وهو أمرٌ بمجموعِ الفِعْلِ وتخصيصهِ بالزمان، فإذا ذهب أَحدُ الجُزْءَيْنِ، وهو تخصيصُه بعَيْنِ ذلك الزمانِ، ينبغي أنْ يبقى الفعلُ واجباً بالأَمرِ الأولِ، لأنّ القاعدةَ: أنّ إيجابَ المركَّبِ يقتضي إيجابَ مُفرداتهِ[1]، فلا بُدَّ من الفرقِ بين هذه القاعدة

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على كلام القرافيِّ من بدايةالفرق إلى قوله: «يقتضي إيجاب مفرداته» بقوله: ما قاله من استلزامِ إيجابِ المجموعِ لوجوبِ كُلِّ واحدٍ من أجزائهِ، إن أرادَ أنَّ إيجابَ المجموعِ يستلزمُ إيجابَ كُلِّ واحدٍ من الأجزاءِ مجموعاً مع غيرِه منها، فذلك صحيحٌ. وإنْ أرادَ أنَّ إيجابَ المجموعِ يستلزمُ إيجابَ كلِّ جزءٍ مطلقاً مجموعاً مع غيرِه، وغَيْرَ مجموعٍ، فذلك غَيْرُ مُسَلَّم وغيرُ صحيح. وما قاله من أنّ الأمرَ بالعبادةِ في وقتٍ معيَّنٍ أمرٌ بالعبادة وبكَوْنِها في وقت معين، وأنه إذا ذهبَ أحدُ الجزءَيْن، وهو تخصيصُه بعَيْنِ ذلك الزمان يبقى الفعلُ واجباً، ليس بصحيحٍ، فإنَّ الفعلَ المعيَّنَ زمانُه لا يصحُّ انفكاكُه عن ذلك الزمان، ومتى قُدِّرَ انفكاكُه عنه، فليس هو ذلك الفعلَ، وليس الزمانُ بالنسبة إلى الفعلِ المُوقعِ فيه كالركعةِ الأُولى مع الثانية في تصوُّرِ انفكاكِ إحدى الركعتين من الأخرى عن صلاةِ الصبحِ مثلاً، مع أنه إذا فُعِلَتْ ركعةً منفردةً لا تكونُ جُزءاً من صلاةِ الصُّبْحِ أصلاً، وإنما تكونُ جُزْءاً منها إذا فُعِلَتْ مع أُخرى بشَرْطِ استيفاءِ شروطِ صلاةِ الصُّبْحِ من نِيَّةٍ وغيرِها، وبالجملةِ في كلامه هذا في هذا الفرق ضروبٌ من الفسادِ لا يَفوهُ بمِثْلِها مُحصِّلٌ.

وقاعدةِ أنَّ الأمرَ الأَوَّلَ لا يقتضي القضاءَ، فإنه المشهورُ من مذهبِ العلماء(١).

١٥٣/ب وسِرُّ الفرقِ بين القاعدتين/ بعد اشتراكِهما في أنَّ الأَمْرَ مركَّبٌ فيهما: أنَّ تخصيصَ صاحبِ الشَّرْعِ بعضَ الأوقاتِ بأفعالٍ مُعيَّنَةٍ دون بقيةِ الأوقاتِ يقتضي اختصاصَ ذلك الوقت المعيَّن بمصلحةٍ لا تُوجَدُ في غيرِ ذلك الوقت، ولولا ذلك لكان الفعلُ عامّاً في جميعِ الأوقات، ولا بُدَّ لما بعدَ الزوالِ من معنى لاحظَه صاحبُ الشرعِ لم يكُنْ موجوداً قبل الزوال طَرْداً لقاعدةِ صاحبِ الشرعِ في رعايةِ المصالح، وهكذا كُلُّ أَمرٍ تعبُّدي معناه أنَّ فيه معنىً لم نعلَمْه، لا أنه ليس فيه معنى(٢). وإذا كانت الأوقاتُ

---

(١) انظر تحرير هذه المسألة في «البحر المحيط» ٢/ ١٣١ للزركشي حيث صحَّح وجوبَ القضاءِ بأَمرٍ جديدٍ ابتداءً بعد ورود الخطاب من الشارع بفعلِ عبادةٍ في وَقْتٍ مُعيَّن فخرج ذلك الوقتُ ولم تُفْعَلْ، وأنه قولُ الجمهورِ من الأصوليين، وأن الحنابلة وأكثر الحنفية ومنهم السرخسي والجصَّاص، وعامَّةَ أصحابِ الحديث قد ذهبوا إلى أن القضاء يجبُ بالسببِ الذي وجب به الأداء، وهو الأمرُ السابق، بمعنى أنه يتضمَّنه ويستلزمه لا أنَّه عَيْنُه. انتهى. وانظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٩٥ لابن عبد السلام.

وقولُ القرافي: «فلا بُدَّ من الفرق... إلى قوله: من مذهب العلماء» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يُحتاجُ إلى الفرقِ في مِثْلِ هذه الأمورِ، فإنَّه شيءٌ لا يلتبسُ على مُحصِّل، ويحقُّ إنْ كانَ المشهورَ من مذهب العلماء.

(٢) قولهُ: «وسِرُّ الفرقِ بين القاعدتين... إلى قوله: ليس فيه معنى» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: رعايةُ المصالحِ ليست واجبةً عقلاً، فيجوزُ عقلاً شَرْعُ أَمرٍ ما لغيرِ مصلحةٍ فيه إلا ما يترتَّبُ عليه من الثواب، فإنْ أراد بالمصالح المنافعَ على الإطلاقِ دنيويةً كانت أو أُخروية، فذلك صحيحٌ، وإنْ أراد بها المنافعَ الدنيويةَ خاصّةً، فذلك من مُجوِّزات العقلِ لا من موجباتِهِ، وقد دلَّت الدلائلُ الشرعيةُ القطعيةُ على رعايةِ مصالحِ أُمورٍ كثيرةٍ من المأمورات والمنهيات، فأَما رعايتُها في=

المُعيَّنةُ إنما خُصِّصَتْ بالعبادةِ لأجْلِ مصالحَ فيها دون غيرها، كان مُقْتضى هذا الدليلِ أنْ لا يُشْرَعَ الفعلُ في غيرِها لَعدمِ المصلحةِ في غيرِ ذلك الوقت، لأنَّ الأَمرَ الأَوَّلَ دلَّ بالالتزامِ على عدمِ المصلحةِ بدليلِ التخصيص(١)، فإذا لم يوجَدْ أَمرٌ دالٌّ على القضاء، قُلْنا: الأَصْلُ عَدَمُ مصلحةِ الفعلِ في غيرِ الوقت الذي عُيِّنَ له، ومع الأصلِ لفظُ التخصيصِ يدلُّ على عَدَمه، فلا تُفْعَلْ تلك العبادةُ البتّة(٢)، فإنْ وردَ الأَمرُ بالقضاءِ، دلَّ الأمرُ الثاني على أنَّ ما بعد ذلك الوقتِ ممَّا يقاربُ الوقْتَ الأَوَّلَ في مصلحةِ الوجوبِ، وإنْ لم يصِلْ إلى مِثْلِ مصلحتهِ؛ إذ لو وصل إليها لسُوِّي بينهما في الأَمْرِ الأولِ، وحيث لم يُسَوَّ بينهما دلَّ ذلك على التفاوُتِ بينهما(٣)، فمن لاحظَ هذا الفرقَ بين القاعدتين، قال: القضاءُ إنَّما يجبُ بأمرٍ جديد، ومَنْ لاحظ التسويةَ، والمشتركَ بينهما، قال: القضاءُ بالأمرِ الأول(٤)، فتأمَّلْ ذلك.

= جميعِ المأموراتِ والمنهياتِ، فلا أعلم قاطِعاً في ذلك، وليست رعايةُ الشارعِ المصالحَ بحُكْمٍ منه شرعيٍّ فيكفي فيه الظنُّ، بل ذلك أمرٌ وجوديٌّ لا بُدَّ فيه من القطع.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بمُسَلَّمٍ لعدمِ القاطعِ في رعايةِ المصالح في كلِّ تعبُّدي.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا مبنيٌّ على دعواه عمومَ رعاية المصالح ولم يثبتْ ذلك بقاطع، فليس ذلك بصحيح.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله هنا مبنيٌّ أيضاً على تلك الدَّعوى.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما أرى مَنْ قال: القضاءُ بأمرٍ جديدٍ، لاحظَ ذلك الفَرْقَ، بل لاحظَ أنَّ الأمرَ الموقَّتَ لا يقتضي القضاءَ، فلا بدَّ في شرعِ القضاءِ من أمرٍ جديد. وأما مَنْ قال: القضاءُ بالأَمرِ الأولِ، فلا أُراه أَيضاً يقولُ: إنه من مقتضاه لَفظاً، بل قياساً على الحقوقِ المترتِّبة في الذِّمَم، والله أعلم.

الفرقُ التسعون

بين قاعدةِ أسبابِ الصلواتِ وشروطِها يجبُ الفحصُ عنها وتفقُّدُها، وقاعدةِ أسبابِ الزكاةِ لا يجبُ الفَحْصُ عنها

اعلمْ أنّ أسبابَ التكليفِ وشُروطَه وانتفاءَ موانِعه لا يجبُ تحصيلُها إجماعاً، إنَّما الخلافُ فيما يتوقَّفُ عليه إيقاعُ الواجبِ بعد وجوبهِ، وفيه ثلاثةُ مذاهب: ثالثُها[1]: الفرقُ بين الأسبابِ، فتجبُ دونَ غيرِها فلا تجب، أمَّا ما يتوقَّفُ عليه الوجوبُ، فلم يقُلْ أحدٌ بوجوبِ تحصيلِه، فلا يجبُ على أحدٍ أنْ يُحَصِّلَ نِصاباً حتى تجبَ عليه الزكاةُ، لأنه سَبَبُ وجوبها، ولا يُوفي الدينَ لغرض أنْ تجبَ عليه الزكاة، لأنه مانعٌ منها، ولا تجبُ عليه الإقامةُ حتى يجبَ عليه الصومُ، لأنَّ الإقامةَ شَرْطٌ في
١٥٤/أ وُجوبه، هذا كُلُّه مُتَّفقٌ عليه،/ إنَّما الخلافُ فيما يتوقَّفُ عليه إيقاعُ الواجبِ بعد وجوبه.

وتقتضي هذه القاعدةُ أنْ لا يجبَ علينا الفحصُ عن أسبابِ الصلوات، ولا أسبابِ وجوبِ الصوم وجميعِ الواجبات، غَيْرَ أنَّ الواجباتِ انقسمَتْ قِسْمَيْن: قسمٌ يجبُ فيه الفحص، وقسمٌ لا يجب، ولكلِّ واحدٍ منهما قاعدةٌ تخصُّه.

وتحريرُ الفَرْقِ بينهما، والضابطُ لهما: أنَّ الواجبَ تارةً تقتضي الحالُ فيه أنه لا بُدَّ من طَرَيانِ سَبَبِهِ، وترتُّبِ التكاليفِ عليه جَزْماً لا محيدَ عنه كالزوالِ، ورُؤيةِ الهلال، فإنه لا بُدَّ أنْ يكونَ في الوجود،

(١) يعني أنَّ هناك مذهبَيْن آخرَيْن في الوجوبِ وعَدَمِه، فطوى ذكرهما، وذكر الثالث.

ويترتَّبُ عليه وجودُ الفِعْلِ قَطْعاً، فهذا يجبُ الفَحْصُ عنه، كان شرطاً أو سبباً، بسببِ أنه لو أُهْمِلَ لوقعَ التكليف، والمكلَّفُ غافلٌ عنه، فيَعصي بتَرْكِ الواجبِ بسببِ إهماله، وهو قد علمَ أنه لا بُدَّ أنْ يكونَ، ولا عُذْرَ له عند الله تعالى، فهذا هو ضابطُ ما يجبُ الفَحْصُ عنه، كان شَرْطاً أو سَبَباً من أسباب الوجوب، ومنه أوقاتُ الصلواتِ كلها، وهلالُ رمضانَ، وهلالُ ذي الحِجَّةِ على من تعيَّنَ عليه الحجُّ، وهلالُ شَوَّالٍ لوجوبِ الفِطْرِ، وإخراجُ زكاتهِ، وأيامُ الرَّمْيِ، والمَبيتُ، ومِنْ ذلك مَنْ نَذَرَ يوماً مُعيَّناً، أو شَهْراً مُعيَّناً، فيجبُ عليه أنْ يفحصَ عن هلالِ ذلك الشهر، وتَحَرِّي ذلك اليومِ حتى يُوْقِعَ الواجبَ فيه، ولا يتعدَّاه، فيَعْصي بالإهمالِ مع إمكان الضبط له، ومِنْ ذلك قضاءُ رمضانَ يَسُدُّ في بقيةِ العامِ إلى شعبان، فيجبُ عليه إذا أخَّر أنْ يتفقَّد الأهِلَّةَ لئلاّ يدخُلَ شعبانُ، وهو غيرُ عالم به فيؤدِّي ذلك إلى ضَياع القضاءِ عن وقته.

أمَّا ما لا يتعيَّنُ وقوعه من الأسبابِ والشروطِ والظروفِ الواجباتِ، فلا يجبُ الفحصُ عنه لعَدَمِ تعيُّنه، ويُمْكِنُ أنْ يقال فيه: الأَصْلُ عَدَمُ طَرَيانهِ لأجلِ عدمِ التعين، ويمكنُ أنْ يكون ذلك حُجّةً للمُكلَّف، وعُذْراً عند الله تعالى.

ومِنْ ذلك: إذا كان فقيراً، وله أقاربُ أغنياءُ، فهو في كُلِّ وقتٍ يجوزُ أنْ يموتَ أحدُهم، فيَرِثَه، فينتقلَ المالُ إليه، فيجبَ عليه الزكاةُ بإغفالِ ذلك، وتَرْكِ السؤال عنه إذا كانوا في بلادٍ بعيدةٍ عنه يؤدِّي إلى تَرْكِ إخراجِ الزكاةِ مع وجوبها عليه، ولو فحصَ لحازَ المالَ، ووجبت فيه الزكاةُ، ومع ذلك لا يجبُ الفحصُ في هذه الصورةِ لعدم تعيُّنِ هذا، فقد يقَعُ، وقد لا يقَع، [بخلافِ أوقات العبادات تقعُ جَزْماً.

ومن ذلك: يجوز أن يموت في الموضع الذي هو به إنسانٌ فتجب الصلاةُ عليه وتغسيلُه/ وتكفينه، وما يتعلَّق به من الواجبات، فتَرْك ١٥٤/ب

الفحصِ عن ذلك يؤدّي إلى إهمال الواجبات، ومع ذلك لا يجبُ الفحصُ عن ذلك لعدمِ تعيُّنه، فقد يقع وقد لا يقع][1].

ومِن ذلك: تجويزُه لأن يكونَ هناك جائعٌ يجبُ سَدُّ خَلَّتهِ، وعُريانُ يجبُ سَتْرُ عَوْرَتهِ، وغريقٌ يجبُ رَفْعُه، ونَحْوُ ذٰلك من التوقعات، ومع ذلك لا يجبُ الفحصُ عن شيءٍ من ذلك، إلّا أن تقومَ عليه أَمارةٌ دالَّة على وقوعهِ، لأنّ جميعَ ذلك غيرُ مُتَعيَّنٍ، والأَصْلُ عَدَمُه، بخلافِ القِسْمِ الأول، فهذا هو ضابطُ قاعدةِ ما يجبُ الفحصُ عنه من الأسبابِ والشروطِ، وضابطُ ما لا يجبُ الفحصُ عنه من ذلك، فاعلمْ ذلك[2].

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الطبعة القديمة.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله صحيحٌ، غَيْرَ أنَّه ذكر في آخرِه في القسمِ الثاني أشياءَ من فروضِ الكفايات، وكان الأَوْلىٰ أن يقتصرَ على ما هو من فروضِ الأعيان، لأنَّ فروضَ الكفاياتِ لا تخصُّ كُلَّ مكلَّفٍ، ولا تتوجّهُ على من لا عِلْمَ عنده بخلافِ فُروضِ الأَعيان.

الفرقُ الحادي والتسعون

بين قاعدةِ الأَفْضلية، وبين قاعدة المَزِيَّةِ والخاصِّيَّة

اعلمْ أنَّه لا يلزَمُ من كَوْنِ العبادةِ لها مَزِيَّةٌ تختصُّ بها أن تكونَ أَرجَحَ ممَّا ليس له تلك المَزِيَّة، فقد وردَ في الصحيح عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «إذا أَذَّنَ المُؤذِّنُ ولّىٰ الشيطانُ وله ضُراطٌ، فإذا فرغَ المؤذِّنُ من الأَذانِ أَقبلَ، فإذا أُقِيمت الصلاةُ أَدْبَرَ، فإذا أَحرَمَ العبدُ بالصلاةِ جاءه الشيطانُ فيقولُ له: اذكُرْ كذا، اذكُرْ كذا، حتى يَضِلَّ الرجلُ، فلا يَدْري كم صلَّى»[1] فحصلَ من ذلك أنَّ الشيطانَ يَنْفِرُ من الأذانِ والإقامةِ، ولا يَنفِرُ من الصلاة، وأنه لا يَهابُها، ويهابُهما، فيكونان أَفضلَ منها، وليس الأَمرُ كذلك، بل هُمَا وسيلتان إليها، والوسائلُ أخفضُ رتبةً من المقاصد، وأينَ الصلاةُ من الإقامةِ والأَذانِ ورسولُ الله ﷺ يقولُ: «أَفضَلُ أعمالكم الصلاة»[2]؟ وكتب عمرُ رضيَ الله عنه إلى عُماله: إنَّ أَهمَّ أُمورِكم عندي الصلاةُ كما جاء في الأثر[3]، ولنا هٰهنا قاعدةٌ، وهي الفَرْقُ بين الأفْضليَّةِ والمَزِيَّةِ، وهي أنَّ المفضولَ يجوزُ أنْ يختصَّ بما ليس للفاضل، فيكونُ المجموعُ الحاصلُ للفاضلِ لم يحصُلْ للمفضول، مع أنه حصل للمفضولِ في المجموعِ الحاصلِ له خَصْلَةٌ ليست في مجموعِ الفاضل، فقد يكونُ

---

(١) أخرجه البخاري (١٢٣١) بلفظ «إذا نودي بالصلاة»، ومسلم (٣٨٩) (٨٣) من حديثِ أبي هريرة، وصحَّحه ابن حبَّان (١٦) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) سبق تخريجه بلفظ «أفضَلُ الأَعمالِ الصلاةُ لوَقْتِها» وأنه في «صحيح مسلم» (٨٥) (١٤٠) من حديث عبد الله بن مسعود رضوان الله عليه.

(٣) سبق تخريجه من «الموطأ» ١/ ٣٩.

في المدينةِ فقيرٌ عنده ابنةٌ حسناءُ، أو تُحْفَةٌ غريبةٌ ليست عندَ مَلِكِها، ومجموعُ ما حصلَ للملكِ قَدْرُ ما حصلَ لذلك الفقيرِ أَضعافاً مضاعفة.

من ذلك ما وردَ في الحديثِ الصحيحِ عن النبيِّ عليه السلام أنه قال: «أَقرؤكم أُبيٌّ، وأفرضُكم زَيْدٌ، وأعلَمُكم بالحلالِ والحرامِ معاذُ بنُ جبل، وأقضاكُم علي»[1] إلى غير ذلك ممَّا وردَ في فضائلِ/ الصحابةِ مع أنَّ أبا ١٥٥/أ
بكرٍ الصِّدِّيقَ أفضَلُ من الجميع[2]، وعليُّ بنُ أبي طالب أفضَلُ من أُبيٍّ وزَيْدٍ، ومع ذلك فقد فَضَلاهُ في الفرائضِ والقِراءة، وما سببُ ذلك إلّا أنه يجوزُ أنْ يحصُلَ للمفضولِ ما لم يحصُلْ للفاضل.

(١) لم أهتدِ إليه بهذا اللفظ، والثابتُ من ذلك قولهُ ﷺ: «أرحمُ أُمتي بأُمَّتي أبو بكر، وأشدُّهم في أمرِ الله عمر، وأصدقُهم حياءً عثمان بن عفان، وأعلمُهم بالحلالِ والحرام معاذ بن جبل، وأفرَضُهم زيد بن ثابت، وأقرؤهم أبيُّ بن كعب، ولكلِّ أُمّةٍ أمين، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح» أخرجه الترمذي (٣٧٩٠) من حديثِ قتادة عن أنس وقال: هذا حديثٌ حسن غريبٌ لا نعرفه من حديثِ قتادة إلّا من هذا الوجه، وقد رواه أبو قِلابة عن أنسٍ عن النبيِّ ﷺ، والمشهورُ حديثُ أبي قلابة.

وأخرجه من حديثِ أبي قلابة الإمام أحمد في «المسند» ٢٠/ ٢٥٢ بإسنادٍ صحيح، وأخرجه ابن ماجه (١٥٥)، والترمذي (٣٧٩١)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (٨٠٨)، والنسائي في فضائل الصحابة (١٣٨)، وصحَّحه ابن حبان (٧١٣١) وتمامُ تخريجه في «المسند».

وليس في هذه الروايات ذكر علي بن أبي طالب رضوان الله عليه كما ذكره القرافي، لكن ذكر ابن الأثير في «أُسد الغابة» ١/ ٦٢ بعد أن ذكر الحديث من طريقِ الترمذي: أنَّ أبا قِلابة رواه عن أنسٍ نحوه وزاد فيه: و«أقضاهم علي».

(٢) للإمام الحافظ ابن حزم بحثٌ كبيرٌ في وجوه المفاضلة بين الصحابة، فيه نقولٌ عزيزة، أوْدَعَه كتابه «الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحَل» ٤/ ١٨١-٢٣٣.

ومن ذلك قولُه عليه السلام لعُمَر: «ما سلك عُمرُ وادياً، ولا فَجّاً إلا سلَكَ الشيطانُ فجّاً غَيْرَهُ»(١) فأخبر عليه السلام أنَّ الشيطانَ يَنْفِرُ من عُمَرَ، ولا يُلابسُه(٢)، وأخبرَ عن نَفْسِهِ عليه السلام: «أنه قد تفلَّتَ عليَّ الشيطانُ البارحةَ ليُفْسِدَ عليَّ صلاتي، فلولا أني تذكَّرتُ دعوةَ أخي سليمان لرَبَطْتُهُ بساريةٍ من سواري المسجدِ حتى يلعَبَ به صِبيانُ المدينة»(٣)، فلم ينفِر الشيطانُ من النبيِّ عليه السلام كما نَفَر من عُمَرَ وفي حديثِ الإسراءِ: أَنَّ شيطاناً قصدَهُ عليه السلام بشُعْلةٍ من نارٍ، فأمرَهُ جبريلُ عليه السلام بالتعوُّذِ منه(٤)، وأَينَ عُمَرُ مِنَ النبيِّ عليه السلام!

---

(١) أخرجه البخاري (٦٠٨٥) ومسلم (٢٣٩٦) وغيرُهما من حديثِ سعد بن أبي وقاص.

(٢) هذا هو المعنى الظاهرُ من الحديثِ، وهو الذي قدَّمه القاضي عياض في «إكمال المُعْلم» ٧/ ٤٠٢ ثم قال: ويحتملُ أنَّه ضُرِبَ مَثَلاً لبُعْدِ الشيطانِ وأعوانهِ منه ومن مذاهبه، وأنه في جميع أُمورهِ سالكٌ طريقَ الهدى والدينِ وما يُقَرِّبُ من الله، خلافَ ما يأمرُ به الشيطان ويحضُّ عليه. وصحَّح النوويُّ القولَ الأول ومشى عليه في «شرح صحيح مسلم» ٨/ ١٨٠.

(٣) أخرجه أحمد ١٣/ ٣٤٩، والبخاري (٤٦١)، ومسلم (٥٤١) وغيرهم من حديثِ أبي هريرة، وتمامُ تخريجه في «المسند».

(٤) لفظُ الحديث كما أخرجه أحمد ٢٤/ ٢٠٠ من حديثِ أبي التيَّاح قال: قلتُ لعبد الرحمٰن بن خَنْبَش التميميِّ ـ وكان كبيراً ـ: أدركْتَ رسولَ الله ﷺ؟ قال: نعم، قال: قلتُ: كيف صنع رسولُ الله ﷺ ليلةَ كادَتْه الشياطين؟ فقال: «إنَّ الشياطين تحدَّرت تلك الليلةَ على رسول الله ﷺ من الأودية والشِّعاب، وفيهم شيطان بيدِه شُعْلةُ نارٍ يُريدُ أن يحرقَ بها وجه رسولِ الله ﷺ، فهبطَ إليه جبريلُ عليه السلام فقال: «يا محمد، قل، قال: ما أقولُ؟ قال: قل: أعوذُ بكلماتِ الله التامة من شرِّ ما خَلَقَ وذرأَ وبرأَ، ومن شَرِّ ما ينزلُ من السماءِ ومن شرِّ ما يعرجُ فيها، ومن شَرِّ فِتَنِ الليل والنهارِ، ومن شرِّ كلِّ طارقٍ إلّا طارقاً يطرقُ بخيرٍ يا رحمٰن»، قال: فَطَفِئَت نارهم وهزمهم الله تبارك وتعالى. وإسناده ضعيفٌ لأجل جعفر بن سليمان الضُّبعي=

غَيْرَ أَنَّهُ يجوزُ أَنْ يحصُلَ للمفضولِ ما لا يحصُلُ للفاضِل، ومن ذلك: أنَّ الأنبياءَ صلواتُ الله عليهم أفضَلُ من الملائكةِ على الصحيح[1]، وقد حصلَ للملائكةِ المواظبةُ على العبادةِ مع جميعِ الأنفاس؛ يُلْهَمُ أحدُهم التسبيحَ كما يُلهَمُ أحدُنا النَّفسَ إلى غير ذلك من الفضائلِ والمزايا التي لم تحصُلْ للبشر، ومع ذلك، فالأنبياءُ أفضَلُ منهم، لأنَّ المجموعَ الحاصلَ للأنبياءِ من المزايا والمحاسن أعظَمُ من المجموعِ الحاصلِ للملائكة، ومن استقرأ هذا وجدَه كثيراً في المخلوقات، فيجدُ في حبِّ الشعيرِ من الخواصِّ الطيبة ما ليس في البُرِّ، وفي النحاسِ ما ليس في الذهب من الخواص النافعة في الأكحالِ وغيرِها.

فعلى هذه القاعدةِ تخرَّجَت الإقامةُ والأذانُ، وأَنَّ [من] خواصِّهما التي جعلَ الله تعالى لهما أنَّ الشيطانَ ينفِرُ منهما دونَ الصلاةِ، وأنَّ الصلاةَ أفضَلُ منهما، ولا تناقُضَ في ذلك بسببِ أَنَّ المفضولَ يجوزُ أن يختصَّ بما ليس للفاضل، فظهر بما تقدَّمَ الفرقُ بين قاعدةِ الأَفْضليَّة، وبين قاعدةِ المَزِيَّة[2].

= تفرد به وهو ممن لا يحتمل تفرُّده، ولذلك قال البخاري: في إسناده نظر، نقله الحافظ في «الإصابة» ٤/ ٣٠٠، وفيه أيضاً سَيَّار بن حاتم، صدوق له أوهام، وانظر تمام تنقيده في التعليق على «المسند».

(١) وهذا هو قولُ شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٣٨٨ واستدلَّ له بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: ٧] والبريّة: الخليقةُ الذين من جُمْلتِهم الملائكة. انتهى. والمسألةُ بَعْدُ من النظريات التي اختُلِفَ فيها، فابن حزمٍ يقول بتفضيل الملائكة كما في «المحلَّى» ١/ ١٣، واحتجَّ لذلك بقوة وجمع جراميزَه لهذه المسألة في «الفِصَل» ٣/ ٣٠٣.

(٢) انظر «شرح مشكل الآثار» ٢/ ٢٨١ حيث ذكر الطحاوي: أنَّ مَنْ جَلّت رُتْبتُه في معنىً من المعاني، جاز أن يقالَ: إنَّه أفْضَلُ الناسِ في ذلك المعنى، وإنْ كان فيهم مَنْ هو مِثْلُه، أو مَنْ هو فَوْقَه. =

الفرقُ الثاني والتسعون

بين قاعدةِ الاستغفارِ من الذنوبِ المُحَرَّمات

وبين قاعدةِ الاستغفارِ من تركِ المندوبات

اعلمْ أنَّ الاستغفارَ طلبُ المغفرة، وهذا إنَّما يحسُنُ من أسبابِ العقوباتِ كَتَرْكِ الواجبات، وفِعْلِ المُحَرَّمات، لأنَّها هي التي فيها العقوباتُ، أمَّا المكروهاتُ، والمندوباتُ، والمباحاتُ، فلا يَحسُنُ الاستغفارُ فيها لعدمِ العقوباتِ في فِعْلِها وتَرْكِها، وهذا أَمْر ظاهرٌ/ لا ١٥٥/ب خفاءَ فيه، غَيْرَ أنَّه وقع لمالكٍ رحمه الله فيمَنْ تركَ الإقامةَ أنه يستغفرُ الله تعالى[1]، ووقع له أيضاً ذلك في غيرِ الإقامةِ من المندوبات، وقد اتَّفَقَ «الجَلَّابُ» و«التَّهذيبُ» على نَقْلِ ذلك عنه، ووَجْهُ ذلك: أنَّ الله تعالى يُعاقبُ على الذنبِ بأَحدِ ثلاثةِ أشياء:

أحدُها: المُؤلماتُ كالنَّارِ وغيرِها، وهذا هو الأَمرُ الغالبُ في ذلك.

وثانيها: تَيْسيرُ المعصيةِ في شيءٍ آخَرَ، فيجتمعُ على العاصي عُقوبتان: الأُولى، والثانية كقولِهِ تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسْتَغْنَىٰ ۝٨ وَكَذَّبَ

= هذا، وقد قال ابن حبَّان في «الإحسان» ١٦/ ٧٥: هذه ألفاظٌ أُطْلِقَتْ بحذفِ «من» منها، يريدُ بقوله ﷺ: «أرحمُ أُمتي» أي: مِن أَرحمِ أُمتي، وكذلك قولهُ ﷺ: «وأشدُّهم في أمرِ الله» يريدُ: مِنْ أشَدِّهم، ومِن أصدقِهم حياءً ومن أقرئهم لكتاب الله، . . . ، يريدُ أنَّ هؤلاءِ من جماعةٍ فيهم تلك الفضيلة.

(١) يُشيرُ إلى ما في «المدوَّنة» ١/ ٦١ من قول ابن القاسم: سألتُ مالكاً فيمن صلَّى بغيرِ إقامةٍ ناسياً؟ قال: لا شيءَ عليه. قال: قلتُ: فإنْ تعمَّدَ؟ قال: فليستغفر الله ولا شيء عليه.

بِٱلۡحُسۡنَىٰ ﴿٩﴾ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلۡعُسۡرَىٰ﴾ [الليل: ٨-١٠] فجعلَ العُسْرى مُسَبَّبَةً عن المعاصي المُتَقَدِّمة، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرۡتَدُّواْ عَلَىٰٓ أَدۡبَٰرِهِم مِّنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلۡهُدَى ٱلشَّيۡطَٰنُ سَوَّلَ لَهُمۡ وَأَمۡلَىٰ لَهُمۡ ﴿٢٥﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُواْ لِلَّذِينَ كَرِهُواْ مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ﴾ الآية [محمد: ٢٥-٢٦] فجعلَ سبحانَهُ الردَّةَ مُسبَّبَةً عن المعصيةِ المذكورة، لأنَّ قولَه تعالى: ﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارةٌ إلى الرِّدة، وقوله: ﴿بِأَنَّهُمۡ قَالُواْ﴾ الباءُ للسببيَّة، ومنه قوله عليه السلام: «إنَّ الرجلَ ليُخْتَمُ له بالكُفْرِ بسببِ كَثْرةِ ذُنوبه»(١).

وثالثها: تفويتُ الطاعة، لقولِهِ تعالى: ﴿سَأَصۡرِفُ عَنۡ ءَايَٰتِيَ [ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ]﴾(٢) [الأعراف: ١٤٦] وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾ [المائدة: ١٠٨]، ﴿إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الأنعام: ٢١] ونَحْوِ ذلك من الآياتِ الدالَّةِ على سَلْبِ الفلاح والخيرِ بسببِ الأوصافِ المذمومةِ المذكورةِ في تلك الآيات.

وكما يُعاقبُ الله تعالى بأحدِ ثلاثةِ أشياءَ يُثيبُ أيضاً بأحدِ ثلاثةِ أشياءَ:

أحدُها: الأُمورُ المُسْتلذَّةُ كما في الجَنَّاتِ مِن المأكولِ والمشروبِ وغيرِهما.

---

(١) لم أهتدِ إليه بهذا اللفظ، والمشهورُ من ذلك قولهُ ﷺ: «إنَّ الرجُلَ ليُحْرَمُ الرِّزْقَ بالذنبِ يُصيبُه» أخرجه النسائي في «السنن الكبرى» (١١٧٧٥) من حديث ثوبان بإسنادٍ صحَّحه المنذري في «الترغيب والترهيب» ٣/ ٢٩٢-٢٩٣ (٣٦٥١).
وأخرجه بأتمَّ مما هنا الإمام أحمد في «المسند» ٣٧/ ٦٨، وابن ماجه (٩٠)، وابن حبان (٨٧٢) والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ٨/ ٧٩، وحسَّنه شيخنا لغيره لأجل عبد الله بن أبي الجعد، وانظر تمام تنقيده في التعليق على «المسند».

(٢) ما بين المعكوفين زيادةٌ من المطبوع.

وثانيها: تيسيرُ الطاعاتِ، فيَجْتمعُ للعبدِ مثوبتان لقولِهِ تعالى: ﴿فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ﴾ [الليل: ٧] فجعل اليُسْرى مسببةً عن الإعطاء وما معه في الآية، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]، ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢]، ﴿يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩] إلى غيرِ ذلك من الآيات.

وثالثُها: تَعسيرُ المعاصي عليه، وَصَرْفُها عنه.

إذا تقرَّرَت هذه القاعدةُ، فإذا نَسِيَ الإنسانُ الإقامةَ أو غيرَها من المندوباتِ، دلَّ هذا الحرمانُ على أنه مُسَبَّبٌ عن معاصٍ سابقةٍ لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠] وفواتُ الطاعةِ مُصيبَتُها أعظمُ المصائب[1]، فإنَّ كلماتِ الأَذانِ طيبةٌ مشتملةٌ على الثناءِ على الله تعالى، وتُوجِبُ لقائِلها ثواباً سَرْمديّاً خيراً من الدنيا وما فيها، من إصابـةِ شوكةٍ، أو غَمٍّ يَغتَمُّه في فَلْسٍ يذهبُ له، وإذا كان تركُ الطاعاتِ مُسبَّباً عن المعاصي/ المتقدِّمة، ١٥٦/أ
فحينئذٍ إذا رأى المكلَّفُ ذلك، سألَ المغفرةَ عن تلكَ المعاصي المتقدِّمةِ حتى لا يتكرَّرَ عليه مِثْلُ تلك المصيبة، فالاستغفارُ عند تَرْكِ الإقامةِ لأجلِ غيرها لا أنه لها، وكذلك بقية المندوبات إذا فاتت، يتعين على الإنسان الاستغفارُ لأَجْلِ ما دلَّ عليه التركُ من ذنوبٍ سالفةٍ، لأَجْلِ هذه التروك، فهذا هو وَجْهُ أَمرِ مالكٍ بالاستغفارِ فـي تَرْكِ المندوباتِ، لا أَنَّهُ يعتقدُ أَنَّ الاستغفارَ يُشْرَعُ في تَرْكِ المندوباتِ، فقد ظهرَ الفرقُ بين قاعدةِ الاستغفارِ

---

(١) انظر «القواعد الكبرى» ٢/٣٦٨ حيث تكلَّم ابنُ عبد السلام عن غائلةِ الاشتغال بغيرِ الله، ثم قال: وكفى بالغَفْلةِ عن الله عقاباً، ثم أورد قَوْلَ ابن نُباتةَ المصري:

ارْضَ لمـن غـابَ عنـك غَيْبَتَـه ... فـذاك ذنـبٌ عِقـابُـه فيـه

انظر «ديوان ابن نباتة»: ٥٧٤.

عن الذنوبِ المحرَّمات، وبين قاعدةِ الاستغفارِ عن ترك المندوباتِ، وأنَّها في فعل المُحرَّمات، وتَرْكِ الواجبات لأجلِها مُطابَقة، وفي تَرْكِ المندوباتِ لأَجْلِ ما دلَّتْ عليه بطريقِ الالتزام، لا أنه لها مطابقة، وبهذا تُحَلُّ مواضعُ كثيرةٌ ممَّا وقع للعلماء من ذِكْرِ الاستغفارِ عن تَرْكِ المندوبات، فيُشْكِلُ ذلك على كثيرٍ من الناس، وليس فيها إشكالٌ بسببِ ما تقدَّمَ من الفرقِ والبيان[1].

* * *

(١) صحَّح ابن الشاط كلام القرافي في الفرق الثاني والتسعين.

الفرقُ الثالثُ والتسعون

بين قاعدةِ النسيانِ في العباداتِ لا يقدحُ وقاعدةِ الجَهْلِ يَقْدَح، وكلاهما غيرُ عالمٍ بما أَقدَمَ عليه

اعلم أنَّ هذا الفرقَ بين هاتين القاعدتين مبنيٌّ على قاعدة، وهي أنَّ الغزاليَّ حكى الإجماعَ في «إحياء علوم الدين»[١]، والشافعيّ في «رسالته» حكاه أيضاً في أنَّ المكلَّفَ لا يجوزُ له أن يُقدِمَ على فِعْلٍ حتى يعلمَ حُكْمَ الله تعالى فيه[٢]، فمن باع وجبَ عليه أنْ يتعلَّمَ ما عَيَّنَه الله وشَرَعَهُ في البيع، ومن آجَرَ وجبَ عليه أن يتعلَّمَ ما شرعَهُ الله تعالى في الإجارة، ومن قارضَ وجبَ عليه أنْ يتعلَّمَ حُكْمَ البَيْعين[٣] في القِراض، ومن صلَّى وجبَ عليه أن يتعلَّمَ حُكْمَ الله تعالى في تلك الصلاة، وكذلك الطهارةُ وجميعُ[٤] الأَقوالِ والأعمالِ، فمن تعلَّمَ وعَمِلَ بمُقْتضى ما عَلِمَ[٥]، فقد أطاعَ الله تعالى طاعتين، ومن لم يعْمَلْ، ولم يَعْلَمْ، فقد عصى الله معصيتين، ومن عَلِمَ، ولم يعمَلْ بمُقْتضى عِلْمِه، فقد أطاعَ الله طاعةً، وعصاه معصيةً، ويدلُّ على هذه القاعدةِ أيضاً من جهةِ القرآن قولُه تعالى حكايةً عن نوحٍ عليه السلام: ﴿إِنِّيٓ أَعُوذُ بِكَ أَنۡ أَسۡـَٔلَكَ مَا لَيۡسَ لِي بِهِۦ عِلۡمٞۖ﴾ [هود:٤٧]، ومعناه: ما ليس لي بجواز سُؤالِه عِلْمٌ، فدلَّ ذلك على

---

(١) انظر «الرسالة»: ٣٥٧ للإمام الشافعي، و«إحياء علوم الدين» ١/ ٢٦ للغزالي.

(٢) انظر التعليق السابق.

(٣) في المطبوع: حكُم الله تعالى في القِراض.

(٤) في الأصل: في جميع، ولعلَّ الصواب ما أثبتناه من المطبوع.

(٥) في الأصل: عَمِل.

أنه لا يجوزُ له أن يُقْدِمَ على الدُّعاء والسؤالِ إلا بعدَ عِلْمِهِ بحُكْمِ الله
تعالى/ في ذلك السؤال، وأنه جائز، وذلك سببُ كَوْنِهِ عليه السلام ١٥٦/ب
عُوتِبَ على سؤالِ الله عز وجل لابنهِ[1] أنْ يكونَ معه في السفينةِ لكونه
سألَ قبلَ العِلْمِ بحالِ الولد، وأنَّهُ مما ينبغي طلبُه أَمْ لا؟ فالعَتَبُ
والجـوابُ كِلاهما يدلُّ على أنَّهُ لا بُدَّ من تقديمِ العِلْمِ بما يريدُ الإنسانُ أن
يشْرَعَ فيه.

إذا تقرَّر هذا. فمِثْلُه أيضاً قولُه تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء:٣٦] نهىٰ الله تعالى نبيَّه عليه السلام عن اتِّباع غيرِ المعلوم، فلا يجوزُ الشروعُ في شيءٍ حتى يُعْلَمَ، فيكونُ طلبُ العلمِ واجباً في كلِّ حالة، ومنه قولُه عليه السلام: «طلبُ العِلْمِ فريضةٌ على كُلِّ مُسلم»[2].
قال الشافعيُّ رضي الله عنه: طلبُ العلمِ قِسْمان: فَرْضُ عَيْنٍ، وفَرْضُ كفاية، ففرضُ العينِ عِلْمُك بحالتِك التي أنتَ فيها، وفَرْضُ الكفايةِ ما عدا ذلك، فإذا كان العلمُ بما يُقْدِمُ الإنسانُ عليه واجباً، كان الجاهلُ في الصلاةِ

---

(١) في الأصل: سؤال ابنه أن يكون معه في السفينة، ولعلَّ الصوابَ فيما أثبتناه.

(٢) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٩) من حديثِ أنس بن مالك، وفي إسناده حفص ابن سليمان لين الحديث. وأخرجه أيضاً في «الأوسط» (٢٠٠٨) من حديثِ أنس، وفي إسناده محمد بن مُصَفًّى، صدوق له أوهامٌ، وكان يدلِّسُ.. وهو عند الطبراني من غير طريقٍ عن غيرِ واحدٍ من الصحابة.
وأخرجه البيهقي في «الشُّعَب» (١٦٦٣)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (١١٩) وقد تتبع الغماري طرقه، وذكر اختلاف العلماءِ في الحكمِ على هذا الحديثِ، ونقل عن الحافظ العراقي أن بعضَ الأئمة صحَّحه لبعضِ طُرُقه، وقال الحافظ السيوطي: إنَّه يبلغ رتبة الصحيح، وهو الذي صار إليه الألباني في «صحيح الجامع الصغير» (٣٩١٣)، وللغماري جزءٌ في تصحيحه هو «المُسْهِم بطرق حديث طلبُ العلمِ فريضةٌ على كلِّ مسلم» انتهى فيه إلى تصحيح الحديث، وهو مطبوع.

عاصياً بتَرْكِ العلم، فهو كالمُتعمِّدِ الترك بعد العِلْم بما وجَبَ عليه، فهذا وَجْهُ قولِ مالكٍ رحمه الله: إنَّ الجَهْلَ في الصلاةِ كالعَمْدِ، والجاهِلَ كالمتعمِّدِ لا كالناسي، وأمَّا الناسي فمعفوٌّ عنه لقولِهِ عليه السلام: «رُفِعَ عن أُمَّتي الخطأُ والنِّسيان وما استُكْرِهوا عليه»(١) وأجمعَتِ الأمةُ على أنَّ النسيانَ لا إثْمَ فيه من حيث الجملةُ، فهذا فَرْقٌ، وفرْقٌ ثان: وهو أنَّ النسيانَ يهجُمُ على العبدِ قَهْراً لا حِيلَةَ له في دَفْعهِ، والجهْلُ له حِيلةٌ في دَفْعِهِ بالتعلُّمِ، وبهذين الفرقَيْن ظهرَ [الفرقُ] بين قاعدةِ النسيانِ، وقاعدةِ الجهل(٢).

* * *

(١) سبق تخريجه.

(٢) علَّق ابن الشاط على الفرقِ الثالث والتسعين بقوله: ما قاله في هذا الفرقِ ممَّا وقفتُ عليه منه صحيح، ووقع فيه في النسخةِ التي رأيتُها منه نقصٌ دلَّ عليه الكلام، فلذلك قلتُ: ممَّا وقَفْتُ عليه.

الفرقُ الرابعُ والتسعون
بين قاعدةِ ما لا يكون الجهلُ عُذراً فيه
وبين قاعدةِ ما يكونُ الجهْلُ عُذراً فيه[1]

اعلمْ أنَّ صاحبَ الشرعِ قد تسامَحَ في جهالاتٍ [في] الشريعة، فعفا عن مُرْتكبِها، وواخذَ بجهالاتٍ فلم يَعْفُ عن مرتكبِها، وضابطُ ما يُعْفى عنه من الجهالاتِ: الجَهْلُ الذي يَتَعذَّرُ الاحترازُ عنه عادةً، وما لا يتعذَّرُ الاحترازُ عنه ولا يَشُقُّ لم يُعفَ عنه، ولذلك صُوَر:

أحدُها: مَنْ وَطِىءَ امرأةً أجنبيةً بالليلِ يظنُّها امرأتَه، أو جاريتَه، عُفِيَ عنه، لأنَّ الفَحْصَ عن ذلك ممَّا يشقُّ على الناس.

وثانيها: مَنْ أكلَ طعاماً نَجِساً يظنُّه طاهراً، فهذا جَهْلٌ يُعْفى عنه لِما في تكَرُّرِ الفَحْصِ عن ذلك من المشقَّةِ والكُلْفَةِ، وكذلك المياهُ النَّجِسةُ والأَشْرِبةُ النَّجِسةُ لا إثْمَ على الجاهلِ بها.

وثالثُها: مَنْ شرِبَ خَمْراً يظنُّه خَلَّلَها[2]، فإنه لا إثْمَ عليه في جَهْله بذلك.

١٥٧/أ **ورابعُها**/: مَنْ قتلَ مُسلماً في صَفِّ الكُفَّارِ يظنُّه حربياً، فإنَّهُ لا إثْمَ عليه في جَهْلِه به، لِتعذُّرِ الاحترازِ عن ذلك في تلك الحالة، ولو قتلَهُ في حالةِ السَّعَةِ من غيرِ كشفٍ عن ذلك أَثِمَ.

---

(١) انظر «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»: ٢٠٦ للإمام الغزالي حيث تكلَّم عن مسألة العُذْرِ بالجَهْلِ، وسيعود القرافيُّ لهذه المسألة في الفرق الثاني والسبعين بعد المئتين الذي عقده للفرقِ بين قاعدةِ ما هو من الدعاءِ كُفْرٌ، وقاعدةِ ما ليس بكُفْر، وللأستاذ عبد الرزاق بن طاهر كتابٌ كبيرٌ في هذه المسألة هو «الجهلُ بمسائل الاعتقاد وحكمُه» استوفىٰ فيه مقاصد هذا البحث تأصيلاً وتفريعاً.

(٢) في المطبوع: الجُلاَّب بضم الجيم وتشديد اللام، وهو ماءُ الورد.

وخامسُها: الحاكمُ يقضي بشهودِ الزُّورِ مع جَهْلِهِ بحالِهِم، لا إثْمَ عليه في ذلك، لتَعذُّر الاحترازِ من ذلك عليه، وقِسْ على ذلك ما وردَ عليكَ من هذا النحو، وما عداه فمُكلَّفٌ به، ومَنْ أقدَم مع الجهلِ، فقد أَثِمَ خُصوصاً في الاعتقادات، فإنَّ صاحبَ الشرعِ قد شدَّدَ في عقائدِ أُصولِ الدينِ تشديداً عظيماً بحيث إنَّ الإنسانَ لو بَذلَ جَهْدَهُ، واستفرغَ وُسْعَه في رَفْعِ الجهلِ عنه في صفةٍ من صفاتِ الله تعالى، أو في شيءٍ يجبُ اعتقادُه من أُصولِ الدياناتِ، ولم يرتَفع ذلك الجهلُ، فإنه آثِمٌ كافرٌ بتَرْكِ ذلك الاعتقاد الذي هو من جُمْلَةِ الإيمان، ويُخَلَّدُ في النيرانِ على المشهورِ من المذاهب مع أنَّهُ قد أَوصلَ الاجتهادَ حَدَّه، وصار الجهلُ له ضَرورياً لا يمكنُه دَفْعُه عن نفسِه، ومع ذلك فلم يُعْذَرْ به حتى صارَتْ هذه الصورةُ فيما يُعتَقَدُ أَنَّها من بابِ تكليفِ ما لا يُطاق[1]، فإنَّ تكليفَ المرأةِ البلهاءِ المفسودةِ[2] المِزاجِ الناشئةِ في الأقاليم المنحرفةِ عما يوجبُ استقامةَ العقلِ كأقاصي بلادِ السُّودان، وأقاصي بلادِ الأتراك، فإنَّ هذه أَقاليمُ لا يكونُ للعقلِ فيها كبيرُ رَوْنَقٍ، ولذلك قال الله تعالى في بلادِ

---

(١) انظر «البرهان» ١/ ٨٩ للجُوَيني حيث ناقش مسألة التكليف بما لا يطاق، ويسمّيها بعضُهم التكليفَ بالمُحال. قال الطوفي في «شرح مختصر الروضة» ١/ ٢٢٥: وطريقُ التفصيل فيها أنَّ المحالَ ضربان: مُحالٌ لنَفْسِهِ، كالجمع بين الضدَّين، كالسوادِ والبياض، والقيام والقعود، . . . ، ومحالٌ لغيرِه، كإيمانِ مَنْ عَلِمَ الله سبحانه وتعالى أنه لا يؤمن، كفرعونَ وأبي جَهْلٍ وغيرِهما من الكفار؛ إيمانُهم ممتنعٌ لا لذاته، أي: لا لكونهِ إيماناً، إذ لو امتنع إيمانُهم لكونهِ إيماناً، لَما وُجِدَ الإيمانُ من أحد، وإنَّما امتنع إيمانُهم لغيره، أي: لعِلَّةٍ خارجةٍ عنه، وهو تعلُّقُ علمِ الله سبحانه وتعالى وإرادته بأنهم لا يؤمنون. ثم نقل عن الموفَّق بن قدامة قوله: والإجماعُ على صحَّة التكليف بالثاني: يعني المحالَ لغيره.

(٢) كذا في الأصل، وسيُنبِّه ابن الشاط على أنَّ وجه الصواب هو: «الفاسدة».

الأتراك عند يأجوجَ ومأجوج: ﴿وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا﴾ [الكهف:٩٣] ومَنْ لا يفهمُ القولَ، وبَعُدَتْ أَهْلِيتُه لهذه الغاية مع أنَّهُ مُكَلَّفٌ بأدلَّةِ الوحدانية، ودقائقِ أُصولِ الدين، أنه تكليفُ ما لا يُطاق، فتكليفُ هذا الجنسِ كُلِّه من هذا النوعِ، مع أنَّهم من أهل النار[١] بسبب الكُفْرِ إنْ وقعوا فيه للجهل[٢]، وأَمَّا الفروعُ دونَ الأصولِ، فقد عفا

---

(١) كذا في الأصل. وفي المطبوع: اليأس.

(٢) قد ضبط هذه المسألة ابن القيم ضَبْطاً بديعاً محرّراً في «طريق الهجرتين»: ٧٢٧ حين تكلَّم عن مراتب المكلَّفين في الدارِ الآخرةِ وطبقاتهم فيها، وجعل الطبقة السابعة عشرة للمقلِّدين وهم جُهَّالُ الكفرةِ، وأنَّ الأُمَّة قد اتفقت على أنَّ هذه الطبقة كفَّارٌ وإن كانوا جُهَّالاً مقلّدين لأئمتهم، ثم قال رحمه الله: لا بُدَّ في هذا المقامِ من تفصيلٍ به يزول الإشكال، وهو الفرقُ بين مُقلِّدٍ تمكّن من العلمِ ومعرفةِ الحقِّ فأعرض عنه، ومُقَلِّدٍ لم يتمكَّن من ذلك بوجه، والقسمان واقعان في الوجود، فالمتمكِّنُ المُعرضُ مُفَرِّطٌ تاركٌ للواجب عليه لا عُذْرَ له عند الله، وأما العاجزُ عن السؤالِ والعلم الذي لا يتمكَّنُ من العلمِ بوَجْهٍ، فهم قسمان أيضاً.

أحدُهما: مُريدٌ للهدى مُؤْثِرٌ له مُحِبٌّ له، غَيْرُ قادرٍ عليه ولا على طلبه لعدمِ مَنْ يُرشده، فهذا حُكْمُه حُكمُ أرباب الفترات ومَنْ لم تبلُغْه الدعوة.

الثاني: مُعرضٌ لا إرادة له، ولا يُحدِّثُ نَفْسَه بغير ما هو عليه.

فالأولُ يقول: يا ربِّ لو أعلمُ لك ديناً خيراً ممَّا أنا عليه، ولكن لا أعرفُ سوى ما أنا عليه ولا أقدِرُ على غيرِه، فهو غايةُ جُهْدي ونهايةُ معرفتي.

والثاني: راضٍ بما هو عليه، لا يُؤْثِرُ غيرَهُ عليه، ولا تطالبُ نفسُه سواه، ولا فَرْقَ عنده بين حالِ عَجْزِه وقُدرته، وكلاهما عاجز، وهذا لا يجبُ أن يلحقَ بالأولِ لما بينهما من الفرق، فالأول كمن طلب الدينَ في الفترة ولم يَظْفَرْ به، فعدل عنه بعد استفراغ الوُسْع في طلبه عَجْزاً وجَهْلاً، والثاني كمن لم يطلبْه بل مات على شِرْكِهِ، وإنْ كان لو طلَبه لعجز عنه، ففَرْقٌ بين عَجْزِ الطالبِ وعَجْزِ المُعْرِضِ.

فتأمَّلْ هذا الموضع، والله يقضي بين عباده يوم القيامة بحُكْمِه وعَدْله، ولا يُعذِّبُ إلَّا مَنْ قامت عليه حُجَّتُه بالرسل، فهذا مقطوعٌ به في جُملَةِ الخلقِ، وأمَّا كَوْنُ زيدٍ=

صاحبُ الشرعِ عن ذلك، ومَنْ بذلَ جَهْدَه في الفروعِ، فأخطأَ فله أَجْرٌ، ومَنْ أصابَ فله أَجرانِ كما جاءَ في الحديث[1].

= بعَيْنِهِ وعمرٍو قامت عليه الحُجَّة أم لا، فذلك ممَّا لا يمكنُ الدخولُ بين الله وبين عباده فيه، بل الواجبُ على العبدِ أن يعتقدَ أنَّ كلَّ مَنْ دانَ بدينٍ غيرِ دين الإسلام فهو كافر، وأنَّ الله سبحانه لا يُعَذِّبُ أحداً إلّا بعد قيام الحُجَّةِ عليه بالرسول، هذا في الجملة، والتعقيبُ موكولٌ إلى عِلْمِ الله عزَّ وجلَّ وحُكْمِه.

ثم ذكر رحمه الله أنَّ قيام الحجَّةِ يختلفُ باختلافِ الأزمنةِ والأمكنة والأشخاص، فقد تقوم حُجَّةُ الله على الكفارِ في زمانٍ دون زمان، وفي بُقْعةٍ وناحيةٍ دون أُخرى، كما أنَّها تقومُ على شخصٍ دون آخر، إمَّا لعدمِ عَقْلِهِ وتمييزه كالصغير والمجنون، وإما لعَدَمِ فَهْمِه كالذي لا يفهمُ الخطابَ ولم يحضُر ترجمانٌ يُترجمُ له، فهذا بمنزلة الأَصمِّ الذي لا يسمع شيئاً، ولا يتمكَّن من الفهم، وهو أحدُ الأَربعةِ الذين يُدْلون على الله بالحجَّةِ يوم القيامة كما تقدَّم في حديثِ الأسودِ وأبي هريرة وغيرهما.

قلتُ: يُشير ابن القَيِّم إلى حديثِ الأَسود بن سريع أنَّ نبيَّ الله ﷺ قال: «أربعةٌ يومَ القيامة: رجلٌ أصمُّ لا يسمع شيئاً، ورجلٌ أحمقُ، ورجلٌ هَرِمٌ، ورجلٌ ماتَ في فترة، فأمَّا الأصمُّ، فيقول: ربِّ لقد جاء الإسلامُ وما أَسمعُ شيئاً، وأما الأحمقُ فيقول: ربِّ لقد جاءَ الإسلامُ والصبيانُ يحذفوني بالبَعْرِ، وأمَّا الهَرِمُ فيقول: ربِّ لقد جاءَ الإسلامُ وما أعقلُ شيئاً، وأما الذي مات في الفترة فيقول: ربِّ ما أتاني لك رسول، فيأخذُ مواثيقَهم ليُطيعُنَّه، فيُرسلُ إليهم أن ادخلوا النار، قال: فوالذي نفسُ محمَّدٍ بيدِه لو دخلوها، لكانت عليهم بَرْداً وسلاماً» أخرجه الإمام أحمد في «المسند» ٢٦/٢٢٨ قال شيخُنا: حديثٌ حسن، وهذا إسنادٌ ضعيفٌ لانقطاعه،...، ورواه البزار (٢١٧٤) (زوائد)، وصحَّحه ابن حبان (٧٣٥٧) والضياءُ المقدسي في «المختارة» (١٤٥٦) وانظر تمام تخريجه في «المسند».

قلتُ: قد طال هذا النَّقْلُ لأهميته، فإن هذه المسألة من الدقائق، وهي مُعْتَرَكٌ ضَيِّق، وانظر «الفِصَل في المِلَلِ والأهواء والنِّحل» ٤/١٠٥ للإمام الحافظ ابن حزم حيث تكلَّم عن هذه المسألة.

(١) سبق تخريجُ الحديث.

قال العلماء: ويلحق بأصول الدين أصول الفقه، قال أبو الحسين[١] في كتاب «المُعْتَمد في أصول الفقه»[٢]: إنَّ أصولَ الفِقْه اختَصَّ بثلاثةِ أَحكامٍ عن الفقه:

أنَّ المُصيبَ فيه واحدٌ، والمُخْطِئُ فيه آثِمٌ، ولا يجوزُ التقليدُ فيه، وهذه الثلاثةُ التي حكاها هي في أُصولِ الدِّيْنِ بعَيْنِها، فظهرَ لك الفرقُ بين قاعدَةِ ما يكونُ/ الجهلُ فيه عُذراً، وبين قاعدةِ ما لا يكونُ الجهلُ فيه عُذْراً[٣]. ١٥٧/ب

(١) محمد بن علي بن الطيِّب البصري، ترجم له الذهبي في «سِيَر أعلام النبلاء» ١٧/ ٥٨٧ وقال: شيخ المعتزلة، وصاحبُ التصانيف الكلامية، . . .، كان فصيحاً بليغاً، عَذْبَ العبارة، يتوقَّدُ ذكاءً، وله اطلاعٌ كبير، وله كتابُ «المعتمد في أصول الفقه» من أجْوَدِ الكتب، يغترفُ منه ابن خطيب الريِّ، يعني الإمام الرازي. مات أبو الحسين سنة (٤٣٦هـ)، له ترجمة في «تاريخ بغداد» ٣/ ١٠٠، و«وفيات الأَعيان» ٤/ ٢٧١ وغيرهما.

(٢) لم أَهتدِ إلى هذا النصِّ في «المعتمد»، لكن لأبي الحسين كلامٌ طويل في إصابة المجتهدين في الفروع، وامتناع التقليد في أُصول الدين، انظر «المعتمد» ٢/ ٣٦٥، ٣٧٢، ٣٧٥.

(٣) علَّق ابنُ الشاط على الفرق الرابع والتسعين بقوله: ما قاله فيه صحيحٌ غَيْرَ إطلاقهِ لفظَ الظنِّ في وَطْءِ الأجنبية، وما معه؛ فإنَّه إنْ أراد حقيقةَ الظنِّ الذي يخطرُ لصاحبهِ احتمالُ نقيضِه، فلا أرى ذلك صواباً، وإنْ أراد بالظنِّ الاعتقادَ الجَزْميَّ الذي لا يخطرُ معه احتمالُ النقيض، فذلك صوابٌ. وغَيْرَ قولهِ: تكليفُ المرأةِ البلهاءِ المفسودةِ المزاجِ، فإنه إنْ أراد الفاسدةَ المزاج بحيثُ لا تفقَهُ شيئاً، فلا أرى ذلك صَواباً، فإنّ مِثْلَ هذه لا تكليفَ عليها، وإنْ أراد أنها تفْقَهُ، ولكن بعد تعبٍ ومشقَّةٍ شديدةٍ، فذلك صوابٌ، مع أنّ قوله: «المفسودة المزاج»، فاسدٌ وصوابه: الفاسدة المزاج، وغَيْرَ ما أطلقَ القولَ فيه من أنَّ أصولَ الفقهِ مُلْحقةٌ بأُصولِ الدين في أنّ المصيبَ واحدٌ والمخطيءَ آثِمٌ، فإنَّ المسألةَ مختلفٌ فيها، والمتقدِّمون من الأُصوليين على التخطئةِ والتأثيمِ والمتأخِّرون على خلافِ ذلك.

الفرقُ الخامسُ والتسعون

بين قاعدةِ استقبالِ[1] الجهةِ

في الصلاة، وبين قاعدةِ استقبالِ السَّمْتِ[2]

اعلمْ أنه قد وقع في المذاهبِ عامَّةً قولُهم: القاعدةُ أنَّ استقبالَ الجهةِ يكفي[3]، وآخرون يقولونَ: بل القاعدةُ أَنَّ استقبالَ سَمْتِ الكَعْبَةِ لا بُدَّ منه، وهذه المقالاتُ والإطلاقاتُ في غايةِ الإشكال بسببِ أُمور:

أحدُها: أَنَّ الكلامَ في هذا إنما وقع فيمَنْ بَعُدَ عن الكعبة، أَمَّا مَنْ قَرُبَ، فإنَّ فَرْضَه استقبالُ السَّمْتِ قولاً واحداً[4]، والذي بَعُدَ لا يقولُ أَحدٌ: إنَّ الله تعالى أوجبَ عليه استقبالَ عينِ الكعبة ومُقابلتَهَا ومعاينَتَها، فإنَّ ذلك تكليفُ ما لا يُطاق، بل الواجبُ عليه أن يبذُلَ جَهْدَه في تعيينِ جهةٍ يغلبُ على ظنِّه أَنَّ الكعبةَ وراءها، وإذا غلب على ظنِّه بعد بَذْلِ الجَهْدِ في الأدلةِ الدالةِ على الكعبةِ أنَّها وراءَ الجهةِ التي عَيَّنَتْها أدِلَّتُه، وجبَ عليه استقبالُها إجماعاً، فصارتِ الجهةُ مُجْمَعاً عليها، والسَّمْتُ

---

(١) في الأصل: استعمال.

(٢) قد توسَّع الإمامُ القرافيّ في بحثِ هذه المسألة في «الذخيرة» ٢/ ١٢٨ فما بعدها.
و«السَّمْتُ»: القَصْدُ، والمرادُ به هنا إصابةُ عَيْنِ الكعبة، وسيأتي تفسيره في كلام المؤلّف.

(٣) انظر «المغني» ٢/ ١٠٠-١٠١ لابن قُدامة.

(٤) قال الموفَّقُ في «المغني» ١/ ١٠٠: وهكذا إن كان بمسجدِ النبيِّ ﷺ، لأنَّه مدققٌ صحَّةِ قِبْلته، فإنَّ النبيَّ ﷺ لا يُقَرُّ على الخطأ. وقد روى أُسامةُ: أن النبيَّ ﷺ ركع ركعتين قُبُلَ القِبلةِ وقال: «هٰذه القِبْلةُ» أخرجه مسلم (١٣٣٠) وغيره.

الذي هو العَيْنُ والمُعاينةُ مُجْمَعٌ على عدم التكليف به، وإذا كان الإجماعُ في الصورَتَيْن، أين يكونُ الخلاف؟[1]

وثانيها: أنَّ الصفَّ الطويلَ أجمَعَ الناسُ على صحَّةِ صلاتِهِ مع أنَّه خرجَ بعضُهُ عن السَّمْتِ قطعاً، فإنَّ الكعبةَ عَرْضُها عشرونَ ذِراعاً وطولُها خمسة وعشرون ذراعاً على ما قيل، والصفُّ الطويلُ مئةُ ذراعٍ فأَكثَرُ، فبعضُه خارجٌ عن السَّمْتِ قطْعاً، فقولُهم: إنَّ القاعدةَ استقبالُ السَّمْتِ مُشْكِلٌ[2].

وثالثُها: أنَّ البلَدَيْن المُتقاربَيْن يكونُ استقبالُهما واحداً، مع أَنَّا نقطَعُ بأنَّهما أَطْولُ من سَمْتِ الكعبة، ولم يقُلْ أحدٌ بأنَّ صلاةَ أحدِهما صحيحةٌ، والأُخرى باطلة، ولو قيل ذلك لكان ترجيحاً من غير مُرَجِّح، فإنه ليس إحداهما أَولى من الأُخرى بالبُطلان، فهذه أُمورٌ مُجْمَعٌ عليها كُلِّها، وجميعُها يقتضي الإشكالَ على هاتين القاعدتين.

---

(١) علَّق ابن الشاط على ما مَرَّ من كلامِ القرافيِّ بقوله: أما مُعاينُ الكَعْبةِ، فلا خلافَ في أنَّ فَرْضَه استقبالُ سَمْتِها كما ذكر، وأما غَيْرُ المُعاينِ، فنَقْلُ الخلافِ فيه معروفٌ: هل فَرْضُه استقبالُ السَّمْتِ كالمُعاين، أَمْ فَرْضُه استقبالٌ للجهة؟ وظاهرُ المنقولِ عن القائلين بالسَّمْتِ، أنَّهم يُريدون بذلك أنَّ المُسْتقبلَ للكعبةِ فَرْضُه أنْ يكونَ بحيث لو قُدِّرَ خُروجُ خَطٍّ مستقيمٍ على زوايا قائمةٍ من بين عينيه نافذاً إلى غيرِ نهايةٍ، لمرَّ بالكعبة قاطعاً لها، لا أنهم يريدون أنَّ فَرْضَه استقبالُ عَيْنِها ومُعاينتُها، فإنَّ ذلك كما قال من تكليفِ ما لا يطاق، ولا قائلَ به، فالذي يظهَرُ أنَّ مرادهم يلزمُ منه تكليفُ ما لا يطاق، إذ فيه تكليفُ المعاينةِ مع عَدَمِها. والوجه الآخر ليس فيه ذلك، فالخلافُ مُعْجَمٌ في الجهةِ: هل هي المطلوبُ أم لا؟ وفي السَّمْتِ: هل هو المطلوبُ أَمْ لا؟ لكنَّ ترجيحَ القولِ بالجهةِ من الإجماع على صحَّةِ صلاةِ الصفِّ المستقيم الطويل، وما في معناه من الموضعَيْن المُتحاذِيَيْن، أو المواضع، ويُرجَّحُ أيضاً بأنَّ التوصُّل إلى تحقيقِ الجهةِ مُتيسِّرٌ على المُكلَّفين أو أكثرِهم بخلاف التوصُّل إلى تحقيقِ السَّمْتِ، والحنيفيةُ سَمْحَةٌ، ودينُ اللهِ يُسْرٌ.

(٢) علَّق ابن الشاط على الأمرِ الثاني بقوله: هو أَقوى حُجَجِ القائلين بالجهة.

والجوابُ عنه ـ وهو سِرُّ الفَرْقِ ـ: ما كان يذكره الشيخُ عزُّ الدين بنُ عبدِ السلام رحِمه الله تعالى بعد أنْ كانَ يُوْرِدُ هذا الإشكالَ، فلا يُجيبُه أَحدٌ عنه، فكانَ يقول: الشيءُ قد يجبُ إيجابَ الوسائل، وقد يجبُ إيجابَ المقاصد، فالأَوَّلُ كالنظرِ في أوصافِ المياه، فإنَّه واجبٌ وُجوبَ الوسائل، فإنَّهُ يُتَوَسَّلُ به إلى معرفةِ الطهورية، وكالنظرِ في القِيَمِ في المُتْلَفات،/ فإنَّهُ وسيلةٌ إلى معرفةِ قيمةِ المُتْلَفِ، وكالسَّعيِ إلى الجُمعةِ ١٥٨/أ
واجبٌ، لأنَّهُ وسيلةٌ إلى إيقاعِها في الجامع، وكذلك السفرُ إلى الحجِّ، وهو كثير في الشريعة.

ومثالُ ما يجبُ وُجوبَ المقاصدِ: الصلواتُ الخَمْسُ، وصومُ رمضانَ، والحجُّ، والعُمْرَةُ، والإيمانُ والتوحيدُ، وغيرُ ذلك مما هو واجبٌ، لأنَّهُ مقصدٌ لنَفْسِهِ، لا لأنَّهُ وسيلةٌ لغيرِه[1].

إذا تقرَّرت هذه القاعدةُ، فاختلف الناسُ في الجهةِ، هل هي واجبةٌ وُجوبَ الوسائل، وأنَّ النظرَ فيها إنما هو لتحصيلِ عينِ الكعبة، وهو مذهبُ الشافعيِّ[2]، فإذا أخطأَ في الجهةِ وجبَت الإعادةُ، لأنَّ القاعدةَ أيضاً، أنَّ الوسيلةَ إذا لم يحصُلْ مقصدُها سقط اعتبارُها، أَو النظرُ[3] في الجهةِ واجبٌ وجوبَ المقاصد، وأنَّ الكعبةَ لما بَعُدَتْ عن الأبصارِ جداً، وتعذَّرَ الجَزْمُ بحُصولِها، جعل الشرعُ الاجتهادَ في الجهةِ هو الواجب

---

(١) قولهُ: «والجوابُ عنه.. إلى قوله: لا لأنَّه وسيلةٌ لغيره» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما ذكره حاكياً له عن عزِّ الدين مِن أنَّ الواجبَ على ضربَيْن: واجبٌ وجوبَ الوسائلِ، وواجبٌ وجوبَ المقاصدِ صحيحٌ كما ذكر.

(٢) انظر «التهذيب» ٢/ ٧٠ للإمام البغوي.

(٣) في المطبوع وفي طبعة دار السلام: «والنظر» والصوابُ ما أثبتناه، فإنَّ الكلامَ دائرٌ على التقسيم والتفريق.

نفسه، وهو المقصودُ دونَ عَيْنِ الكعبة، فإذا اجتهدَ، ثم تبيَّنَ خطؤه لا تجبُ عليه الإعادةُ، وهو مذهبُ مالكٍ[١] رحمه الله تعالى، فعلى هذا التقرير يصيرُ الخلافُ في السَّمْتِ: هل يجبُ وُجوبَ المقاصدِ، أَمْ لا يجبُ البتَّةَ، لا وجوبَ المقاصدِ، ولا وجوبَ الوسائلِ لأنَّهُ ليس وسيلةً لغيره؟ قولان. وهل تجبُ الجهةُ وجوبَ المقاصِدِ أَمْ وُجوبَ الوسائلِ؟ قولان، هذا هو توجيهُ القولَيْن في كلِّ واحدةٍ من القاعدتَيْن، فعلى هذا تكونُ الجهةُ واجبةً بالإجماعِ، إنما الخلافُ في صورةِ وُجوبِها هل [هو] وجوبُ الوسائلِ، أو المقاصد؟ ويكون السَّمْتُ ليس واجباً مُطْلقاً إلَّا على أحد القولَيْن، فإنَّه واجبٌ وُجوبَ المقاصدِ، فقولُ العلماء: هل الواجبُ الجهةُ، أو السَّمْتُ؟ قولان يصحُّ فيه قيدٌ لطيفٌ، فيكون معناه: هل الواجبُ وجوبَ المقاصدِ السَّمْتُ، أو الجهةُ؟ قولان، فبهذا القيدِ استقام حكايةُ الخلافِ، واتَّضَحَ أيضاً به تخريجُ الخلاف: هل تجبُ الإعادةُ على مَنْ أخطأ في اجتهادِهِ أم لا؟ قولان مَبْنِيَّان على أنَّ الجهةَ واجبةٌ وجوبَ المقاصِدِ، وقد حصلَ الاجتهادُ فيها، وهو الواجبُ عليه فقط لا شيءَ وراءه، أو واجبةٌ وجوبَ الوسائل، فتجبُ الإعادةُ لأنَّ الوسيلةَ إذا لم تُفْضِ إلى مَقْصدِها، سقط اعتبارُها، واتَّضح الخلافُ والتخريجُ، واندفعَ الإشكالُ حينئذٍ بهذا القيدِ الزائد،/ وبهذا التقرير[٢]. ١٥٨/ب

---

(١) قولهُ: «إذا تقرَّرت هذه القاعدة... إلى قوله: مذهب مالك» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ينبغي أن يكون مرادُه بالخطأ خَطأَ عَيْن الكعبة، لا خطأ الجهة، فإنَّ خطأ الجهةِ خطأُ مقصود، فتلزمُ الإعادةُ على المذهب كما تقدَّم في خطأ العينِ في مذهب الشافعي.

(٢) قولهُ: «فعلى هذا التقرير... إلى قوله: بهذا القيد الزائد، وبهذا التقرير» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جميعُ ما قاله في هذا الفصلِ تحريرُ خلافٍ ولا كلامَ فيه، غير أنَّ الصحيحَ من الأقوالِ أنَّ الجهةَ واجبةٌ وجوبَ المقاصدِ، وأنَّ الإعادة لازمةٌ عند تبيُّن الخطأ، والله أعلم.

وأما الجوابُ عن الصفِّ الطويل، فهو أنَّ الله تعالى إنما أوجبَ علينا أن نستقبلَ الكعبةَ الاستقبالَ العاديَّ لا الحقيقيَّ، والعادةُ أَنَّ الصفَّ الطويلَ إذا قَرُبَ من الشيءِ القصيرِ الذي يُسْتَقْبَلُ يكونُ أطولَ منه، ويجدُ بعضُهم نَفْسَهُ خارجةً عن ذلك الشيءِ المُسْتَقْبَلِ الذي هو أقصَرُ من الصفِّ الطويل، وإذا بَعُدَ ذلك الصفُّ الطويلُ بُعْداً كثيراً عن ذلك الشيءِ القصيرِ، يجدُ كلُّ واحدٍ ممَّن في ذلك الصفِّ الطويلِ نَفْسَهُ مُسْتقبِلاً لذلك الشيءِ القصيرِ في نظرِ العينِ بسببِ البُعْدِ، ألا ترى أَنَّ النخلةَ البعيدةَ، أو الشجرةَ إذا استقبلهما الرَّكْبُ العظيمُ الكثيرُ العددِ من البُعْدِ، يَجِدُ كلُّ واحدٍ من أهل الرَّكْبِ، أو القافلةِ نَفْسَه قُبالةَ تلك الشجرة، ويقولُ الرَّكْبُ بجُمْلتِه: نحن قُبالَةَ تلك الشجرة، ونحن سائرون إليها، وإذا قَرُبوا من الشجرةِ جداً لم يَبْقَ قُبالَتَها إلا النفرُ اليسيرُ من ذلك الركب، فكذلك الصفُّ الطويلُ بمصرَ، أو بخُراسانَ، لو كُشِفَ الغِطاءُ بينهم وبين الكعبةِ المُعظَّمةِ بحيث كان كلُّ واحدٍ منهم يُبْصِرُ الكعبةَ، لرأى نَفْسَهُ قُبالَةَ الكعبةِ بسببِ البُعْدِ كما قُلنا في الرَّكْبِ مع الشجرة، فقد حصلَ في حَقِّهم الاستقبالُ العادي، وهو المطلوبُ الشرعيُّ، وكذلك نقولُ في البلَدَيْن المتقاربَيْن: لو كُشِفَ الغِطاءُ بينهما وبين الكعبة، لرأى كُلُّ واحدٍ منهم نَفْسَهُ قُبالَةَ الكعبةِ، فهما كالصفِّ الطويلِ سواء، والجميعُ مبنيٌّ على هذه القاعدة، وهي أنَّ الله تعالى إنما أمرَ بالاستقبالِ العاديِّ دون الحقيقيِّ مع البُعْدِ، ومع القُرْبِ الواجبِ الاستقبالَ الحقيقيَّ حتى إنَّهُ إذا صَفَّ صفٌّ مع حائطِ الكعبةِ، فصادف آخِرُهم[1] نِصْفَهُ قُبالَةَ الكعبة، ونصفَهُ خارجاً عنها، بَطَلَتْ صلاتُه، لأنه مأمورٌ بأن يَسْتَقْبِلَ بجُمْلتِهِ الكعبةَ، فإذا لم يحصُلْ ذلك استدار، وكذلك الصفُّ الطويلُ بقُرْبِ الكعبةِ، يُصَلُّونَ دائرةً، أو قوساً إن

(١) في المطبوع: أحدُهم.

قَصُروا عن الدائرة، وفي البُعْدِ يُصلُّونَ خطّاً مستقيماً بسببِ ما تقدَّمَ من التقرير، وأنهم إذا كانوا خطَّاً مع البُعْدِ يكونون مستقبلينَ عادةً بخلافِهم مع القُرْبِ، فقد ظهرَ الفرقُ بين قاعدةِ استقبالِ السَّمْتِ وبين قاعدةِ استقبالِ الجِهَة، وصحَّ جَرَيانُ الخلافِ في ذلك، واندفعت الإشكالاتُ التي عليها، وهو من المواطنِ الجليلةِ التي يَحتاجُ إليها الفقهاء، ولم أَرَ
١٥٩/أ أحداً حَرَّرَهُ هذا/ التحريرَ إلا الشيخ عزَّ الدين بنَ عبدِ السَّلام رحِمه الله وقَدَّسَ روحَهُ، فلقد كان سَديدَ[1] التحريرِ لمواضعَ كثيرةٍ في الشريعةِ، معقولِها ومنقولِها، وكان يُفْتَحُ عليه بأشياءَ لا تُوجَدُ لغيرِه رحِمَهُ الله رحمةً واسعةً[2].

* * *

(١) في المطبوع: شديد بالشين المُعجمة، والسَّدادُ أَوْلى في هذا الموطن.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: هذا الجوابُ إنَّما هو جوابُ القائلين بالسَّمْتِ دَفْعاً لاستدلالِ القائلين بالجهة عليهم بالصفِّ الطويل، وللقائلين بالجهةِ أنْ يقولوا: سَلَّمْنا صِحَّةَ هذا الجواب، لأنه مُحصِّلٌ لمقصودِنا من القولِ بالجهة، وغيرُ محصِّلٍ لمقصودكم من القول بالسَّمْتِ الحقيقيِّ الذي هو العينُ من غيرِ شَرْطِ المُعاينةِ، لتعذُّر ذلك مع البُعْدِ، ومآلِ قولِكم بالسَّمْتِ العاديِّ غيرِ الحقيقيِّ إلى قولنا بالجهةِ، فعلى التحقيقِ ذلك الجوابُ ليس بجوابٍ، بل تسليمٌ لقولِ المُخالف، والله أعلم.

الفرقُ السادسُ والتسعون

بين قاعدةِ من يتعيَّن تقديمُه وبين قاعدةِ من يتعيَّنُ تأخيرُه في الولاياتِ والمناصبِ والاستحقاقاتِ الشَّرْعية[1]

اعلمْ أَنَّهُ يجبُ أن يُقَدَّمَ في كُلِّ ولايةٍ مَنْ هو أَقْوَمُ بمصالحِها على مَنْ هو دونه، فيُقَدَّمُ في ولايةِ الحروبِ مَنْ هو أعرفُ بمكائدِ الحروبِ، وسياسةِ الجيوش، والصَّوْلَةِ على الأعداء، والهيبةِ عليهم، وَيُقَدَّمُ في القضاءِ مَنْ هو أَعرفُ بالأحكامِ الشرعية، وأَشَدُّ تَفَطُّناً لِحِجاج الخُصوم وخُدَعِهِم، وهو معنى قوله عليه السلام: «أقضاكُم علـيّ»[2] أي: هو أَشَدُّ تفطُّناً لحِجاجِ الخُصوم، وخُدَعِ المتحاكمين، وبه يظهَرُ الجَمْعُ بينه وبين قولِه عليه السلام: «أعلمُكم بالحلالِ والحرامِ مُعاذُ بن جبل»[3] وإذا كان معاذٌ أَعرفَ بالحلالِ والحرامِ، كان أَقضى الناس، غَيْرَ أنَّ القضاءَ[4] لَمَّا كان يرجعُ إلى معرفةِ الحِجاج، والتفطُّنِ لها، كان أمراً زائداً على معرفةِ الحلال والحرام، فقد يكون الإنسانُ سديدَ المعرفةِ بالحَلالِ والحرام، وهو يُخْدَعُ بأيْسَرِ الشُّبُهاتِ، فالقضاءُ عبارةٌ عن هذا التفطُّن، ولهذا قال عليه السلام: «إنَّما أنا بشر، وإنَّكُم تَخْتَصمون إليَّ، ولعلَّ بعضَكُم يكونُ أَلْحَنَ بحُجتِهِ من بعض، فأَقْضي له على نحو ما

---

(١) هذا الفرقُ مستفادٌ من كلامِ شيخه العزّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ١٠٧ فما بعدها.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) في الأصل: القَصْد.

أسمع»[١]، الحديث، فدلَّ ذلك على أنَّ القضاءَ تبَعُ الحِجاجِ وأحوالِها، فمن كان لها أشدُّ تفطُّناً، كان أَقْضى من غيرِه، وَيُقَدَّمُ في القضاء.

ويُقدَّمُ في أمانةِ اليتيم[٢] مَنْ هو أَعْلَمُ بتنميةِ أموالِ اليتامى، وتقاديرِ أموالِ النفقات، وأحوالِ الكوافلِ، والمُناظراتِ عند الحُكَّام عن أموالِ الأيتام.

ويُقَدَّمُ في جبايةِ الصدقاتِ مَنْ هو أعرَفُ بمقاديرِ النُّصُبِ، وأحكامِ الزكاة من الخُلْطةِ وغيرها.

ويُقدَّمُ في الصلاةِ مَنْ هو أعرَفُ بأحكامِها، وعوارِضِ سَهْوِها واستخلافِها، وغيرِ ذلك من عوارِضِها ومصالِحها حتى يكونَ المقدَّمُ في بابٍ رُبَّما أُخِّرَ في بابٍ آخَرَ كالنِّساءِ مُقَدَّماتٌ في بابِ الحَضانةِ على الرجال، لأَنَّهُنَّ أَصْبَرُ على أخلاقِ الصبيان، وأشدُّ شفقةً ورأفةً، وأقلُّ أَنَفَةً
١٥٩/ب من قاذوراتِ الأطفال، والرجالُ على العكسِ من ذلك في هذه/ الأحوال، فقُدِّمْنَ لذلك، وأُخِّرَ الرجالُ عنهن، وأُخِّرْنَ في الإمامةِ، والحُروبِ وغيرِهما من المناصبِ، لأنَّ الرجالَ أَقْوَمُ بمصالِحِ تلك الولاياتِ منهن[٣].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) في الأصل: الحُكم.

(٣) علَّق ابن الشاط على كلام القرافي من بداية الفرق. . . إلى قوله: الولايات منهن» بقوله: إنْ أراد بقوله: «مَنْ هو أَقْوَمُ بمصالِحِها» مَنْ هو مُتَّصفٌ بالأهْلِيَّة لذلك وبمَنْ هو دُونَه من ليس مُتَّصِفاً بالأهلية لذلك، فلا خَفاءَ أنه يجبُ تقديمُ المُتَّصِفِ دونَ غيرِه، وإنْ أراد بمَنْ هو أقوَمُ بمصالِحِها مَنْ هو أتمُّ قِياماً مع أنَّ مَنْ هو دُونَه ممَّن له أهليَّةُ القيام بِها، ففي ذلك نظرٌ، والأظهَرُ عند التأملِ في ذلك أنه لا يجبُ وجوبَ حَتْمٍ تقديمُ الأَقْوَمِ بتلك المصالح، بل يجوزُ تقديمُ غيرِ الأَقْوَمِ بها، وتقديمُ الأَقْوَمِ أولى، ودليلُ ذلك: أنّ المقصودَ من تلك المصالِحِ حاصِلٌ بكلٍّ واحدٍ =

ويظهرُ لك باعتبارِ هذا التقريرِ: أنَّ التقديمَ في الصلاةِ لا يلزَمُ منه من حيثُ هو تقديمٌ في الصلاة التقديمُ في الإمامةِ العُظْمَى، لأَنَّ الإمامَةَ العُظْمَى مشتملةٌ على سياسةِ الأمة، ومعرفةِ معاقدِ الشريعة، وضبطِ الجيوش، وولايةِ الأَكْفاءِ، وعَزْلِ الضُّعفاء، ومكافحةِ الأَضداد والأعداء، وتَصريفِ الأموالِ وأَخْذِها من مَظانِّها، وصَرْفِها في مستحقَّاتِها إلى غيرِ ذلك مما هو معروفٌ بالإمامةِ الكُبرى[1]. وعلى هذا ورد سؤالٌ عن قولِ عُمَرَ رضي الله عنه لأبي بكرٍ رضي الله عنه في أَمْرِ الإمامة: رَضِيَك رسولُ الله صلى الله عليه وسلم لدِينِنَا، أفلا نرضاكَ لدُنيانا[2]، إشارةً لتقديمه رضي الله عنه في الصلاة، فجعَلَ عمرُ رضي الله عنه ذلكَ دليلاً على تقديمِهِ رضي الله عنه للإمامة، وهذا في ظاهرِ الحال لا يستقيمُ، لأَنَّهُ لا يلزَمُ من التقديمِ في الصلاةِ التقديمُ في الخلافة، والجوابُ عن هذا السؤالِ من وجوه:

الأَوَّلُ: ما ذكَرهُ بعضُ العلماءِ، وهو أَنَّ رسولَ الله ﷺ كان يعلمُ أَنَّ أبا بكرٍ الصدِّيقَ هو المُتعيِّنُ للخلافةِ، ولم يُمْكِنْ أن يفعلَ ذلك من قِبَلِ

= منهما، لأنه متَّصفٌ بالأَهْلِيّة لذلك، فلا وَجْهَ لتعيُّنِ الأَقْوَمِ إلا على وَجْهِ الأَوْلوية خاصَّة، ولا يصحُّ الاعتراضُ على هذا بتعيينِ تقديمِ النساءِ على الرجالِ في باب الحضانةِ، فإنّ الرجالَ ليسوا كالنساءِ في القيامِ بمصالحِ أُمور الحضانة، فتعيَّنَ تقديمُهنَّ عليهم لذلك، وليس الكلامُ فيما هذا سبيلُه، وإنما الكلامُ في مِثْلِ رجلَيْن لكلِّ واحدٍ منهما أهليةُ ولايةِ القضاءِ غَيْرَ أنَّ أحدَهما أصلَحُ لها مع أنَّ الأَدْنى صالحٌ لها أيضاً.

(١) انظر «الأحكام السلطانية»: ٥١ للماوردي. وقولُ القرافي: «ويظهر لك باعتبار هذا التقرير. . . إلى قوله: بالإمامة الكبرى» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِنْ أنَّ مَنْ له أَهْلِيَّةُ القيام بإمامة الصلاة، لا يلزمُ أن يكون له أهلية القيام بإمامةِ الخلافة صحيح.

(٢) ليس هذا من قولِ عمر رضي الله عنه، بل هو من قولِ عليّ رضي الله عنه، أخرجه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» ٣/ ١٨٣ .

نَفْسِه، لأنـه عليه السلام يَتَّبِعُ ما أُنْزِلَ عليه مِنْ ربِّه، وما أُنْزِلَ عليه في ذلك شيءٌ يُعْتَمَدُ عليه، فعندَ ذلك وكَلَ الأَمرَ فيه إلـى الاجتهاد فكان عليه السلام يشيرُ إلى خلافتِهِ بالإيماء، وأَنواعِ التكريم، والثناءِ عليه بمحاسنِهِ التي توجبُ تقديمَهُ، فمن ذلك تقديمُه عليه السلام في الصلاة، وقولُه عليه السلام في مرضِ موته: «يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكرٍ»[1] مشيراً بذلك إلى أنَّ مَنْ كان هو المُتعيِّنَ للخلافةِ كيف يتقدَّمُ عليه غيرُه للصلاة، فمرادُ عُمَرَ رضي الله عنه: أنك رَضِيَك النبيُّ عليه السلام لديننا الرضا الخاصَّ الذي تقدَّمَ تفسيرُه، فيتعيَّنُ علينا أنْ نرضاكَ للخلافة، وليس المرادُ مُطْلَقَ الرضا بحيث يقتصرُ على أهليـة الإمامةِ في الصلاة خاصة[2].

الثاني: أَنَّ عُمَرَ رضي الله عنه قصد بذلك تسكينَ النائرةِ[3] والفتنةِ، ورَدْعَ الأهواءِ بذِكْرِ حُجَّةٍ ظاهرةٍ ليسكُنَ لها أكثرُ الناس، فيندَفِعَ الفسادُ.

---

(١) أخرجه مسلم (٢٣٨٧)، وأبو داود (٤٤٦٠) وترجم له أبو داود «باب استخلاف أبي بكر».

(٢) قال المازري في «المُعْلم» ٣/ ١٣٧: وأمَّا الصدِّيق ـ رضي الله عنه ـ فإذا أثبتنا ولايتَه باتفاقِ الصحابةِ عليه على وجهٍ يُوجبُ إمامته، فإن المحققين من أئمتنا أنكروا أن يكون ذلك بنصٍّ قاطعٍ منه ـ عليه السلام ـ على إمامته، وقالوا: لو كان النصُّ عند الصحابةِ لم يقع منها ما وقع عند إمامتهِ والعَقْدِ له، ولا كان ما كان من الاختلاف، فدلَّ ذلك على أنَّه رأيٌ منهم، وقع فيه تردُّدٌ من طائفةٍ، ثم استقرَّ الأمرُ، فانجزم الرأي عليه، ويجعلُ هؤلاء ما وقع في هذا الحديث «ويأبى الله والمؤمنون إلّا أبا بكرٍ» مع ما وقع من أمثاله، من الظواهر التي لا تبلغُ النصَّ الجليَّ القاطعَ الذي لا يسوغ خلافُه ولا الاجتهادُ معه. انتهى كلامُه، وهو الذي نصره القاضي عياض في «إكمال المُعْلم» ٧/ ٣٨٨.

(٣) في المطبوع: الثائرة. والنائرة: العداوة والشَّحناء، وسعىٰ في إطفاء النائرة، أي: في تسكين الفتنة.

وثالِثُها: أَنَّا نَجْعَلُ قولَ عُمَرَ رضي الله عنه: رَضِيَكَ رسول الله ﷺ
لدينِنا، على ظاهرِهِ،/ ونجْعَلُ الإضافةَ على بابِها مُوجبةً للعمومِ كما تَقرَّرَ ١٦٠/أ
أنه هو اللغةُ عند الأصوليين، فجعلوها مِنْ صِيَغِ العموم لغةً، ومنه قولُه
عليه السلام: «هو الطَّهورُ ماؤه الحِلُّ مَيْتَتُه»[1] فكان ذلك عامّاً في جميع
ماءِ البحرِ ومَيْتاتِهِ بسببِ الإضافةِ، ففهِمَ عُمَرُ رضي الله عنه مِنْ إشاراتِهِ
عليه السلام أنَّ الصديقَ رضي الله عنه مَرْضيٌّ لجميعِ حُرُماتِ الدين، ومِنْ
جُمْلةِ ذلك أَحوالُ الأُمةِ، والنظرُ في مصالحِ المِلَّة، فإنه من أعظَمِ فُروضِ
الكفايات، فهو من الدين، ويكونُ قولُه: «أفلا نرضاكَ لدنيانَا»، أي:
هؤلاء إنَّما يتنازعون ـ أعني الأنصارَ ـ في أمورِ رئاسةٍ وعُلوٍّ، وحُصولِ
الأَمْرِ والنَّهْيِ مَنْ قِبَلِهم، وهذا أمرٌ دُنْيويٌّ لا دينِيٌّ، فيكونُ خَسيساً بالنسبةِ
إلى الدِّينِ الذي [هو] من جملَةِ مصالحِ الأمة والمِلَّة، وهذا صحيحٌ، فإنَّ
المَرْضِيَّ لمعالي الأُمورِ لا يُقَصِّرُ دُونَ خسيسِها، فاندفَعَ بهذه الوجوهِ هذا
السؤال، وكان أَمْرُ الصدِّيقِ رضي الله عنه أَجَلَّ من هذا كُلِّه بين الصحابة
رضي الله عنهم، وإنَّما قام الأنصارُ في منازعَتِهِ لطلبِ العُلُوِّ والرئاسة،
ولهذا قال قائلُهم[2]: مِنَّا أَميرٌ، ومنكم أَمير، ومعلومٌ أَنَّ الشَّرِكَةَ في
الإمامةِ ليست من مصالِحِ الدين، فإنَّ ذلك يُفْضي إلى المخالفةِ
والمُشاقَقة، لكنْ لَمَّا لم يجِدْ هذا القائلُ الأَمْرَ يصفو له وحدَهُ، طلبَ
الشَّرِكَة تحصيلاً لمقصدِهِ، وإنْ كانَ ذلك ليس مصلحةً للناس، وقد قال
العلماءُ رَحِمَهُمُ الله: إنَّ قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ﴾

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) هو الحُبابُ بن المنذر، والخبرُ مذكورٌ في «طبقات ابن سعد» ٣/ ١٨٢، وذكره الحافظ ابن حجر في ترجمته من «الإصابة» ٢/ ١٠ وعزاه لعبد الرزاق، عن مَعْمرٍ، عن الزهري، عن عروة بن الزبير.

[الزخرف: ٤٤] أنه الخِلافَةُ، وأنه كان ﷺ يطوفُ على القبائل في أول أمرِه لينصروه، فيقولون لـه: ويكون لنا الأَمْرُ مِنْ بَعْـدِك، فيقولُ ﷺ: «إنِّـي قد مُنِعْتُ من ذلك، وأنه قد أنزَلَ عليَّ ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ﴾»(١)، فلم يكُنْ للأنصارِ في هذا الشأن شيءٌ، وهذا مُسْتَوْعَبٌ في كُتُبِ الإمامة(٢)، وموضعُه من أصولِ الدين ليس هذا موضِعَه، وقد سُئِلَ بعضُ علماءِ القَيْروان: مَنْ كان مُستَحِقاً للخلافةِ بعد رسولِ الله ﷺ؟ فقال: سُبْحانَ الله! إنَّا بالقَيْرَوان نعلمُ مَنْ هو أَصلَحُ مِنَّا بالقضاءِ، ومَنْ هو أَصلحُ منَّا للفُتْيا، ومَنْ هو أصلَحُ منَّا للإمامة، أيَخْفى ذلك عن أصحابِ النبيِّ ﷺ؟ إنَّما يسألُ عن هذه المسائلِ أهلُ العراقِ، وصدقَ رضي الله تعالى عنه فيما قاله(٣).

وبهذهِ المباحثِ أيضاً يظهرُ ما قاله العلماء: إنَّ الإمامَ إذا وجدَ مَنْ هو أصلَحُ للقضاءِ ممَّن هو مُتوَلٍّ الآنَ، عزلَ الأَولَ وولّى الثاني، وكان ذلك/ واجباً عليه لئلا يُفَوِّتَ على المسلمين مصلحةَ الأَفْضَلِ منهما، ١٦٠/ب

(١) هذا قولُ ابن عطية في «المحرَّر الوجيز» ٥/ ٥٧، ولم أجده في الطبري وابن كثير.

(٢) انظر «غِياث الأُمم»: ١٤٣ للإمام الجُوَيني.

(٣) قوله: «وعلى هذا ورد سؤالٌ من قول عمر. . . إلى قوله: وصدق رضي الله تعالى عنه فيما قاله» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: الجواباتُ لا بأسَ بها، غَيْرَ ما تضمَّنَه الجوابُ الأَخيرُ من الحَمْلِ على الأنصارِ في قوله: إنَّما قاموا في منازعتهِ لطلبِ العُلوِّ والرئاسة، وأنَّهم لما رَأَوا أنَّ الأمرَ لا يصفو لهم طلبوا الشَّرِكة، فإنّ ذلك كُلَّه أمرٌ لا يليقُ بهم، ولا تصحُّ نِسْبَةُ مِثْلِه إليهم، وليس الظنُّ بهم إلا أنهم طلبوا ذلك لتحصيلِ الأُجورِ الحاصلةِ لمتولِّي أَمْرِ الإمامةِ على الوَجْه الشرعيِّ، فلما لم يُساعَدوا على ذلك، طلبوا الشَّركةَ طَمَعاً في تحصيلِ بعضِ تلك الأجور إذا تعذَّر تحصيلُ جميعها، هذا هو اللائقُ بهم، لا ما ذكره من إيثارِ الرئاسةِ الدنيويةِ التي لا تناسبُ أحوالَهم في بَذْلِهم في ذاتِ الله تعالى أنفُسَهم وأموالَهم، والله أعلم.

ويَحْرُمُ عليه أن يعزلَ الأَعْلى بالأَدْنى لئلاْ يُفَوِّتَ على المسلمين مصلحةَ الأعلى، ولا ينفُذُ عَزْلُ الأَعلى، لأنَّ الإمامَ الذي عَزَلَهُ معزولٌ عن عَزْلِهِ، وإنما ولاه الله تعالى على خلافِ ذلك[1] لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [الأنعام: ١٥٢]، وإذا كانَ الوصيُّ معزولًا عن غيرِ الأحسَنِ في مالِ اليتيم، فمصلحةُ جميعِ المسلمين أَوْلى بذلك، فالإمامُ الأَعظَمُ معزولٌ عن عَزْلِ[2] الأصلحِ للناس، ومما يدلُّ على ذلك قولُه ﷺ: «مَنْ وَلِيَ من أُمورِ أُمَّتي شيئاً، ثم لم يجتَهِدْ لهم، ولم يَنْصَحْ فالجنَّةُ عليه حرام»[3]، والمَنْهيُّ عنه المُحَرَّمُ لا يَنْفَذُ في الشريعة لقولِهِ ﷺ: «مَنْ أدخلَ في دينِنا ما ليس منه فهو رَدٌّ»[4] فقد تحرَّرَ الفَرْقُ بين من يصحُّ تقديمُه، وبين من يصحُّ تأخيرُه، وذلك عامٌّ في الصلاةِ، والقضاءِ، والأوصياءِ، والكُفَلاءِ في الحضانة وفي غيرِها، وولايةِ النِّكاح، وصلاةِ الجنازة، وكثيرٌ مِنْ أبوابِ الفقهِ يُحتاجُ فيه إلى معرفةِ هذا الفرق بين هاتَيْنِ القاعدتين، وتحريرِ ضابطِهما[5].

---

(١) انظر «أدب القضاء»: ٩٣-٩٥ لابن أبي الدم الشافعيّ.

(٢) في الأصل: غير. وهذا مُقَيَّدٌ بأن يكون العَزْلُ لا عَنْ نَظرٍ، وإلا فإنْ عزل الإمامُ القاضي بمن هو دونه لمصلحةٍ رآها نفذ العَزْلُ. انظر «أدب القضاء»: ٩٤.

(٣) ثبت في «صحيح مسلم» (١٨٢٩) (١٤٢) من حديثِ معقل بن يَسارٍ قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «ما مِنْ أميرٍ يلي أَمْرَ المسلمين، ثم لا يَجْهَدُ لهم ويَنْصَح، إلَّا لم يدخُلْ معهم الجنّة».

(٤) أخرجه البخاري (٢٦٩٧)، ومسلم (١٧١٨) بلفظ «من أحدث» من حديث عائشة رضي الله عنها، وصحَّحه ابن حبان (٢٦)، (٢٧) وفيه تمامُ تخريجه.

(٥) قوله: «وبهذه المباحث أيضاً يظهر. . . آخرِ الفرق» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما حكاه عن العلماءِ مِنْ أنَّ الإمامَ إذا وجدَ مَنْ هو أَصْلحُ للقضاء عَزْلَ المتولِّي، ينبغي أن يُحْمَلَ على أنّ المتولِّي مُقصِّرٌ عن الأَهْلية، لا على أنه أَهْلٌ، ولكنَّ غَيْرَه أَمَسُّ منه بالأهلية، ودليلُ ذلك أنّ المصلحةَ المقصودةَ من القضاءِ تحصُلُ من المفضولِ=

الفرقُ السابعُ والتسعون

بين قاعدة الشكِّ في طَرَيانِ الأحداثِ بعد الطهارةِ يُعْتَبَرُ عند مالكٍ وبين قاعدةِ الشكِّ في طَرَيانِ غيرِهِ من الأسبابِ والروافعِ للأسبابِ فلا يُعْتَبَر[(١)]

اعلم أَنه قد وقع في مذهبِ مالكٍ رحمهُ الله فتاوى ظاهرُها التناقضُ، وفي التحقيقِ لا تناقُضَ بينها، لأنَّ مالكاً قال: إذا شكَّ في الحَدَثِ بعد الطهارةِ، يجبُ الوضوءُ، فاعتبرَ الشكَّ، وإنْ شكَّ في الطهارةِ بعد الحَدَثِ، لا عِبْرَةَ بالطهارةِ، فألغى الشكَّ[(٢)].

وإنْ شكَّ، هل طَلَّقَ ثلاثاً أو واحدةً، لزِمَهُ الثلاثُ، فاعتبرَ الشكَّ، وإنْ شكَّ هل طلَّقَ أَمْ لا؟ لا شيءَ عليه، فألغى الشكَّ[(٣)].

وإن حَلَفَ يميناً، وشَكَّ في عَيْنِها هل هي طلاقٌ، أو عَتاقٌ، أو غيرُهما، لزِمَهُ جميعُ ما شكَّ فيه، فاعتبرَ الشكَّ[(٤)].

= المتَّصف بها، فلا وَجْهَ لعَزلِهِ، وقياسُه على الوصيِّ فيه نَظَر، واستدلالهُ بقوله ﷺ: «مَنْ وَلي من أُمورِ أُمَّتي شيئاً ولم يجتهِدْ لهم ولم ينصَحْ فالجنَّةُ عليه حرام» نقولُ بمُوجَبِهِ، ولا يتناولُ محلَّ النزاع، فإنَّ الكلامَ ليس فيمَنْ لم يجتهِدْ ولم يَنْصَحْ، وإنما الكلامُ فيمن يجتهدُ وينصحُ، وهو أهلٌ لذلك، غَيْرَ أنّ غيْرَه أمسُّ بالأَهْلية منه وما قاله فيما بعد ذلك من الفروقِ السبعةِ إلى تمامِ الفرقِ الثالث والمئة صحيح.

(١) انظر أصل هذا الفَرْقِ في «الذخيرة» ١/ ٢١٨-٢١٩.

(٢) انظر «المدوَّنة» ١/ ١٣-١٤.

(٣) انظر «المدوَّنة» ٣/ ١٣-١٤.

(٤) انظر «المدونة» ٣/ ١٤.

وإنْ شكَّ، هل سَها أمْ لا؟ لا شيءَ عليهِ فألغى الشكَّ، وإنْ شكَّ: هل صلَّى ثلاثاً أَمْ أربعاً؟ جعلها ثلاثاً، وصلَّى، وسجدَ بعد السلامِ لأجلِ الشكِّ[1]، فاعتبرَ الشكَّ، فوقعت هذه الفروعُ متناقضةً كما ترى في الظاهر، وإذا حُقِّقَتْ على القواعد لا يكونُ بينها تناقُض، بل القاعدة: أَنَّ كُلَّ مشكوكٍ فيه مُلْغى، فكُلُّ سَبَبٍ شكَكْنا في طَرَيانهِ لم نُرَتِّبْ عليه مُسَبَّبَه، وجعلنا ذلك السببَ كالمعدومِ المجزومِ بعَدَمِه، فلا نرتِّبُ/ الحُكْمَ، وكُلُّ ١٦١/أ شرطٍ شكَكْنا في وجودِه جعَلْناه كالمجزومِ بعَدَمه، فلا نُرتِّبُ الحُكْمَ، وكلُّ مانعٍ شكَكْنا في وجودِه جَعَلْناه مُلغىً كالمجزومِ بعَدَمهِ، فنُرتِّبُ الحُكْمَ إنْ وُجِدَ سَبَبُه، فهذه القاعدةُ مُجْمَعٌ عليها من حيث الجملةُ، غيْرَ أنَّه قد تعذَّرَ الوفاءُ بها في الطهارات، وتعيَّن إلغاؤها من وجهٍ، واختلف العلماءُ رحِمَهم الله بأيِّ وَجْهٍ تُلْغى وإلّا فهم مُجْمعون على اعتبارِها.

فقال الشافعيُّ: إذا شكَّ في طَرَيانِ الحَدَثِ جَعْلتُه كالمجزومِ بعَدَمهِ، والمجزومُ بعَدَمِه لا يجبُ معه الوضوء، فلا يجبُ على هذا الشاكِّ الوضوءُ[2]، وقال مالكٌ: براءةُ الذمَّةِ تفتقرُ إلى سببٍ مُبْرىءٍ معلومِ الوجود، أو مظنونِ الوجود، والشكُّ في طَرَيانِ الحَدَثِ يوجبُ الشكَّ في بقاءِ الطهارة، والشكُّ في بقاءِ الطهارةِ يوجبُ الشكَّ في الصلاةِ الواقعةِ هل هي سببٌ مُبْرِىءٌ أَمْ لا؟ فوجبَ أن تكونَ هذه الصلاةُ كالمجزومِ بعَدَمِها، والمجزومُ بعَدَمِ الصلاةِ في حَقِّه يجبُ عليه أن يُصَلِّي، فيجبُ على هذا الشاكِّ أنْ يُصلِّيَ بطهارةٍ مظنونةٍ كما قال الشافعي حرفاً بحرف[3]،

---

(١) في هامش الأصل ما نصُّه: النقلُ عن مالكٍ أنَّه يُؤمَرُ بذلك من غيرِ قضاء. قاله في «المدوَّنة».

(٢) انظر «التهذيب» ١/ ٣١٨ للإمام البغوي، و«عجالة المحتاج» ١/ ٨١ لابن المُلقِّن.

(٣) انظر «الذخيرة» ١/ ٢١٩.

وكلاهما يقول: المشكوكُ فيه مُلْغىً، لكنَّ إلغاءَ مالكٍ في السببِ المُبْرِىء، وإلغاءُ الشافعيِّ في الحَدَث، ومذهبُ مالكٍ أَرْجَحُ من جهةِ أنّ الصلاةَ مقصِدٌ، والطهاراتُ وسائلُ، وطرحُ الشكِّ تحقيقاً للمقصدِ أَوْلى من طرْحهِ لتحقيقِ الوسائل، فهذا هو الفرقُ بين الطهاراتِ يُشَكُّ فيها، وبين غيرِها إذا شُكَّ فيه، وأما إذا شكَّ في الطهارةِ بعد الحَدَثِ، فالمشكوكُ فيه مُلْغىً على القاعدة، فتجبُ عليه الطهارة.

وإن شكَّ: هل طلَّقَ ثلاثاً أو واحدةً، يلزَمُه الثلاثُ، لأنّ الرجعةَ شَرْطُها العصمةُ، ونحنُ نشكُّ في بقائِها، فيكون هذا الشرطُ مُلْغىً على هذه القاعدة.

وإن شكَّ: هل طَلَّق أمْ لا؟ لا شيءَ عليه، لأنَّ المشكوكَ فيه مُلْغىً على القاعدة، وإذا شَكَّ في عَيْنِ اليمينِ لزِمَه الجميعُ، لأنا نشكُّ إذا اقتصرَ على بعضِها في السببِ المُبْرِىء، فلعلَّه غَيْرُ ما وقع، فَوجبَ استيعابُها حتى يُعْلَمَ السببُ المُبْرِئُ كما قُلنا في الصلاة إذا شَكَّ في طَرَيانِ الحَدَثِ على طهارتها.

وإنْ شكَّ: هل سَها أمْ لا؟ فلا شيءَ عليه، لأنَّ المشكوكَ فيه مُلْغىً على القاعدة، وإنْ شكَّ: هل صَلَّى ثلاثاً أم أربعاً؟ سجدَ، لأنَّ الشكَّ نصَبه صاحبُ الشرع سببَ السجودِ لا للزيادة، وقد تقدَّم بسطُ هذه المباحثِ في الفرق الرابع والأربعين بين الشكِّ في السبب، وبين السببِ
١٦١/ب في الشك، فليُطالَعْ/ من هناك، وإنما المقصودُ هٰهنا الفرقُ بين الشكِّ في الطهاراتِ، وبين الشكِّ في غيرِها، وقد أشرْتُ إليه ههنا، وتكميلُه هناك.

* * *

الفرق الثامنُ والتسعون

بين قاعدةِ البقاعِ جُعِلَ المظانُّ منها معتبراً[1] في أداءِ الجُمُعات، وقَصْرِ الصلوات، وبين قاعدةِ الأزمانِ لم تُجعل المظانُّ [منها] معتبرةً[2] في رؤيةِ الأَهِلَّةِ، ولا دخولِ أوقاتِ العبادات، وترتيبِ أحكامِها

اعلم أَنَّ الفرقَ بين هاتين القاعدتينِ مبنيٌّ علي قاعدةٍ، وهي أَنَّ الوصفَ الذي هو مُعْتَبَرٌ في الحُكْمِ، إن أمْكَنَ انضباطُهُ لا يُعْدَلُ عنه إلى غيرِهِ، كتعليلِ التحريمِ في الخَمْرِ بالسُّكْرِ، والرِّبا بالقُوتِ[3]، وغيرِ ذلك من الأوصافِ المُعْتَبَرَةِ في الأحكام، وإنْ كان غيرَ مُنْضَبِطٍ، أُقيمَتْ مَظِنَّتُهُ مُقامَهُ. وعَدَمُ الانضباطِ إما لاختلافِ مقاديرِهِ في رُتبهِ كالمشقَّة لمَّا كانت سببَ القَصْرِ، وهي غَيْرُ مُنْضَبِطَةِ المقادير، فليس مشاقُّ الناس سواءً في ذلك، وقد يُدْرَكُ ظاهِراً، وقد يُدْرَكُ خَفِيّاً، ومِثْلُ هذا يَعْسُرُ ضَبْطُه في مَحالِّه حتى تُضافَ إليه الأحكام، فأُقيمَتْ مَظِنَّتُه مُقامَه، وهي أَربعةُ بُرُدٍ[4]، فإنَّها تُظَنُّ عندها المَشَقَّة.

وكالإنزالِ، لمَّا كان غَيْرَ مُنْضَبِطٍ في الناسِ بسببِ أَنَّ مِنَ الناسِ مَنْ لا يُنْزِلُ إلا بالدَّفْقِ والإحساسِ باللَّذَّةِ الكُبْرى، ومنهم [من] يُنْزِلُ تقطيراً من غيرِ اندفاقٍ في أوَّلِ الأمر، ثم يندفقُ بعد ذلك كثيراً، ولذلك يحصلُ الولدُ

---

(١) في الأصل: جُعِلَ المظانُّ منها مُعْتَبرٌ.

(٢) في الأصل: لم تُجْعَل المظانُّ مُعْتبرٌ.

(٣) يعني على مذهب المالكية، وإلّا فإنَّ لغيرهم مدارك أُخرىٰ في علَّة الرِّبا، انظر «المغني» ٦/ ٥٤ لابن قدامة.

(٤) البريدُ، أربعةُ فراسخ، والفَرْسَخُ ثلاثةُ أَميالٍ.

مع العَزْلِ، والإنسانُ يعتقدُ أنه ما أَنْزَلَ، وهو قد أنزلَ على سبيلِ السَّيَلان من غيرِ دَفْقٍ، فيحصُلُ الولدُ من ذلك، وهو لا يشعُرُ، ولما كان الإنزالُ مختلفاً في الناس، أُقيمَتْ مَظِنَّتُه مُقامَه، وهو التقاءُ الخِتانَيْن.

فإن قُلْتَ: مُجَرَّدُ الالتقاءِ لا يحصُلُ به الإنزال، فكيفَ جُعِلَ مَظِنَّةَ الإنزالِ، وهو لا يُظَنُّ عنده، ومِنْ شَرْطِ المَظِنَّةِ أن يُظَنَّ عندها الوصفُ المطلوبُ لتعليقِ الحُكْمِ عليه؟

قلتُ: لا نُسَلِّمُ أنه لا يُظَنُّ، فمِن الناسِ من يُنْزِلُ بمُجرَّدِ الملاقاة، ومنهم من يُنْزِلُ بالفِكْرِ، ومنهم من يُنْزِلُ بالنظرِ فقط، فالتقاءُ الختانَيْن أَقوى من ذلك، فجُعِلَ مَظِنَّةً.

ومن ذلك: العَقْلُ الذي هو مَناطُ التكليفِ، يختلفُ في الناس بسببِ اعتدالِ المِزاجِ وانحرافِهِ، فرُبَّ صَبِيٍّ لاعتدالِ مِزاجِه أَعقَلُ من رجلٍ بالغٍ

١٦٢/أ لانحرافِ مزاجِهِ، وذلك يختلفُ في الرجالِ والصِّبيان/ جداً، فجُعِلَ البُلوغُ مَظِنَّتَه، لأنَّ البلوغَ مُنْضبطٌ، وهو غيرُ مُنْضبطٍ. هذا فيما لا ينضبطُ لاختلافِ رُتَبِهِ في مقاديره.

أما ما ينضبطُ في مقاديرِه، لكنَّه خَفِيٌّ لا يُطَّلَعُ عليه، فذلك كالرِّضا في انتقالِ الأملاكِ لقوله ﷺ: «لا يحِلُّ مالُ امرئٍ مسلمٍ إلّا عن طيبِ نَفْسه»(١)، والرِّضا أمرٌ خَفِيٌّ، فجُعِلت الصِّيَغُ والأَفعالُ في بَيْعِ المُعاطاةِ قائمةً مَقامَه، لأنه يُظَنُّ عندها(٢)، وأُلغِيَ الرضا إذا انفردَ، حتى لو اعترفَ

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) وهو الذي صار إليه بعضُ محقِّقي الشافعية الذين عُرِفَ من مذهبهم مَنْعُ المعاطاة استدلالاً بقوله ﷺ: «إنَّما البيع عن تراضٍ» أخرجه ابن ماجه (٢١٨٥)، وصحَّحه ابن حبان (٤٩٦٧) والبوصيري في «زوائد سنن ابن ماجه» ٢/ ١٦٨، قال ابن المُلَقِّن في «عجالة المحتاج إلى توجيه المنهاج» ٢/ ٦٧١: الرضا أمرٌ خَفِيٌّ لا =

بأنه رضِيَ بانتقالِ المِلْكِ في الزمنِ الماضي من غيرِ أن يكونَ صدر منه قولٌ، أو فعلٌ، لم يلزَمْه انتقالُ المِلْك، وكذلك لو حصلَتْ مشقَّةُ السفرِ بدون مسافةِ القَصْرِ لم تُرَتَّبْ عليها رُخَصُ المشقَّة مِن القَصْرِ والإفطارِ، فإذا أقام الشرعُ مَظِنَّةَ الوصفِ مُقامه، أعرضَ عن اعتبارهِ في نَفْسهِ، نعم لا بُدَّ أنْ يكون متوقَّعاً مع المَظِنَّةِ، فلو قطَعْنا بعَدَمهِ عند المَظِنَّةِ، فالقاعدةُ أنَّه لا يترتَّبُ على المَظِنَّةِ حُكْمٌ، كما لو قطَعْنا بعدمِ الرِّضا مع الإكراهِ على صُدورِ الصيغةِ أو الفعل، غيرَ أنّ هذا المعنى مع أنه الأصلُ، خُولفَ في التقاءِ الخِتانَيْن، فإنّا لو قطعْنا بعَدَمِ الإنزالِ، وجبَ الغُسْلُ، وخُولفَ أيضاً في قولِهم في شاربِ الخمر: إذا شَرِبَ سَكِرَ، وإذا سَكِرَ هذىٰ وإذا هذىٰ افترى[1]، فيكون عليه حَدُّ المُفْتري، فأُقيمَ الشُّرْبُ الذي هو مَظِنَّةُ القَذْفِ مُقامَه، ونحن مع ذلك نُقيمُ الحَدَّ في الشَّرْبِ على مَنْ نقطعُ بأنه لم يقذِفْ، وكان الشيخُ عزُّ الدين بنُ عبدِ السلام رحِمَه الله يستشكلُ الأَثَرَ الواردَ في الشاربِ في هذا المعنى بهذه العبارة، ويقول: كيف تُقامُ المَظِنَّةُ مُقامَ القَذْفِ، ونحن نقطعُ بعدمِ القذفِ في حقٍّ بعضِ الناس؟ لكن

= يُطَّلَعُ عليه، فأُنيطَ الحكمُ بسببٍ ظاهرٍ يدلُّ عليه وهو الصيغةُ، فلا تكفي المُعاطاةُ، والأقوى أنَّها تكفي في كلِّ ما يعدُّه الناسُ بَيْعاً، انتهى كلامه.

ونقل التقيُّ الحِصْنيُّ في «كفاية الأخيار» ١/ ٢٨١ عن الإمام مالك قوله: ينعقدُ البيعُ بكُلِّ ما يعدُّه الناسُ بيعاً، قال: واستحسنه الإمامُ البارع ابنُ الصبَّاغ، ونقل عن الإمام النوويِّ قوله: هذا الذي استحسنه ابنُ الصباغ هو الراجحُ دليلاً، وهو المختارُ، لأنه لم يصحَّ في الشرعِ اشتراطُ اللفظِ، فوجب الرجوعُ إلى العُرْفِ كغيرِه، وممَّن اختاره المُتولِّي والبغويُّ وغيرهما، والله أعلم.

(١) هذا مرويٌّ من قولِ عليٍّ رضي الله عنه، أخرجه مالكٌ في «الموطأ» ٢/ ٦٤٢، وصحَّحه الحاكم ٤/ ٣٧٦ على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي، وانظر تمام تخريجه في «نصب الراية» ٣/ ٣٥١.

يُمكنُ أنْ يُجابَ عن الأثر بما شَهِدَ له بالاعتبارِ من التقاءِ الختانين، فإنه ورد فيه الحديثُ النبوي[1]، وهذا قد انقطع فيه بعدمِ المظنونِ عند وجودِ مظِنَّتهِ في بعضِ الصُّوَر.

فإن قُلْتَ: ما الفرقُ بين المَظِنَّةِ والحكمةِ التي اختُلِفَ في التعليلِ بها؟ وما الفَرْقُ بين الثلاثةِ: الوصفِ، والمَظِنَّةِ، والحِكْمة؟.

قلتُ: الحِكْمَةُ هي التي توجبُ كَوْنَ الوصفِ عِلَّةً مُعْتبرةً في الحُكْمِ، فإذا ثبتَ كَوْنُه مُعتبراً في الحُكم إنْ كان مُنضبطاً، اعتُمدَ عليه من غيرِ مَظِنَّةٍ تُقامُ مُقامَه، وإنْ لم يكُنْ مُنضبطاً أُقِيمَتْ مَظِنَّتُه مُقامه، فالحِكمةُ في الرُّتْبةِ/ الأولى، والوصفُ في الرتبةِ الثانية، والمَظِنَّةُ في الرتبةِ الثالثة، ١٦٢/ب
ومثالُ الثلاثةِ في المَبيع: أنّ حاجةَ المُكلَّفِ إلى ما في يدِه من الثمنِ، أو المُثْمَنِ هو المصلحةُ الموجبةُ لاعتبارِ الرِّضا، وهي المُصَيِّرةُ له سَبباً للانتقالِ ومَظِنَّةَ الإيجابِ والقَبول، فالحاجةُ هي في الرتبةِ الأُولى، لأنّها المُوجبةُ لاعتبارِ الرِّضا، فاعتبارُ الرِّضا فَرْعُها، واعتبارُ الإيجاب والقَبولِ فَرْعُ اعتبارِ الرضا.

ومثالُ الثلاثةِ أَيضاً في السَّفَرِ: أنَّ مَصْلحةَ المُكَلَّف في راحتهِ، وصلاح جِسْمِه يوجبُ أنَّ المشقَّةَ إذا عرضَتْ توجبُ عنه تخفيفَ العبادةِ لئلا تعظُمَ المشقَّةُ، فتضيعُ مصالحُه بإضعافِ جِسْمِه وإهلاكِ قُوَّتِه، فحِفْظُ صحَّةِ الجسمِ، وتوفيرُ قُوَّتهِ هو المصلحةُ، والحكمةُ المُوجبةُ لاعتبارِ وَصْفِ المشقَّةِ بسببِ الترخُّص، فالمشقَّةُ في الرتبةِ الثانية منها، لأنّ الأثرَ فرعُ المؤثِّر، والمَظنَّةُ المشقَّةُ، واعتبارُها فَرْعُ اعتبارِ المشقَّة، فهي في الرتبةِ الثالثة.

---

(١) يعني ما ثبت من حديث عائشة قالت: قال رسولُ الله ﷺ: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغُسْلُ» أخرجه مسلم (٣٤٩)، وصحَّحه ابن حبَّان (١١٨٣) واللفظُ له، وفيه تمامُ تخريجه.

ومثال الحِكْمةِ والوصفِ من غيرِ مَظِنَّةٍ فيما هو منضبطٌ: الرَّضاعُ وَصْفٌ موجبٌ للتحريم، وحكمتُه أنه يُصَيِّرُ جُزْءَ المرأةِ الذي هو اللبنُ جُزْءَ الصبيِّ الرضيع، فناسب التحريمَ بذلك لمُشابهتهِ للنسبِ، لأنَّ مَنِيَّها وطَمْثَها جُزءُ الصبي، فلما كان الرضاعُ كذلك، قال ﷺ: «الرَّضاعُ لُحْمَةٌ كلُحْمَةِ النَّسَب»(١)، فالجُزئيةُ هي الحِكْمةُ، وهي في الرُّتْبةِ الأولى، والرَّضاعُ الذي هو الوصفُ في الرُّتبةِ الثانية، ووصفُ الزِّنىٰ موجبٌ للحَدِّ، وحكمتُه المُوجبةُ لكونه كذلك اختلاطُ الأنساب، فاختلاطُ الأنسابِ في الرُّتبةِ الأولى، وهي الحكمةُ، ووصفُ الزنىٰ في الرتبةِ الثانية، وكذلك ضَياعُ المالِ هو الموجبُ لكونِ وَصْفِ السرقةِ سَبَبَ القطعِ، فضيَاعُ المالِ في الرتبةِ الأولى، ووصفُ السرقةِ في الرتبةِ الثانية، ولما كان وصفُ الرَّضاع والزنىٰ والسرقةِ مُنضبطاً لم يُحْتَجْ إلى مَظِنَّةٍ تقومُ مَقامَ هذه الأوصاف، فلم يحتَجْ للرتبة الثانية، ويلزَمُ من جوازِ التعليلِ بالحكمةِ أنْ

---

(١) هو بهذا اللفظ غير موجودٍ فيما لديَّ من مصادر، والثابتُ من ذلك قولهُ ﷺ: «الولاءُ لُحْمةٌ كلُحمةِ النسب» أخرجه الشافعي في «المسند» ٢/ ٧٢ من طريق محمد بن الحسن، عن أبي يوسف القاضي، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر مرفوعاً، ومن طريقه الحاكم ٤/ ٣٤١، ومن طريق الحاكم البيهقي ١٠/ ٢٩٢.
وأخرجه ابن حبان (٤٩٥٠) لكن أدخل فيه عبيد الله بن عمر بين أبي يوسف وعبد الله بن دينار، وله طريق موقوفةٌ على سعيد بن المسيَّب عند عبد الرزاق في «المصنَّف» (١٦١٤٩)، وسعيد بن منصور (٢٨٤) وغيرهما، وهو صحيح الإسناد من مرسل الحسن البصري عند البيهقي ١٠/ ٢٩٢، وقد جنح البيهقي إلى تضعيف الموصول بالمرسل، وتعقَّبه الألباني في «إرواء الغليل» ٦/ ١١٠، وصحَّح الحديثِ عملاً بما يقتضيه بحثُ نقّادِ الحديث في «المرسل»، وأنَّه ممَّا يقوِّي الموصول الذي قَبْلَه، فإنَّ طريق الموصولِ غيرُ طريقِ المرسَل، وليس فيه راوٍ واحدٌ ممَّا في المرسل، فلا وجه لتخطئته بالمُرْسَل، بل الوجه أن يُقوَّى أحدُهما بالآخر.

يلزَمَ أنه لو أكل صبيٌّ من لحمِ امرأةٍ قطعةً أنْ تحرُمَ عليه، لأنّ جُزْءَها صار جُزْءَه، ولم يقُلْ به أحد، ولو وُجِدَ إنسانٌ يأخذُ الصبيانَ من أمهاتِهم صغاراً، ويأتي بهم كباراً، بحيثُ لا يعرفون بعد ذلك أن يُقامَ عليه حَدُّ
١٦٣/أ الزنىٰ بسببِ أنه أوجبَ اختلاطَ الأنساب، ولم يقُلْ به أحدٌ،/ وأنَّ مَنْ ضَيَّع المالَ بالغَصْبِ والعُدوان أنْ يجبَ عليه حَدُّ السَّرقةِ، ولم يقُلْ به أحد، ولأجل هذه المعاني خالف الجمهورُ بالتعليلِ بالمظِنّة[١]، فقد ظهر الفرقُ بين المَظِنَّةِ والوصفِ والحكمةِ من هذا الوجه.

وبين الحكمةِ والمَظِنَّةِ فَرْقٌ من وجهٍ آخر، وذلك أنّ الحكمةَ إذا قطَعْنا بعدَمِها، لا يقدَحُ ذلك في ترتُّبِ الحُكمِ، كما إذا قطَعْنا بعَدَمِ اختلاطِ الأنساب من الزنىٰ بأنْ تحيضَ المرأة، ويظهَرَ عدمُ حَمْلِها، ومع ذلك نُقيمُ الحدَّ، ونأخذُ المالَ المسروق من السارق، ونجزم بعدم ضياعِ المالِ، ومع ذلك نقيم حَدَّ السرقة، وأما المَظِنَّةُ إذا قطَعْنا فيها بعدمِ المظنون، فالغالبُ في مواردِ الشريعةِ عَدَمُ اعتبارِ المَظِنَّة، وذلك فيمن أُكْرِه على الكفر، أو العقودِ الناقلةِ للأملاك، أو الموجبةِ للطلاق والعَتاق وغيرِ ذلك، فإنَّ تلكَ المظانَّ يسقطُ اعتبارُها بالإكراه، ولا يترتَّبُ عليها شيءٌ البتَّةَ مما شأنُه أنْ يترتَّبَ عليه عَدَمُ الإكراه، فهذا فَرْقٌ آخَرُ بين المَظِنَّة والحِكمةِ من جهةِ أنّ القَطْعَ بعدمِ الحكمةِ لا يقدَحُ، والقطعُ بعَدَمِ مظنونِ المَظِنَّة يقدَح، وينبغي أن يُتفَطَّنَ لهذه القاعدةِ، وهذه التفاصيلِ، فهي وإنْ انبنىٰ عليها بيانُ هذا الفرقِ، فهي يحتاجُ إليها الفقهاءُ كثيراً في موارد الفقه، والترجيحِ والتعليل.

---

(١) في الأصل: بالحكمة، وصوابه ما هو مثبت، وانظر «البحر المحيط» ٤/١٠٩ للزركشي.

إذا تقرَّرَتْ هذه القاعدةُ، فنقول: إنما اعتُبِرت البقاعُ في الجُمُعات، وهي ثلاثةُ أميالٍ في الإتيانِ إليها، لأنَّها مَظِنَّةُ أذانِها وسماعِه من تلك المسافةِ إذا هدأت الأصواتُ، وانتفت الموانعُ لقوله ﷺ: «الجمعةُ على مَنْ سَمِعَ النداء»[1] فجعلَ مَظِنَّةَ السماعِ مَقامَ السماع، ولذلك جُعِلت البقاعُ التي في مسافةِ القَصْرِ مُعْتبَرةً في قَصْرِ الصلواتِ، لأنها مَظِنَّةُ المَشقَّةِ الموجبةِ للترخيص، وأما أَهِلَّةُ شهورِ العباداتِ كرمضانَ، وشَوَّال، وذي الحجَّة ونحوِها، فلا حاجةَ فيها إلى مَظِنَّةٍ من جهةِ الزمانِ، بسببِ أنّ القَطْعَ بحصولِها موجودٌ من جهةِ الرؤية، أو كَمالِ العِدَّة، فيحصلُ القطْعُ بالمعنى المقصود، فلا حاجةَ إلى مَظِنَّةٍ من جهةِ [أنّ] الزمانَ يقومُ مَقامَه، فإن المَظِنَّةَ إنَّما تُعْتَبرُ عند عدم الانضباطِ، أما معه فلا، فإذا ظَنَنّا الهلالَ يطلُعُ في هذه الليلةِ بسببِ قرائنَ تقدمت، إما مِن تَوالي تَمامِ الشّهور، فنظنٌّ/ نقص هذا الشهر [أو من جهةِ توالي النقصِ فنظنٌّ تمامَ هذا ١٦٣/ب

---

(١) أخرجه أبو داود (١٠٥٦) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، وذكر تفرُّدَ قبيصة بين عقبة بروايته عن سفيان الثوري، وأنَّ جماعةً قد رووْه عن سفيان موقوفاً على عبد الله بن عمرو، وهو الذي صحَّحه الحافظ عبد الحقّ في «الأحكام الوسطى» ٢/ ١٠٢.

والمرفوعُ فقد أعلَّه ابن القطان بأبي سَلمة بن نُبيه، مجهولٌ لا يُعرف كما في «بيان الوهم والإيهام» ٣/ ٣٩٩-٤٠٠، وفي إسناده محمد بن سعيد الطائفي، فيه مقالٌ كما في «مختصر أبي داود» ٢/ ٧ للمنذري، وخالف البيهقي عن ذلك في «السنن الكبرى» ٣/ ١٧٣ وقال بعد نقل الحديث: وقبيصة بن عقبة من الثقات، ومحمد ابن سعيد هذا هو الطائفي ثقة، وله شاهدٌ من حديثِ عمرو بن شعيب عن أبيه، عن جَدِّه. ثم ذكر الشاهد، وهو ما أخرجه الدارقطني ٢/ ٦ من حديث عبد الله بن سليمان بن الأشعث ـ يعني ابن أبي داود ـ بإسناده يرفعه إلى رسول الله ﷺ: «إنَّما الجمعةُ على من سمع النداء» فالحديثُ بهذا الشاهد حسن، وهو قولُ الألباني في «إرواء الغليل» (٥٩٣) وفيه تمامُ الاحتجاج له.

الشهر](١)، أو من جهةِ طلوعِهِ(٢) ليلةَ البَدْرِ قبل غروبِ الشمس، فنظنُّ تَمامَ هذا الشهر، أو مِن جهةِ تأخُّره في الطلوعِ عند غروبِ الشمسِ، فنظنُّ نُقْصانَ هذا الشهر، وغير ذلك من الأَماراتِ الدالَّةِ عند أربابِ عِلم المواقيتِ على رُؤيةِ الأَهِلَّة، وتُوجِبُ أنَّ هذه الليلةَ هي مَظِنَّةُ رؤيةِ الهلال، فإنَّا لا نَعتبرُ شيئاً من ذلك، ولا نُقِيمُ المَظِنَّةَ مُقامَ الرؤية، لأنّ لنا طريقاً للوصولِ إلى الوصفِ المطلوب؛ إما بالرؤيةِ، أو بكمالِ العِدَّة، والقاعدةُ أنه لا يُعْدَلُ إلى المَظِنَّةِ إلّا عند عدمِ انضباطِ الوصفِ دائماً، أو في الأغلب، وهٰهنا ليس كذلك، فلذلك سقط اعتبارُ المظانِّ من الأزمنةِ، وكذلك أوقاتُ الصلواتِ لمَّا كانت منضبطةً في نَفْسِها لحصولِ القَطْعِ بها في أكثرِ صُوَرِها، لم تُقَمْ مظانُّها في الصُّوَرِ مُقامَها، وبهذا ظهر الفَرْقُ بين قاعدةِ البقاعِ أُقيمَتْ مظانُّها مُقامَها، وبين الأزمنةِ لم تُقَمْ مظانُّها في الصُّوَرِ المذكورةِ، وسِرُّه ما تقدَّم من القاعدةِ الكُلِّيةِ التي تقدَّم تقريرُها قبل.

* * *

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

(٢) في المطبوع: من جهة طلوع القمر.

الفرق التاسع والتسعون

بين قاعدة البقاع المُعظَّمةِ من المساجدِ تُعَظَّمُ بالصلاة، ويتأكَّدُ طلبُ الصلاةِ عند مُلابستِها وبين قاعدةِ الأزمنةِ المُعَظَّمةِ كالأَشْهرِ الحُرُمِ وغيرِها لا تُعَظَّمُ بتأكُّدِ الصَّوْمِ فيها

مع أنّ نِسْبةَ الصلوات إلى البقاع كنسبةِ الصوم إلى الأزمانِ؛ فالمَكانُ يُصَلَّى فيه، والزمانُ يُصامُ فيه، وليس لنا مكانٌ يُصامُ فيه إلا بطريقِ العَرَضِ كثلاثةِ أيامٍ في الحجِّ بمكَّةَ جَبْراً لما عرضَ من النُّسُكِ، وصومِ أيامِ الاعتكافِ في المساجدِ لِما عرضَ من الاعتكاف[1]، ويُصامُ رمضانُ وغيرُه لعَيْنِ ذلك الزمانِ لا لِما عرضَ فيه، فالصومُ بوَصْفهِ خاصٌّ بالزمان، والصلاةُ تكونُ للمكان، كَتحيَّةِ المسجدِ، وتكونُ للزمانِ، كأوقاتِ الصلوات، والوِتْر، وركعتي الفجرِ، والضُّحى ونحوِها، والفَرْقُ من حيث الجملةُ في كَوْنِ المساجدِ تُعظَّمُ بالتحياتِ إذا دُخِل إليها، والأشهُرُ الحُرُمُ ونحوُها لا تعظَّمُ بالصومِ: أنَّ الله سبحانه وتعالى غنيٌّ عن الخلق على الإطلاقِ؛ لا تزيدُه طاعتُهم، ولا تنقصُه معصيتُهم، والأدبُ معه تعالى اللائقُ بجلالهِ مُتَعَذِّرٌ منا، فأمرنا تعالى أنْ نتأدَّبَ معه كما نتأدَّبُ

---

(١) ذكر ابنُ رجب في «لطائف المعارف»: ٢٨٥: أنَّ الصيامَ يُضاعَفُ بالحرمِ، وأنَّ في ذلك حديثاً أخرجه ابن ماجه (٣١١٧) بإسنادٍ ضعيفٍ من حديثِ ابن عباس مرفوعاً: «مَنْ أدرك رمضانَ بمكَّة فصامه، وقام منه ما تيسَّر كتب الله له مئة ألفِ شهر رمضانَ فيما سواه» قال البوصيري في «زوائد ابن ماجه» ٣/ ٤٦: هذا إسنادٌ فيه زَيْدٌ العَمِّيُّ وهو ضعيف.

قلتُ: وابنه عبد الرحيم أيضاً متروكُ الحديث كما في «التقريب» (٤٠٥٥).

مع أكابرِنا، لأنّه وُسْعُنا، ولذلك أمرَنا تعالى بالركوعِ والسجودِ، والمَدْحِ
١٦٤/أ له، وإكرامِ خاصَّته/ وعبيده، ولما كان الواحدُ مِنا إذا أرادَ تعظيمَ عظيمٍ منَّا، فعل معه ذلك، جعلَ تعالى ذلك تعظيماً له، ومن ذلك أن أحدَنا إذا مَرَّ ببيوتِ الأكابرِ يُسَلِّمُ عليهم، ويُحيِّيهم بالتحيةِ اللائقةِ بهم، والسلامُ في حَقِّه تعالى مُحالٌ، لأنه دعاءٌ بالسلامة، وهو سالمٌ لذاته عن جميعِ النقائص[1]، أو هو من المُسالمة، وهي التأمينُ من الضررِ، وهو تعالى يُجيرُ ولا يُجارُ عليه، فاستغنى عن ذلك لتعذُّرِ معانيه في حَقِّه تعالى، بل وردَ أنْ نقول له تعالى: «أنتَ السلامُ، ومنك السلامُ، وإليك يعودُ السلام حَيِّنا ربَّنا بالسلام»[2]، أي: أنتَ السالمُ لذاتِك، ومنك تصدُرُ السلامةُ[3] لعبادك، وإليك يرجعُ طلبها، فأَعْطِنا إياها، ولما استحال السلامُ في حَقِّه تعالى، أُقيمَت الصلاةُ مُقامَه، ليتميَّزَ بيتُ الربِّ عن غيرِه من البيوتِ بصورةِ التعظيمِ بما يليقُ بالربوبية، ولذلك نابت الفريضةُ عن النافلةِ في ذلك لحصولِ التمييزِ بها، ولما كان سببُ التحياتِ في هذه البقاعِ المُعَظَّمةِ تمييزَها، اختَصَّ بالله تعالى، واشتهر باسمٍ يُناسبُ اختصاصَه به، وهو لفظُ البيوت، فإنَّ شأنَ الرئيسِ والمَلِكِ العظيمِ أنْ يكونَ في بيتِه، ويَحِلَّ فيه، ويختصَّ به، ولم يوجَدْ من الأزمنةِ ما اشتهر بالله تعالى هذه الشُّهْرَةَ حتى يحتاجَ إلى تمييزٍ يختصُّ به يناسبُ الربوبيةَ، فهذا هو الفرقُ بين الأزمنةِ والبقاعِ في هذا المعنى.

---

(١) انظر «اشتقاق أسماءِ الله»: ٢١٥ للزجاجيِّ.

(٢) أخرجه مسلم (٥٩٢)، وأبو داود (٩٢٤) وغيرهما من حديثِ عائشة رضي الله عنها باختلافٍ في اللفظ. وصحَّحه ابن حبّان (٢٠٠٠) وفي البابِ عن ابن مسعودٍ وثوبان.

(٣) في المطبوع: يصدر السلام. والضمائرُ اللاحقة دالَّةٌ على أنه على غيرِ الجادَّة.

فإنْ قُلْتَ: فقد ورد: «أنَّ الثُلُثُ الأخيرَ من الليلِ ينزلُ الربُّ تعالى فيه إلى سماءِ الدنيا، فيقول: هل من داعٍ فأستجيبَ له؟ هل مِن مستغفرٍ فأغفِرَ له»[1] فقد اختصَّ هذا الوقتُ من الزمان به تعالى كما اختصَّت المساجدُ بأنها بيوتُه، فينبغي أنْ يُشْرَعَ فيه ما يوجبُ التمييزَ كما شُرِعَ في المسجد.

قلتُ: الأزمنةُ التي جرَتْ عادةُ الملوكِ بالقدومِ فيها على الرعايا شأنُها أن تُعَظَّمَ بالزينةِ في المدائن وغيرِ الزينة من أسبابِ الاحتفال، وكان يلزَمُنا مِثْلُ ذلك في هذا الزمان، غَيْرَ أنَّ الليلَ لا يناسب الصومَ شَرْعاً، فشُرِعَ فيه ما يناسِبُه من الدعاءِ والتضرُّع والاستغفار، وإنَّما قصدت الفرقُ بين الصلاةِ والصيام.

* * *

(١) أخرجه البخاري (١١٤٥)، ومسلم (٧٥٨) وغيرهما من حديثِ أبي هريرة.

الفرقُ المئة

بين قاعدةِ النُّواحُ حَرامٌ، وبين قاعدةِ المراثي مُباحةٌ

اعلم أنه قد اشتُهِر بين الناس تحريمُ النُّواح وتفسيقُ النائحةِ دُونَ تفسيقِ الشعراءِ الذين يَرْثون/ الموتىٰ من الملوكِ والأعيان، وكان الشيخُ ١٦٤/ب عزُّ الدين بنُ عبدِ السلام رحِمَه الله يقول: إنَّ بعض المراثي حرامٌ كالنُّواح، وتحريرُ القولِ فيهما وضَبْطُهما: أنّ النَّواحَ إنَّما حَرُمَ لأنه يقتضي نِسبةَ الربِّ سُبحانه وتعالى إلى الجَوْرِ في قضائه، والتَّبرُّمَ بقَدَرِه، وأنَّ الواقعَ من مَوْتِ هذا المَيِّتِ لم يكُن مصلحةً، بل مفسدة عظيمة، وتكون النائحةُ تذكُرُ كلاماً يُقَرِّرُ ذلك في النفوس، وتُوضِّحُه للأَفْهام، وتَحمِلُ السامعين على اعتقادِ ذلك، فكُلُّ لفظٍ تضمَّن ذلك كان حراماً، نَظْماً كانَ أوْ نَثراً، مَرْثيةً أو نُواحاً، وقد جاءَ في الصحيح عن رسولِ الله ﷺ التصريحُ بتحرِيم النُّواح[1]، وورد في الحديث: «أنّ النائحة تُكْسى يومَ القيامةِ قميصين: قميصٌ من جَرَبٍ، وقميصٌ من قَطِران»[2] وسِرُّه أنَّ الأَجْرَبَ سريعُ الألم لتقرُّح جِلْدِهِ، والقَطِرانُ يُقَوِّي شُعلةَ النار، فيكونُ عذابُها بالنارِ بسببِ هٰذين القميصين أشدَّ العذاب.

---

(١) من ذلك قولهُ ﷺ: «اثنتان في الناسِ هما بهم كُفْرٌ: الطعنُ في النسب، والنِّياحةُ على الميت» أخرجه مسلم (٦٧)، واللفظ له، وهو بأتَمَّ من هذا عند الترمذي (١٠٠١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وانظر «الترغيب والترهيب» ٤/ ٢٦٧.
قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ١/ ٣٣٤: في هذا الحديث تغليظُ تحريمِ الطعنِ في النَّسَب والنِّياحة.

(٢) هو جزءٌ من حديثٍ أخرجه مسلم (٩٣٤)، وابن ماجه (١٥٨١) من حديث أبي مالكٍ الأشعري.

وفي «أبي داود»[1]: «لعنَ الله النائحةَ والمُسْتمعةَ». قال سَنَدٌ من أصحابنا: هي التي تَتَّخذُ النُّوَاح صَنْعةً، قال: وإلّا فالمَرَّةُ مكروهةٌ لِما في «البخاري»[2]: أَنّ رسولَ الله ﷺ تركَ نساءَ جَعْفرٍ لم يُسكِتْهُنَّ.

و«فيه»[3] عن جابرٍ رضي الله عنه: جيءَ بأبي يومَ أُحُدٍ، وقد مُثِّلَ به، وساقَ الحديث إلى أنْ قال: فسمعَ صوتَ نائحةٍ فقال: «من هذه؟» فقالوا: ابنةُ عمرٍو، فقال: «فلتَبْكي، أوْ لا تبكي، ما زالت الملائكةُ تُظلُّه بأجنحتها حتى رُفع».

و«فيه»[4] عن أُمِّ عطيةَ رضي الله عنها: أخذَ علينا النبيُّ ﷺ أنْ لا ننوحَ، فما وَفَتْ مِنَّا امرأةٌ غَيْرُ خَمْسِ نسوةٍ سَمَّتْهُنَّ[5].

والنُّواحُ من الكبائر[6]، وصورتُه أنْ تقولَ النائحةُ لفظاً يقتضي فَرْط جمالِ الميتِ وحُسْنه، وكمَالهِ، وشجاعتهِ، وبراعتهِ، وأُبَّهتهِ، ورِئاستهِ،

---

(١) «سنن أبي داود» (٣١٢٨) من حديثِ أبي سعيدٍ الخدريِّ، قال المنذري في «مختصر أبي داود» ٤/ ٢٩٠: في إسناده محمد بن الحسن بن عطية العوفيّ، عن أبيه، عن جَدِّه، وثلاثتهم ضُعفاء.
وللحديثِ شاهدٌ ضعيفٌ أيضاً أخرجه البزار (٧٩٣) (كشف الأستار)، والطبراني في الكبير (١١٣٠٩) من حديثِ ابن عباس، وفي إسناده جابر الجعفي، وأبو عبد الله الصباح ضعيفان.

(٢) «صحيح البخاري» (١٢٩٩) وأخرجه مسلم (٩٣٥) وغيره من حديثِ عائشة رضي الله عنها.

(٣) «صحيح البخاري» (١٢٩٣) وهو في «صحيح مسلم» (٢٤٧١).

(٤) «صحيح البخاري» (١٣٠٦)، و«صحيح مسلم» (٩٣٦).

(٥) وهُنَّ كما في «البخاري»: أُمُّ سُلَيْم، وأُمُّ العلاء، وابنةُ أبي سَبْرَةَ امرأة معاذ، وامرأتان، أو: ابنةُ أبي سبرة، وامرأةُ معاذٍ، وامرأةٌ أُخرى.

(٦) وهو الذي نصره ابن حجرٍ الهيتَمي في «الزواجر» ١/ ١٥٩-١٦١، وردَّ قول مَنْ قال: إنَّ النِّياحة والصياح وشقَّ الجيبِ في المصائب من الصغائر.

وتبالغَ فيما كان يفعلُ من إكرامِ الضيف، والضربِ بالسيف، والذبِّ عن الحريمِ والجارِ، إلى غيرِ ذلك من صفاتِ الميّتِ التي يقتضي مِثْلُها أنْ لا يموتَ، فإنّ بموتهِ تنقطعُ هذه المصالح، ويَعِزُّ وجودُ مِثْلِ الموصوفِ بهذه الصفات، ويعظُمُ التفجُّعُ على فَقْدِ مِثْلِهِ، وأنَّ الحِكْمةَ كانت تقتضي بقاءَه، وتطويلَ عُمُره، لتكثُر تلك المصالحُ في العالمِ، فمتى كان لفظُها مُشْتمِلاً على هذا، كانَ حراماً، وهذا أشَدُّ[1] النُّواح.

وتارةً لا تصلُ إلى هذه الغاية، غَيْرَ أنه تُبْعِدُ السَّلْوةَ عن أهلِ الميت، وتُهيِّجُ الأسفَ عليهم، فيؤدِّي ذلك إلى تعذيبِ نُفوسهم، وقلَّةِ صَبْرهم،/ ١٦٥/أ
وضَجَرِهم، وربما بعثَهم ذلك على القنوط، وشقِّ الجيوب، وضَرْبِ الخدود، فهذا أيضاً حرام، ومتى كان لفظُ النائحةِ ليس فيه شيءٌ من ذلك، بل ذِكْرُ دِينِ المَيِّت، وأنه انتقلَ إلى جزاءِ أعمالهِ الحسنة، ومجاورةِ أَهلِ السعادة، وأنه أتى عليه ما قُضِيَ على عامةِ الناس، وأنّ هذا سبيلٌ كان لا بُدَّ منه، وأنه موطنٌ[2] اشترك فيه الخلائق، وبابٌ لا بُدَّ من دخوله، فهذا ليس بحرام، فإن زادت على ذلك بأنْ تأمُرَ أهلَ الميتِ بالصبرِ، وتحثَّهم على طلبِ الأَجْر والثوابِ، وأنهم ينبغي لهم أنْ يحتسبوا مَيِّتَهم في سبيل الله، ويعتمدوا في حُسْنِ الخَلَفِ على الله تعالى، ونحو ذلك، فهذا مندوبٌ إليه مأمورٌ به، وعلى هذه القوانين تتخرَّج المراثي، فتنقسمُ أيضاً إلى المحرَّمة الكبيرة، وإلى المحرَّمة الصغيرة، وإلى المباحِ، وإلى المندوبِ على قَدْر ما يتضمَّنُه لفظُ المَرْثِيَّة.

---

(١) كذا هو في الأصل، وفي المطبوع: شَرُّ، وفي نُسخةٍ: أشَرُّ وهو غير سائغٍ إلّا في ضرورة الشعر، والأولى حَذْفُ الهمزة، وقد قرأ به أبو قِلابة قوله تعالى: ﴿سَيَعۡلَمُونَ غَدٗا مَّنِ ٱلۡكَذَّابُ ٱلۡأَشَرُّ﴾ [القمر: ٢٦]. انظر «الجامع لأحكام القرآن» ١٧/ ١٣٩ للقرطبي وهي قراءة شاذة.

(٢) في الأصل: مؤلم.

فمن المراثي المُباحةِ الخاليةِ عن التحريم ما رثىٰ به ابنُ عُمَر أخاه عاصِماً لمَّا مات فقال[1]:

فـإن تـكُ أحـزانٌ وفـائـضُ دَمْعَـةٍ ... جرَيْن دماً من داخلِ الجوفِ مُنْقَعاً
تجرَّعْتُها في عاصمٍ واحتَسَبْتُها ... فأعظمُ منها ما احتَسى وتجرَّعا
فليت المنايا كُنَّ خَلَّفْنَ عاصِماً ... فعِشنـا جميعـاً، أو ذهَبْـنَ بنـا معـاً
دفعنا بك الأيامَ حتى إذا أتت ... تريدُك لم نسطِعْ لها عنك مَدْفَعاً

فهذا رثاءٌ مُباحٌ لا يحرُمُ مِثْلُه، وليس فيه ما يشيرُ إلى التجويرِ، ولا تسفيهِ القضاء، بل إنه حزينٌ متألِّمٌ لمَيِّته، وكان يشتهي لو ماتَ معه، فهذا أمرٌ قريبٌ لا غَرْوَ فيه.

ومثالُ الرثاءِ المندوبِ ما رُوِي أنّ العباسَ بن عبد المطلب رضي الله عنه لمَّا مات عَظُمَ مُصابُه على ابنه عبد الله، وكان عبدُ الله بن عباس رضي الله عنهما عظيماً عند الناس في نفسِه، لأنه كان تَرْجُمانَ القرآن، وافرَ العقلِ، جميلَ المحاسن والجلالةِ والأوصافِ الحميدة، فأعظَمَه الناسُ عن التعزيةِ إجلالًا له ومهابةً بسببِ عظمتهِ في نفسهِ، وعظمةِ مَنْ أُصيب به، فإنّ العباسَ رضي الله عنه عمُّ رسولِ الله ﷺ، وبقي بعد وفاته ﷺ مِثْلَ والده، وكان يُقال: مَن أشجَعُ الناسِ؟ فيقالُ: العباسُ، ومَنْ أعلمُ الناس؟، فيقال: العباس، ومَنْ أكرَمُ الناس؟ فيقال العباس، فلما/ مات ١٦٥/ ب
عَظُمَ خَطْبُه، وجَلَّت رَزِيَّتُه في صدورِ الناس، وفي صَدْرِ ولدِه عبدِ الله، وأحجَم الناسُ عن تَعْزِيتهِ، فأقاموا على ذلك شَهْراً كما ذكره المؤرّخون، فبَعْدَ الشهرِ قدِمَ أَعرابيٌّ من البادية، يسألُ عن عبدِ الله بنِ عباس، فقال له

---

(١) الأبيات دون البيت الأخير في «تاريخ الطبري» ٧/ ٣٢٠، و«التعازي والمراثي»: ٦٠-٦١ للمبرِّد. وفي نِسبتِها اختلافٌ بين أهْلِ العلم. ونقلها بتمامِها التقيُّ السبكي في «شفاء السقام»: ٧٤.

الناسُ: ما تريد؟ فقال: أُريدُ أن أُعزِّيَ عبدَ الله بن عباس، فقام الناسُ معه عَساهُ يفتحُ[1] لهم بابَ التعزية، فلما رأى عبد الله بن عباس قال له: سلامٌ عليك يا أبا الفضل، فقال له عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: وعليك السلام ورحمة الله وبركاتُه، فأنشده[2]:

اصبِرْ نكُنْ بك صابرين فإنَّما ... صَبْرُ الرعيَّةِ عندَ صَبْرِ الراسِ
خيرٌ من العباس أَجْرُكَ بعدَه ... والله خيرٌ منك للعبَّاسِ

فلما سمع عبدُ الله بن عباس رثاءه، واستوعبَ شِعْرَه سُرِّيَ عنه عظيمُ ما كان به، واسترسلَ الناسُ في تَعْزِيتِه، وهذا كلامٌ في غاية الجَوْدةِ من الرثاءِ، مُسَهِّلٌ للمصيبةِ، مُذْهِبٌ للحُزنِ، مُحسِّنٌ لتصرُّفِ القضاء، مُثْنٍ على الربِّ تعالى بإحسانٍ، وجميلِ العواقب، فهذا حَسَنٌ جَميل.

ومِثْلُه ما ورد في الأخبار: أنَّ رسولَ الله ﷺ لما تُوفِّي سَمِعَ أَهلُ بيتهِ قائلاً يقول - يسمعون صَوْتَه، ولا يَرَوْنَ شَخْصَه -: سلامٌ عليكم أَهْلَ البيتِ، إنَّ في الله خَلَفاً من كلِّ فائت، وعِوَضاً من كلِّ ذاهب، فإياه فارجوا، وبه فثُقوا، فإنَّ المُصابَ مَنْ حُرِمَ الثواب، فكانوا يرَوْنَه الخَضِرَ عليه السلام[3]، فهذا أيضاً كلامٌ من القُرُبات، ومندرجٌ في سِلْكِ المندوبات.

---

(١) الأجودُ في «عسى» اقترانها بـ«أن» وبه جاء القرآن الكريم، وقد تقع في الشعرِ بغيرِ «أن»، انظر «الجمل في النحو»: ٢٠٠ للزجاجي.

(٢) الأشْبَهُ بالصوابِ في هذه القصة أنَّها وقَعَتْ للفضل بن سهل وزير المأمون الملقّب بذي الرئاستين، مات له ولدٌ يقالُ له العباس، فجزع عليه جزعاً شديداً، فدخل عليه إبراهيم بن موسى بن جعفر العلويُّ وأنشده:

خيرٌ من العَبَّاسِ أَجْرُكَ بعده ... واللهُ خيرٌ منك للعباس

فقال صدَقْتَ، ووصله وتعزَّىٰ له. انظر الخبر في «وفيات الأعيان» ٤/ ٤٣-٤٤ لابن خلّكان.

(٣) أخرجه البيهقي في «دلائل النبوة» ٧/ ٢٦٨ من حديث الإمام الشافعيّ، عن القاسم=

ومن الرثاءِ المُحرَّمِ الفظيعِ ما وقع في عصرِنا في رثاءِ الخليفةِ ببغداد في أيامِ الملكِ الصالح رحِمَ الله الجميع، فعملَ له الملكُ الصالحُ عزاءً جمَعَ فيه الأكابرَ، والأعيانَ، والقُرَّاء، والشعراءَ، فأنشد بعضُ الشعراء في مَرْثيتهِ:

ماتَ مَنْ كان بعضُ أجنادِه المو ... تَ، ومن كان يختشيه القضاءُ

فسَمِعَه الشيخُ عزُّ الدين بنُ عبدِ السلام، وهو جالسٌ في المَحْفِلِ، فأمر بتأديبهِ وحَبْسهِ، وأغلظَ الإنكارَ عليه، وبالغَ في تقبيح رثائه، وأقام بعد التعزيرِ في الحَبْسِ زماناً طويلاً، ثم استتابه بعد شفاعةِ الأمراءِ والرؤساءِ فيه، وأمرَهُ أنْ يَنْظِمَ قصيدةً يُثْني فيها على الله تعالى تكونُ مُكَفِّرةً لِما تضمَّنَه شعرُه من التعرُّض للقضاءِ بقولهِ: «مَنْ كان بعضُ أجنادِه الموتُ» تعظيماً لشأنِ هذا الميتِ، وأَنَّ مِثْلَ هذا الميتِ ما كان ينبغي أنْ يَخْلُوَ منه مَنْصِبُ الخلافة،/ ومتى تأتي الأيامُ بمِثْل هذا ونحو ذلك، ١٦٦/أ وقوله: «يختشيه القضاءُ» يشيرُ إلى أنَّ الله تعالى كان يخاف منه، وهذا إما كُفْرٌ صريحٌ، وهو الظاهرُ مِنْ لَفْظِه، أو قريبٌ من الكفر، فالشُّعراءُ في مراثيهم يهجُمون على أمورٍ صعبةٍ رغبةً في الإغرابِ والتمدُّح بأنه طرقَ

= ابن عبد الله بن عمر، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جَدِّه... وذكر الحديث دون ذكر الخَضِر عليه السلام.

وأخرجه أيضاً ٧/ ٢٦٩ من طريق أنس بن عياض، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جابر بن عبد الله قال: لما توفي رسولُ الله ﷺ، عزَّتهم الملائكة يسمعون الحسَّ، ولا يرَوْن الشخص، وذكر الحديث.

قال الإمام البيهقي: هذان الإسنادان وإن كانا ضعيفين، فأحدُهما يتأكَّد بالآخر، ويدلّك على أنّ له أصلاً من حديثِ جعفر.

أما حديث الخضر، فأخرجه البيهقي ٧/ ٢٦٩، وفي إسناده عباد بن عبد الصمد، ضعيف، وقال البيهقي: هذا منكرٌ بمَرَّة.

معنى لم يُطْرَقْ قبله، فيقعون في هذا ومِثْلهِ، ولذلك وصفهم الله تعالى بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٥] قال المُفسِّرون: هذه الأوديةُ هي أوديةُ الهجاءِ المُحَرَّم[١] ونحوه مما لا يحلُّ قولهُ، فظهر لك بهذا البَسْطِ والتقريرِ الفَرْقُ بين النُّواحِ المُحرَّمِ، والرِّثاءِ المُحَرَّم من غيرِه بتقريرِ القواعدِ المتقدِّمة، فقِسْ عليه ما يَرِدُ عليك من ذلك في البابين.

* * *

(١) انظر «الكشاف» ٣/ ٣٤٣ للزمخشري.

الفرق الحادي والمئة
بين قاعدةِ فِعْلِ غيرِ المُكلَّفِ لا يُعَذَّبُ به وبين قاعدة البكاءِ على الميتِ يُعذَّبُ به الميتُ

ورد في الحديث عن رسولِ الله ﷺ أنه قال: «إنَّ المَيِّتَ ليُعذَّبُ ببكاءِ الحيِّ عليه» خَرَّجه مالكٌ في «الموطأ»، وغيرُه من العلماء في «الصحاح»[1]، فأَشْكَلَ مِن جهةِ أنَّ الإنسانَ لا يُؤاخَذُ بِفِعْلِ غيرِه، وهي قاعدةٌ صحيحة تُعارِضُ هذه القاعدة، وحصل الفرقُ من وجوه:

أحدها: أنه محمولٌ على ما إذا أَوْصى بالنِّياحةِ، كما قال طَرَفة[2]:

إذا متُّ فانعيني بما أنه أَهْلُه ... وشُقِّي عليَّ الجَيْبَ يا ابنةَ مَعْبَدِ

---

(١) هو في «الموطأ» ١/ ٢٠٣ من حديثِ عمرة بنت عبد الرحمٰن: أنَّها سمِعَتْ عائشة تقول: وذُكِر لها أنَّ عبد الله بن عمر يقول: إنَّ الميِّتَ ليُعذَّبُ ببكاءِ الحيّ» فقالت عائشة: يغفرُ الله لأبي عبد الرحمٰن؛ أما إنَّه لم يكذِبْ، ولكنه نَسِيَ أو أخطأ؛ إنَّما مرَّ رسولُ الله ﷺ بيهوديةٍ يبكي عليها أهلُها، فقال: «إنَّكم لتبكون عليها، وإنَّها لتُعذَّبُ في قبرِها».

ومن طريقِ مالك أخرجه البخاري (١٢٨٩) ومسلم (٩٣٢).

(٢) يعني ابن العَبْد، والبيت من معلَّقته الشهيرة، انظر «شرح القصائد السبع الجاهليات»: ٢٢٣ لأبي بكر الأنباري.

وهذا الوجه الذي قاله القرافيُّ هو الذي عليه أكثر أهلِ العلم، قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ٣/ ١٨٤: وبه قال المُزَنيُّ، وإبراهيم الحربي، وآخرون من الشافعية وغيرهم حتى قال أبو الليث السمرقندي: إنَّه قولُ عامةِ أهل العلم، وكذا نقله النووي عن الجمهور.

وثانيها: أنهم كانوا يذكرون في نوائِحهم مفاخِرَ هي مخازٍ عند الشرع، كالغَصْبِ والفسوق، فيُعَذَّبُ بها، فيكون المعنى: إنّ المَيِّتَ يُعَذَّبُ بمدلولِ ما يقَعُ في البكاءِ من الألفاظ، ولمَّا كان بين البكاءِ وبين تلك الأُمورِ ملازمةٌ قد حصلَتْ في الواقعِ، عُبِّرَ بالبكاءِ عنها مَجازاً، والعلاقةُ هي هذه الملازمةُ، لأنّ اللفظَ يلازمُ مَدلولَه، والبكاءُ يلازمُ هذا اللفظ، فهذه الملازمةُ هي العلاقة[١].

وثالثُها: ما قالته عائشةُ رضي الله عنها: يغفِرُ الله لأبي عبدِ الرحمٰن، أما إِنَّه لم يَكْذِبْ، ولكنه نَسِيَ أو أَخطأ، إنما مَرَّ رسولُ الله ﷺ بيهوديةٍ يبكي عليها أهلُها، فقال عليه السلام: «إنَّكم لتبكون عليها وإنَّها لتُعذَّبُ في قبرِها»[٢].

واعلم أنَّ هذه الوجوهَ الثلاثةَ تكونُ أجوبةً عن الحديث، ولا توجبُ فَرْقاً بين القاعدتين، وإنَّما هي تَرُدُّ البكاءَ إلى فِعْلِ الميتِ بالوصيةِ كما
١٦٦/ب قاله أوّلًا، أو بالمباشرةِ كما قاله ثانياً،/ وأما الثالثُ فهو من جنسِ الثاني، لأنَّ اليهوديةَ إنَّما عُذِّبَتْ في قبرِها بكُفْرِها لا ببكاءِ أهلها.

---

(١) وهذا الذي قاله الإمام القرافيُّ في الوجه الثاني مستفادٌ من ابن عبد البَرِّ في «التمهيد» ١٧/ ٢٧٤ حيث نقل عن بعضِ أهلِ العلم في تفسير تعذيب الميت ببكاءِ أَهْله عليه: أنه يُمدَحُ في ذلك البكاء بما كان يُمْدَحُ به أهلُ الجاهلية من الفتكاتِ والغَدَرات وما أَشْبَهها من الأَفعالِ التي هي عند الله ذنوبٌ، فهم يبكون لفَقْدِها، ويمدحونَه بها، وهو يُعذَّبُ مِن أَجْلِها. وانظر «إكمال المعلم» ٣/ ٣٧٠.

(٢) هذا الوجه من الاستدراك لم يقع التسليمُ به من الجميعِ على الرغمِ من وجاهتهِ واستظهاره بظواهِرِ القرآن، وممَّن اعترض عليه ابنُ عبد البرِّ في «التمهيد» ١٧/ ٢٧٦، والقرطبي صاحبُ «المُفْهِم» كما في «فتح الباري» ٣/ ١٨٤ وغيرهما، وانظر «الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة»: ٩٢ للبدر الزركشي حيث نصر قولها.

والفرقُ في التحقيق إنْ مَشَّيْنا اللفظَ على ظاهرِه: ما وقع لبعضِ العلماءِ مِنْ أنَّ امرأةً من أهلِ العراق مات لها ولدٌ، فرحلتْ في بعضِ مقاصدِها إلى المغرب، فحضر يومُ العيد، وعادتُها في بلدِها تخرجُ إلى المقابر، فتبكي على ولدِها، فلما لم تكُنْ في بلدِها خطرَ لها أن تخرُجَ إلى مقابر تلك البلدة التي حَلَّتْ بها، فتفعلَ فيها ما كانت تفعلُه في بلدِها، فخرجَتْ إليها، وفعلتْ ذلك، وأكثرتِ البكاءَ والعويلَ والتفجُّعَ على ولدها، ثم نامتْ، فرأت أهلَ المقبرةِ قد هاجوا يسألُ بعضُهم بعضاً: هل لهذه المرأةِ عندنا ولد؟ فقالوا: لا، فقال السائلُ منهم للمسؤول: فكيف جاءَتْ عندنا تُؤذينا ببكائها وعويلِها من غير أنْ يكون لها عندنا ولد؟ ثم ذهبوا إليها، فضربوها ضَرْباً وَجيعاً، فاستيقظت فوجدَتْ ألماً عظيماً من ذلك الضرب، فدلَّ ذلك على أنَّ الأرواحَ تتألَّمُ من المُؤلمات، وتفرَحُ باللذّاتِ في البرزخ كما كانت في الدنيا، وهو ظاهر(١)، وكذلك تُعذَّبُ الكفارُ في قبورِها كما قال عليه الصلاةُ والسلام: «إنَّ اليهودَ لتُعذَّبُ في قبورِها» فالأوضاعُ البشريةُ في الأرواحِ لم تتغيَّرْ، وإنما كانت في مسكن فارقَتْه فقط، وبقيتْ على حالِها في أوضاعِها، ولمَّا كان البكاءُ والعويلُ في حالةِ الحياةِ تتأذَّى به الأرواحُ وتنقبضُ، كانت بعد الموتِ تتأذَّى به كذلك، كان عليها أو على غيرِها، وهو عليها أشدُّ نكايةً، لأنها هي المُصابةُ حينئذٍ، وقد وردَ أنَّ الموتى يعلمون أحوالَ الأحياءِ وما نزل بهم من شِدَّةٍ ورخاءٍ، وفَقْرٍ واستغناء، وغير ذلك مما يتجدَّدُ لأهليهم، ويتألَّمون للمُؤْلِمات ويُسَرُّون باللذّات(٢)، وقد ورد أنهم يفتخرون

---

(١) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «أهوال القبور»: ١٣٨ لابن رجب الحنبلي، و«منازل الأرواح»: ٤٦ للكافيجي الحنفي.

(٢) قد أخرج الإمام أحمد في «المسند» ٢٠/ ١١٤ من طريق عبد الرزاق، أخبرنا سفيان، عمَّن سمع أنساً يقول: قال رسولُ الله ﷺ: «إنَّ أعمالكم تُعرضُ على =

بالزيارات، ويتألَّمون لانقطاعِها، وإذا كان الأمرُ كذلك، كانوا يتألَّمون بالبكاءِ عليهم من أهليهم وغيرِ أهليهم، والألمُ عذابٌ، فلذلك قال ﷺ: «إنَّ المَيِّتَ ليُعَذَّبُ ببُكاءِ الحيِّ عليه».

ويكونُ الفرقُ بين القاعدتين على هذا التقريرِ: أنَّ الإنسانَ لا يُعَذَّبُ بفِعْلِ غيرِه؛ أي: عذابَ الآخرةِ الذي هو عذابُ الذنوب، والبكاءُ عذابٌ ليس عذابَ الآخرةِ الذي هو عذابُ الذنوبِ المتوعَّدُ به من قِبَلِ صاحبِ الشرع، بل معناه الألمُ الجِبِلِّيُّ الذي إذا وقع في الوجودِ قد يكون رحمةً
١٦٧/أ من الله تعالى، كما يبتليه/ الله تعالى بالآلام لرَفْعِ درجاتِهِ، ومن هذا الباب قولهُ ﷺ: «نحن الأنبياءُ أشدُّ بلاءً، ثم الصالحون، ثم الأَمثَلُ فالأَمثَلُ، يُبْتلى الرجلُ على قَدْرِ دينه»[1] ومعلومٌ أنّ الأنبياءَ والصالحين يتألَّمون بالبلايا والرزايا، وليس ذلك عذاباً بالتفسير الأول، بل رحمة من الله تعالى[2]، ولذلك قال بعضُ السلفِ على القرنِ الماضي: إنْ كان أحدُهم

= أقاربكم وعشائركم من الأموات، فإن كان خيراً استبشروا به، وإن كان غير ذلك قالوا: اللهمَّ لا تُمِتْهم حتى تَهْدِيَهم كما هديتنا» وإسنادُه ضعيفٌ لإبهام الواسطة بين سفيان وأَنس، وله شاهدٌ ضعيفٌ جدّاً عند الطبراني في «الأوسط» (١٤٨) وآفتُه مَسْلمة بن عُلَيّ الخُشَني، متروك الحديث.

(١) أخرجه أحمد ٣/ ١٥٩، وابن ماجه (٤٠٢٣)، والترمذي (٢٣٩٨) والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ٥/ ٤٥٤ وغيرهم من حديث سعد بن أبي وقاص، وصحَّحه ابن حبان (٢٩٠٠)، (٢٩٠١) وإسناده حسن لأجل عاصم بن أبي بَهْدَلة، وانظر تمامَ تخريجه في التعليق على «المسند».

(٢) قد بيَّن الإمام الطحاوي في «شرح المشكل» ٥/ ٤٥٦: أنَّ ابتلاءَ الرجل على قَدْرِ دينهِ لا يرجعُ على الأنبياءِ صلواتُ الله عليهم، لأنه لا رِقَّةَ في أديانِهم، وأنَّ ذلك إنَّما يرجعُ على مَنْ سِواهم ممَّن ذُكِرَ معهم.

ليفرحُ بالبلاءِ كما يفرُحُ أحدُكم بالرَّخاء[1]، والعذابُ يُستعاذُ منه، ولا يُفْرَحُ به، فهذا الوجهُ عندي هو الفرقُ الصحيح، ويبقى اللفظُ على ظاهِره، ويُسْتغنى عن التأويلِ وتخطئةِ الراوي، وما ساعدَه الظاهرُ من الأجوبةِ كان أسعدَها وأَوْلاها، وهذا كذلك، فيُعتمدُ عليه في الفرق.

* * *

(١) ليس هذا من قولِ بعضِ السلف، بل هو جزءٌ من الحديثِ السابق من رواية أبي سعيد الخدري، أخرجه ابن ماجه (٤٠٢٤)، والبخاري في «الأدب المفرد» (٥١٠)، والبيهقي في «الشعب» (٩٧٧٤) والحاكم في «المستدرك» ٤/ ٣٠٧، وصحَّحه على شرط مسلم، ووافقه الذهبي.

الفرقُ الثاني والمئة

بين قاعدةِ أوقاتِ الصلواتِ يجوزُ إثباتُها بالحسابِ والآلات وكُلِّ ما دلَّ عليها وبين قاعدةِ الأهِلَّةِ في الرمضانات لا يجوزُ إثباتُها بالحساب[1]

وفيه قولانِ عندنا وعند الشافعيةِ رحِمَهم الله تعالى، والمشهورُ في المذهبَيْن عَدَمُ اعتبارِ الحسابِ، فإذا دلَّ حسابُ تسييرِ الكواكبِ على خروجِ الهلالِ من الشُّعاع من جهةِ عِلْمِ الهَيْئة لا يجبُ الصوم[2].

---

(١) قد كتب غير واحدٍ من فقهاءِ العصر في هذه المسألة الشائكة، وأفردها بعضُهم بالتصنيف، ومن أشهر مَنْ تصدَّى لها الشيخ محمد بخيت المطيعي في كتابه «إرشاد أهل الملَّة إلى إثبات الأهلة»، والمحدِّث أحمد بن الصديق الغُماري في «توجيه الأنظار لتوحيد المسلمين في الصوم والإفطار»، والشيخُ مصطفى الزرقا في «الفتاوى» وغيرها. وقد سبق الإلماعُ إلى هذه المسألة في الفَرْق الأول عند التعليق على مذهب الشافعية الذين جعلوا لكلِّ قومٍ رؤيتهم. وانظر «تنبيه الغافل والوسنان على أحكام هلال رمضان» لابن عابدين في «مجموع رسائله» ١/ ٢٠٩-٢٣٠ حيث خالف عن ذلك، ولم يعتمد على ما يُخبر به أهلُ الميقات والحساب والتنجيم، وأنه لا عبرة باختلاف المطالع في الأقطار، وهذا مبنيٌّ بلا شك على ما كان مُتاحاً لهم من الوسائل، وإلّا فإن الوسائل الفلكية الحديثة وما ننعمُ به من سرعة الاتصالات تستدعي جميعُها أن يتوحَّد المسلمون في صومِهم وإفطارهم، والله المستعان.

(٢) هذا القولُ تعقَّبه الغماري في «توجيه الأنظار»: ٥١ بعد أن نقل كثيراً من النصوص عن الشافعية الذين يعتبرون الحساب في إثبات الهلال بقوله: فأما كَوْنُه المشهورَ في مذهبهم المالكيِّ فنعم، وأمَّا كونُه المشهورَ في مذهب الشافعيِّ، فقد علِمْتَ ممَّا مرَّ خلافَه، والمقصودُ أنَّ عندهم قولًا في مذهبهم باعتبارِ الحسابِ أيضاً.

قال سَنَدٌ من أصحابنا: فلو كان الإمامُ يرى الحسابَ، فأثبت الهلالَ به لم يُتبع لإجماعِ السلفِ على خلافهِ[1]، مع أنّ حسابَ الأهِلَّةِ، والكسوفاتِ، والخسوفاتِ قَطْعيٌّ، فإنّ الله تعالى أجرى عادتَه بأنَّ حركاتِ الأفلاكِ وانتقالاتِ الكواكبِ السبعةِ السيَّارةِ على نظامٍ واحدٍ طولَ الدهرِ بتقديرِ العزيز العليم، قال الله تعالى: ﴿ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴾ [يس: ٣٩]، وقال تعالى: ﴿ ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ﴾ [الرحمن: ٥]، أي: هما ذوا حساب، فلا ينخرمُ ذلك أبداً، وكذلك الفصولُ الأربعةُ لا ينخَرِمُ حسابُها، والعوائدُ إذا استمرَّت أفادَت القَطْعَ؛ كما إذا رأينا شيخاً نجزمُ بأنه لم يولَدْ كذلك، بل طِفلاً لأَجْلِ عادةِ الله تعالى بذلك، وإلا فالعَقْلُ يُجَوِّزُ ولادتَه كذلك، والقطعُ الحاصلُ فيه إنَّما هو لأَجْلِ العادة، وإذا حصل القَطْعُ بالحسابِ ينبغي أنْ يُعْتَمدَ عليه كأوقاتِ الصلوات، فإنَّه لا غايةَ بعد حُصولِ القَطْعِ.

والفرقُ وهو المطلوبُ هٰهنا، وهو عُمْدَةُ السلفِ والخَلَف: أنَّ الله تعالى نصبَ زوالَ الشمسِ سببَ وجوبِ الظُّهر، وكذلك بقيةُ الأوقاتِ لقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ ﴾ [الإسراء: ٧٨]، أي: / لأَجْله، ١٦٧/ب
وكذلك قولهُ تعالى: ﴿ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ﴿١٧﴾ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ﴾ [الروم: ١٧-١٨]، قال المفسِّرون[2]: هذا خبرٌ معناه الأَمْرُ بالصلواتِ الخَمْسِ في هذه الأوقات، «حين تُمْسون»: المغرِبُ والعِشاءُ، و«حين تصبحون»: الصُّبْحُ، و«عَشِيّاً»: العَصْرُ، و«حين تُظْهِرون»: الظُّهْر، والصلاةُ تُسَمَّى سُبْحَةً، ومنه: سُبْحَةُ

---

(١) انظر «الذخيرة» ٢/ ٤٩٣ للقرافي.

(٢) انظر «تفسير الطبري» ٢١/ ٢٩، وهو قولُ البغوي في «معالم التنزيل» ٦/ ٢٦٤.

الضُّحى[١] أي: صلاتُها، فالآيةُ أَمْرٌ بإيقاع هذه الصلواتِ في هذه الأوقات، وغَيْرُ ذلك من الكتابِ والسنَّةِ الدالُّ على أنَّ نَفْسَ الوقتِ سببٌ، فمن عَلِمَ السببَ بأيِّ طريقٍ كان، لزِمَه حُكْمُه، فلذلك اعتُبِرَ الحسابُ المفيدُ للقَطْعِ في أوقاتِ الصلوات.

وأما الأهِلَّةُ، فلم يَنْصِبْ صاحبُ الشَّرعِ خُروجَها من الشُّعاع سَبباً للصوم، بل رؤيةُ الهلالِ خارجاً من شُعاعِ الشمسِ هو السبب، فإذا لم تحصُل الرؤيةُ لم يحصُل السببُ الشرعيُّ، فلا يثبُتُ الحُكمُ، ويدلُّ على أنَّ صاحبَ الشرعِ لم يَنْصِب نَفْسَ خروج الهلالِ عن شُعاع الشمس سَبَباً للصوم، قوله ﷺ: «صُوموا لرؤيتهِ وأَفطِروا لرؤيته»[٢] ولم يَقُلْ: لخُروجهِ عن شُعاعِ الشمس كما قال تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، ثم قال: «فإنْ غُمَّ عليكم» أي: خَفِيَتْ عليكم رؤيتُه «فاقدُروا له» وفي رِوايةٍ: «فأَكْمِلوا العِدَّة ثلاثين» فنصبَ رُؤْيةَ الهلالِ، أو إكمالَ العِدَّةِ ثلاثين، ولم يتعرَّضْ لخروجِ الهلالِ عن الشُّعاع.

وأما قولهُ تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥]، فلا دِلالةَ فيه على هذا المطلوب، قال أبو علي[٣]: لأنَّ «شهد» لها ثلاثةُ معانٍ: «شَهِدَ» بمعنى حَضَر، ومنه: شَهِدْنا صلاةَ العيد، وشَهِدَ بَدْراً، و«شَهِدَ» بمعنى أَخْبر، ومنه: شَهِدَ عندَ الحاكم، أي: أخبرَه بما يعلمُه، و«شَهِدَ» بمعنى عَلِمَ، ومنه قولهُ تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ﴾ أي: عليم، وهو في الآية بمعنى حَضَرَ، قال: وتقديرُ الآية: فمن حضَرَ منكم

---

(١) فيه إيماءٌ إلى حديثِ عتبان بن مالك أنَّ رسولَ الله ﷺ صلَّى وراءه سُبْحَة الضُّحى، فقاموا وراءَه فصَلَّوْا. أخرجه أحمد ٣٩/ ١٩٠ (٢٣٧٧٣) بإسنادٍ صحيح، والبغوي في «شرح السنة» ٤/ ١٣٦.

(٢) أخرجه البخاري (١٩٠٩)، ومسلم (١٠٨١) من حديث أبي هريرة.

(٣) لعلَّه يريدُ الفارسيَّ، ولم أجده في كتابه «الحجَّة في القراءات».

المِصْرَ في الشهرِ، فليَصُمْه: أَي: حاضِراً مُقيماً احترازاً من المسافر[1]، فإنه لا يلزَمُه الصومُ، وإذا كان «شَهِدَ» بمعنى حضَر، لا بمعنى شاهَدَ ورأى، لم يكُنْ فيه دِلالةٌ على اعتبارِ الرؤية، ولا على اعتبارِ الحسابِ أيضاً، فإنَّ الحضورَ في الشهرِ أَعَمُّ من كونهِ ثبتَ بالرؤيةِ أو بالحسابِ، فلأَجْلِ هذا الفَرْقِ قال الفقهاءُ رحِمَهم الله تعالى: إنْ كان هذا الحسابُ غَيْرَ مُنْضبطٍ، فلا عِبْرةَ به، وإنْ كان مُنْضبطاً لكنه لم يَنْصِبْه/ صاحبُ الشَّرْعِ سبباً، فلم يجبْ به صومٌ، والحقُّ من ترديد الفقهاء رحِمَهم الله هو القسمُ الثاني دُونَ الأول، غَيْرَ أنَّ هٰهنا إشكالين: أحدُهما في أوقاتِ الصلوات، والآخَرُ في رُؤية الأهلة. ١٦٨/أ

الإشكالُ الأوّلُ في أوقاتِ الصلوات: وذلك أنه جرَتْ عادةُ المؤذِّنين وأربابِ المواقيت بتَسْييرِ دَرَجِ الفَلَكِ، فإذا شاهدوا المتوسِّط من دَرَجِ الفلك، أو غيرَها من دَرَجِ الفلكِ الذي يقتضي أنَّ درجةَ الشمسِ قَرُبَتْ من الأُفُقِ قُرْباً يقتَضي أنَّ الفجرَ طلع، أمروا الناسَ بالصلاةِ

---

(١) وهذا الذي قاله الإمام القرافي هو الذي عليه أكثر المفسِّرين والفقهاء، قال الغُماري: والذي حملهم على هذا المقابلةُ في قوله تعالى: ﴿ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ ﴾ [البقرة:١٨٥] وهذا ضعيفٌ أو باطلٌ، لأن المريضَ في الجهةِ المقابلة وهو حاضرٌ أيضاً، وعلى كلِّ حالٍ فهو قولُ الجمهور، وهو مفيدٌ للمطلوب، لأنَّ حضورَ الشهرِ أعمُّ من أن يكون ثبت برؤيته هو أو برؤية أهل بلده، أو بحساب المُنَجِّمين منهم، أو برؤيةِ غيرِ أهلِ بلده من الأقطارِ الأخرى، فلا يجوز تخصيصُ الآيةِ إلّا بمُخصِّص ولا وجودَ له ولا داعي إليه، فوجب إبقاء الآية على العموم. أفاده في «توجيه الأنظار»: ٢٩ ثم أطال النَّفَسَ في تفسيرِ «شهِدَ» بمعنى «عَلِمَ»، ونَقَلَ ما يؤيده عن الجصَّاص والغزالي وغيرهما ونصَّ على أنه الواجبُ المتعيِّن في الآية، أي: فمن علمَ منكم الشَّهر فليَصُمْه، لأنه لا يحتاجُ إلى إضمارٍ ولا تقدير، ولا يلزمُ عليه محالٌ ولا خلافٌ لأصولِ الشريعة، فكلُّ مَنْ علمَ بالشهرِ وجبَ عليه الصومُ إلّا من استثناه الشارع.

والصَّوْمِ، مع أنَّ الأُفُقَ يكون صاحياً لا يَخْفىٰ فيه طلوعُ الفجرِ لو طلع، ومع ذلك فلا يجدُ الإنسانُ للفجرِ أثراً البتَّة، وهذا لا يجوزُ، فإنَّ الله تعالى إنما نصبَ سببَ وجوبِ الصلاةِ ظهورَ الفَجْرِ فوق الأُفُق، ولم يظهَرْ، فلا تجوزُ الصلاةُ حينئذٍ، فإنه إيقاعٌ للصلاةِ قبل وَقْتِها، وبدون سببِها، وكذلك القولُ في بقيةِ إثباتِ أوقاتِ الصلوات.

فإن قُلْتَ: هذا جُنوحٌ منك إلى أنه لا بُدَّ من الرؤية، وأنتَ قد فرَّقْتَ بين البابين، ومَيَّزْتَ بين القاعدتَيْن بالرؤية وعَدَمِها، وقلتَ: السببُ في الأهِلَّةِ الرؤيةُ، وفي أوقاتِ الصلواتِ تحقيقُ الوقتِ دون رؤيته، فحيثُ اشترطْتَ الرؤيةَ، فقد أبطلْتَ ما ذكرْتَه من الفرق.

قلتُ: سؤالٌ حسن، والجوابُ عنه: أَني لم أشتَرِط الرؤيةَ في أوقاتِ الصلواتِ، لكنّي جعلتُ عَدَمَ اطلاعِ الحسِّ على عدمِ الفجرِ دليلاً على عَدَمِه، وأنه في نَفْسِه لم يتحقَّق، لأنّ الرؤيةَ هي السبب، ونظيرُه في الأَهِلَّةِ لو كانت السماءُ مُصْحِيةً، والجمعُ كثيرٌ، ولم يُرَ الهلالُ، جعلتُ ذلك دليلاً على عدم خلوصِ الهلالِ من شُعاعِ الشمس، وكذلك لو رأيتُ الظلَّ عند الزوالِ مائلاً لجهة المغربِ، ولم أَره مائِلاً إلى جهةِ المَشْرِق، بل متوسّطاً بين الجهتين جعلتُ ذلك دليلاً على عدمِ دخولِ الوقت، وعدمِ السبب، ففرقٌ بين كَوْنِ الحسِّ سبباً، وبين كونهِ دالًّا على عدمِ السبب، فإني في الفجرِ جعلتُه دليلاً على عَدَمِ السببِ، لا أنِّي اشترطتُ الرؤية، ولذلك إني لم أستشكِلْ ذلك إلا والسماءُ مُصْحِيَةٌ، والحسُّ لا يجد شيئاً من الفجرِ، أمَّا لو كان حسابُهم يظهَرُ معه الفجرُ مع الصَّحْوِ طالِعاً من الأُفق، ويَخْفىٰ مع الغيمِ، لم أستشكِلْه.

وقلت: إنَّما خفي مع الغيم لأَجْل الغَيْم، لا لأجْلِ عَدَمه في نفسه، لكنْ لمّا رأيتُ/ حسابَهم في الصَّحْوِ لا يظهرُ معه الفجرُ، عَلِمْتُ أنَّ ١٦٨/ب

حسابَهم يقارِنُ عَدَمَ السبب، فإنَّ الحسَّ كما يدلُّ على وجودِ الفجرِ، يدلُّ أيضاً على عَدَمِه باتساقِ الظُّلْمَة، وعدمِ الضِّياء، فهذا جوابُ هذا السؤالِ، لا أنِّي سَوَّيْتُ بين الأهِلَّةِ وأوقاتِ الصلوات، فتأمَّلْ ذلك.

الإشكالُ الثاني: أنَّ المالكيَّةَ جعلوا رؤيةَ الهلالِ في بلدٍ سَبَباً لوجوبِ الصَّوْمِ على جميعِ أقطارِ الأرض، ووافقتهم الحنابلةُ رحِمَهم الله على ذلك[1]، وقالت الشافعيةُ رحِمَهم الله: لكلِّ قومٍ رؤيتُهم[2]، واتفق الجميعُ على أنَّ لكلِّ قومٍ فَجْرَهم، وزوالَهم، وعَصْرَهم، ومغرِبَهم وعشاءَهم؛ فإنّ الفجرَ إذا طلعَ على قومٍ يكونُ عند آخرين نصف الليل، وعند آخرين نصف النهار، وعند آخرين غُروبَ الشمس إلى غيرِ ذلك من الأوقات، وما من درجةٍ تطلُعُ من الفَلَكِ، أو تتوسَّط، أو تغرُبُ إلا وفيها جميعُ الأوقات بحَسب آفاقٍ مختلفةٍ، وأقطارٍ متباينة، فإذا طلعَت الشمسُ في أَقصى المشرقِ، كان نصفُ الليلِ عند البلاد المغربيةِ منهم، أو أقلَّ من ذلك، أو أكثَر على حَسبِ البُعْدِ عن ذلك الأُفق، فإذا غَربَتِ الشمسُ في أَقصى المغربِ، كان نصفُ الليلِ عند البلادِ المشرقية، أو أقلَّ، أو أكثَر بحَسبِ قُرْبِ ذلك القُطْرِ من القُطرِ الذي غَربَت فيه الشمس، وكذلك بقيةُ الأوقاتِ تختلفُ هذا الاختلافَ، وكذلك وقع في «الفتاوى الفقهية» مسألةٌ أشْكَلَتْ على جماعةٍ من الفقهاءِ رحِمَهم الله في أَخوَيْن ماتا عند الزوالِ، أحدُهما بالمشرقِ، والآخَرُ بالمغربِ، أيُّهما يَرِثُ صاحبَه فأفتى

(١) انظر «الكافي» ١/ ٣٤٨ لابن قُدامة حيث نصَّ على أنه إذا رأى الهلالَ أهلُ بلدٍ لزِمَ الناسَ كلَّهم الصومُ، لأنه ثبت ذلك من رمضان، وصومُه واجبٌ بالنصِّ والإجماع.

(٢) قد سبق الإشارةُ إلى أنّ الغُماريَّ قد تعقَّب هذا القولَ، وأنه قولٌ في مذهبهم، وأن منهم من هو موافق للمالكية والحنابلة. انظر «توجيه الأنظار»: ٥١.

الفضلاءُ من الفقهاءِ بأنَّ المغربيَّ يرِثُ المَشْرِقيَّ، لأنَّ زوالَ المشرقِ قبلَ زوالِ المغرب، فالمشرقيُّ ماتَ أوّلًا، فيَرِثُه المتأخِّر لبقائهِ بعده حياً متأخِّرَ الحياة، فيرثُ المغربيُّ المشرقيَّ.

إذا تقرَّر الاتفاقُ على أنَّ أوقاتِ الصلواتِ تختلفُ باختلافِ الآفاق، وأنَّ لكلِّ قومٍ فجرَهم، وزوالَهم، وغيرَ ذلك من الأوقات، فيلزَمُ ذلك في الأهِلَّةِ بسببِ أنَّ البلادَ المشرقيةَ إذا كان الهلالُ فيها في الشُّعاع، وبقيت الشمسُ تتحرَّك مع القمرِ إلى الجهةِ الغربية، فما تصلُ الشمسُ إلى أُفُق المغربِ إلا وقد خرجَ الهلالُ من الشعاع، فيراهُ أهلُ المَغربِ ولا يراهُ أهلُ المشرق، هذا أحدُ أسباب اختلافِ رؤيةِ الهلال، وله أسبابٌ أُخَرُ مذكورةٌ في عِلم الهيئة لا يليقُ ذكرُها هٰهنا، إنَّما ذكرتُ ما يقرُبُ فَهْمُه،
١٦٩/أ وإذا كان الهلالُ يختلفُ/ باختلافِ الآفاقِ، وجبَ أنْ يكون لكلِّ قومٍ رؤيتُهم في الأهِلَّة كما أنَّ لكلِّ قومٍ فَجْرَهم، وغَيْرَ ذلك من أوقات الصلوات، وهذا حقٌّ ظاهرٌ، وصوابٌ مُتعيِّنٌ، أما وجوبُ الصومِ علىجميعِ الأقاليمِ برؤيةِ الهلالِ بقُطْرٍ منها فبعيدٌ عن القواعد، والأدِلَّةُ لم تَقْتَضِ ذلك، فاعْلَمْه[1].

* * *

(١) قد تعقَّب الغُماريُّ كلامَ القرافيِّ في الإشكال الثاني بقوله: جعل عُمْدَته في مخالفةِ مَذْهبهِ والجمهورِ الاتفاقَ على أنَّ أوقات الصلوات تختلفُ باختلافِ الآفاق، وأنَّ لكلِّ قومٍ فَجْرَهم وزوالَهم، وقاسَ الهلال على ذلك، وهو من أبطل الباطل، فما بناه عليه من أبْطلِ الباطلِ مِثله بالضرورة. انظر «توجيه الأنظار»: ١٠٦-١٠٨.

الفرقُ الثالثُ والمئة

بين قاعدةِ الصلواتِ في الدُّورِ المغصوبةِتنعقدُ قُرْبةً بخلافِ الصيامِ في أيامِ الأعياد والجُمَع مَنْهِيٌّ عنه

أما الصلواتُ فمَشْهُور المذهبِ ذلك، وهو قولُ الشافعيِّ وأَبي حنيفةَ رضي الله عنهما.

وقال ابنُ حنبلٍ وابنُ حبيبٍ من أصحابِنا: لا تنعقدُ قُرْبةً، ويَجِبُ القضاءُ[1]، فسَوَّى بين البابين، فلا فَرْقَ على مذهبِهِ لتسويتهِ بين القاعدتين، إنَّما الفرقُ على مذهب الجماعة، وقال جماعةٌ: أَحمَدُ ومَنْ وافقَه مسبوقٌ بالإجماعِ في الصِّحَةِ في الصلواتِ في الدارِ المغصوبة، وقد أجمَعَ السلفُ على عَدَمِ أَمْرِ الظَّلمةِ بالقَضاءِ إذا صَلَّوْا في الدُّورِ المغصوبة.

وأما الصومُ أيامَ العيدَيْن: النَّحرُ، والفِطْرُ، ففي «الصحيحين»[2]: أنَّ رسولَ الله ﷺ نَهى عن صَوْمِ يومِ الفِطْرِ، ويَوْم النَّحْر ففي «الجواهر»: لو

---

(١) وهو الذي نصره ابن قدامة في «المغني» ٢/ ٤٧٦-٤٧٧ وعلَّله بأن الصلاةَ عبادةٌ أتى بها على الوجهِ المنهيِّ عنه، فلم تصحَّ، كصلاةِ الحائض وصَوْمِها، وذلك لأن النَّهْيَ يقتضي تحريمَ الفعل واجتنابَه، والتأثيمَ بفِعله. انتهى كلامُه. وهي مسألةٌ مفرَّعةٌ على أنه إذا ثبت أن النَّهْيَ للتحريم، فهل يقتضي الفسادَ؟ فالجمهورُ على أن ما نُهِيَ عنه لمعنىً جاوره جمعاً كالبيعِ وَقْتَ النداءِ للجمعة، والصلاةِ في الدارِ المغصوبة، لا يقتضي الفسادَ، وأمَّا ما نُهِيَ عنه لمعنى اتَّصل به وصفاً، ويُعبَّرُ عنه بالنهيِ عن الشيء لوصفه اللازمِ له، كالصومِ يومَ النحرِ، وأيام التشريق، فالمختارُ أنه يفيدُ الفسادَ شرعاً، كالمنهيِّ عنه لعينه. انظر «البحر المحيط» ٢/ ١٦٤ للزركشي، وسيأتي في كلام القرافيِّ مزيدُ إيضاحٍ لهذه المسألة.

(٢) أخرجه أحمد ١٧/ ١٩، والبخاري (١١٩٧) وغيرهما من حديثِ أبي سعيد الخدري، وتمامُ تخريجه في «المسند».

قال: أصومُ هذه السنةَ، لم يلزَمْه قضاءُ أيام العيدَيْنَ والتشريق ورمضان إلا أنْ ينويَ القضاءَ، ورُوِيَ أنَّ ناذِرَ ذي الحجَّةِ يقضي أيامَ النَّحْرِ إلا أنْ ينويَ عدَمَ القضاء، ولو نذَرَ صَوْمَ يوم يَقْدَمُ فلانٌ، فقَدِمَ في الأيامِ المُحَرَّمِ صَوْمُها، فالمنصوصُ نَفْيُ القضاءِ لتعذُّره شَرْعاً، وناذِرُ صَوْمِ يومِ النَّحْرِ، أو الفِطْر، أو الشكِّ مُلْغىً كنَذْرِ الصلواتِ في الأوقاتِ المكروهةِ، قاله مالكٌ في «المُدَوَّنة»[1]، وقاله الشافعي رحمهما الله[2]، فظاهِرُ مذهبِنا ومَذْهبِ الشافعيِّ: أنَّ الصومَ لا ينعقِدُ قُرْبةً في هٰذَيْن اليومين بخلافِ الصلاةِ، والصومُ والصلاةُ عبادتان، والنَّهْيُ إنَّما جاءَ من جهةِ الظُّروفِ التي هي الزمانُ في الصوم، والمكانُ في الصلاة، والحكمُ مختلفٌ بين القاعدتَيْن كما ترى، والفرقُ أنَّ المَنْهيَّ عنه تارةً يكونُ العبادةَ الموصوفةَ بكونِها في الزمانِ، أو المكانِ، أو الحالةِ المُعَيَّنةِ من بين سائرِ الأزمنةِ، أو البقاعِ، أو الحالاتِ، فتفسدُ، لأنَّ النَّهْيَ يقتضي فَسادَ المنهيِّ عنه على قواعدِنا وقواعدِ الشافعيِّ رضي الله عنه[3]، وتارةً يكون المنهيُّ عنه هو الصفةَ العارضةَ للعبادة، فلا تفسدُ العبادةُ لتعلُّقِ النَّهْيِ حينئذٍ بأَمْرٍ خارجٍ عن العبادة، والمباشَرُ بالنَّهْيِ في الصومِ إنَّما هو الموصوفُ بكَوْنهِ في يومِ الفِطْرِ،/ أو النَّحْرِ كما تقدَّم الحديث، والمباشَرُ بالنَّهْي في الصلاةِ في الدار المغصوبةِ إنما هو الغَصْبُ، ولم يَرِدْ نَهْيٌ عن الصلاةِ في الدارِ ١٦٩/ب

(١) انظر «المدونة» ١/ ٢١٤.

(٢) انظر «الأُمّ» ٢/ ١٠٤ حيث قال الإمام الشافعيُّ: ومَنْ نذر أن يصومَ سنةً صامَها، وأفْطر الأيام التي نُهِيَ عن صومِها، وهي يومُ الفِطْرِ والأَضحى وأيامُ مِنى، وقضاها.

(٣) انظر «المسودَّة»: ٨٢ لآلِ تيمية، وفيها عن الخطابيِّ: أنَّ ظاهرَ النَّهْي يوجبُ فسادَ المنهيِّ عنه، إلَّا أن تقومَ دلائلُ على خلافهِ، وهذا هو مذهبُ العلماءِ في قديمِ الدهرِ وحديثه.

المغصوبةِ، إنَّما وردَ في الغَصْبِ دون الصلاةِ المُقارنةِ للغَصْبِ، والقضاءُ على الصفةِ لا يلزَمُ أنْ يتعدَّى إلى الموصوفِ، ولا بالعكس[1]، فيصِحُّ أنْ يُقالَ: شُرْبُ الخَمْرِ مَفْسَدةٌ، ولا يصحُّ أنْ يقال: شاربُ الخمر مَفْسَدة، ويصحُّ أنْ يقال: شاربُ الخَمْرِ ساقطُ العدالة، ولا يصحُّ أن يقال: شُرْبُ الخَمْرِ ساقطُ العدالة، فظهرَ أنَّ أحكامَ الصفاتِ لا تنتقلُ للموصوفات، وأحكامَ الموصوفاتِ لا تنتقلُ للصفات، وظهرَ أنّ النَّهْيَ في الصومِ عن الموصوف، وفي الصلاةِ في الدارِ المغصوبة عن الصفة، وأنّ الأحكامَ مِن إحدى الجهتين لا تنتقلُ للأخرى.

فإن قُلْتَ: لو نَذَرَ الصلاةَ في الدارِ المغصوبةِ لم ينعقِدْ نَذْرُه كما في صومِ يومِ النَّحْرِ، فهما سَواء.

قلتُ: [لا]، لأنهم قالوا: إنَّ الصلاةَ إذا وقعت في الدارِ المغصوبةِ تُبرىءُ الذمَّة، وقالوا: إذا وقع الصومُ في يومِ النَّحْرِ، ويَوْمِ الفِطْرِ لا ينعقدُ قُرْبةً، وبراءةُ الذمَّةِ بالصلاةِ في الدارِ المغصوبة تقتضي أنها انعقدت قُرْبةً، لأنّ الذمَّةَ لا تبرأُ من الواجبِ بما ليس واجباً فَضْلاً على أنه ليس بقُرْبة، فتكونُ الصلاةُ في الدارِ المغصوبةِ قُرْبةً واجبةً من جهةِ أنَّها صلاةٌ، لا من جهةِ اشتمالِها على الغَصْب.

فإنْ قُلْتَ: الصومُ والصلاةُ كِلاهما قُرْبَةٌ بالإجماع، والنَّهْيُ والمَفْسَدَةُ إنما جاء من جهةِ أمرٍ خارجيٍّ، وهو الزمانُ في الصوم، والمكانُ في الصلاة، فأنت إذا فَرَّعْتَ على مذهبِ من يرى أنَّ النهيَ عن الوصفِ لا يتعدَّى إلى الأصلِ، لزِمَ ذلك فيما قاله أبو حنيفةَ رضي الله عنه في عُقودِ

(١) في المطبوع: وبالعكس، دون لفظ «لا».

الرِّبا أنَّ الوَصْفَ يبطُلُ، ويصحُّ الأصلُ لسلامتهِ عن النَّهْي والمَفْسدة[1]، فيلزَمُك أنْ تلتزمَ مَذْهبَه، وإنْ فَرَّعْتَ على مذهبِ مَنْ يرى أنّ البابين واحدٌ، وهو مذهبُ أحمَدَ، فيلزمُكَ أنْ تلتزمَ ما قاله في إبطالِ الصلاةِ في الدارِ المغصوبةِ، وبالثوبِ المغصوب، وإبطالِ الوضوءِ بالماءِ المغصوب، ونحوِ ذلك من فُروعِ الحنابلة، وأنت لم تقُلْ بهذا المذهبِ، ولا بذاك، فكان مَذْهباً مُشْكِلاً، فيحتاجُ الجوابُ لمالكٍ والشافعيِّ رضي الله عنهما عن هذا الإشكالِ، وأن تُبْطِلَ الفرقَ الذي ذكرْتَه بين الصلاةِ والصومِ، فإنَّك إنْ اعتبَرْتَ الأصْلَ والوصْفَ، وفرَّقْتَ بينهما كقولِ أبي

١٧٠/أ حنيفة لزمَك الصحةُ في/ الصلاة والصومِ، لأنَّ النَّهْيَ لأمرٍ خارجيٍّ، وهو الزمانُ والمكانُ، وإنْ سَوَّيْتَ كما قاله أحمدُ، لزِمَك البُطلانُ فيهما، وعلى التقديرَيْن، بطل ما حاوَلْتَه من الفَرْق.

قلتُ: سؤالاتٌ حَسَنَة، والجوابُ عنها: أَنِّي ألتزمُ الفَرْقَ بين الأَصْلِ والوَصْفِ، ولا أُسَوِّي كما قالته الحنابلة، ولا تلزَمُني عُقودُ الرِّبا بسببِ أنَّ

(١) قال الجصَّاص في «أُصوله» ١/ ٣٣٩: ومِن أَصلِ أصحابِنا: أنَّ النَّهْيَ وإنْ مَنَع جوازَ هذه العُقودِ والقُرَبِ إذا تناولَها، فإنَّه غيرُ مانعٍ من وقوعها على فساد. وقد ذكر محمَّدٌ ـ يعني ابن الحسن ـ هذا المعنى في كتاب الصوم فقال في نَهْي النبيِّ عليه السلام عن صومِ يومِ النحرِ وأيام التشريق: إنَّه لولا أنَّه إذا صام فيهن كان صومُه صوماً لما كان للنهي معنى، وكان أبو الحسن ـ يعني الكرخيَّ ـ يقول: إنَّ ظاهرَ النهي يدلُّ على فسادِ ما تناوله، على أنَّ المنهيَّ عنه غيرُ مجزىءٍ عن فاعله، إلّا أنه قد قامت الدلالةُ على أنَّ النَّهْيَ إذا لم يتناولْ معنىً في نَفْسِ العَقْدِ، أو القُرَبَةِ المفعولةِ، أو ما هو من شروطها التي تخصُّها، لم يمنع جوازَ ذلك، نحوُ البيع عند أذان الجمعة، وتلقِّي الجَلَبِ، وبيعِ حاضرٍ لبادٍ، . . . ، ومثل الصلاةِ في الأرضِ المغصوبة، والطهارةِ بماءٍ مغصوب، لأن كَوْنَ الفعلِ مَنْهياً عنه في هذه الوجوه لا يمنعُ جوازه، لأنَّ النهي عنها لم يتناول معنىً في نفسِ المفعول، وإنَّما تناول معنىً في غيره.

انتقالَ الأملاكِ في المُعاوضات يعتمدُ الرِّضا لقولهِ عليه الصلاة والسلام: «لا يحلُّ مالُ امرئٍ مُسْلمٍ إلا عن طيبِ نفس منه»[1] وصاحبُ الدِّرهم، أو الصاع من البُرِّ ما رَضِيَ بإخراجهِ من مِلْكِه إلا مُقابَلاً بدِرْهمَيْن، أو صاعَيْن، فإذا أسقَطْنا أحدَ الدرهمين، أو أحدَ الصاعين، بطل ما حصَلَ به الرِّضا، ونَقْلُ المِلْكِ بغيرِ رضاً لا يجوزُ، ويلزَمُ أيضاً نَقْلُ المِلْكِ بغيرِ عَقْد، فإنَّ مُتَعَلَّقَ العَقْدِ ومُقْتضاه إنَّما هو هذا المجموع، أمَّا دِرْهمٌ بدِرهمٍ، فلم يقتضِه العقدُ[2]، بل اقتضى عَدَمه، فإنّ مفهومَ قولِ القائل: بعتُك درهماً بدرهمَيْن، أنه لا يبيعُه دِرهماً بدرهم، وإذا لم يوجَدِ العقدُ يكون نَقْلُ المِلْكِ بغير رضا ولا عقدٍ، [وهو] خلافُ الإجماعِ، بخلافِ الصلاةِ؛ مُوجَبُ الأَمْرِ بجُمْلتهِ وُجِدَ في الصلاةِ في الدارِ المغصوبة، فإنَّ الآمِرَ بالصلاةِ لم يشترِطْ فيها عَدَمَ الغصب، بل حَرَّم الله تعالى الغَصْبَ، ولم يشترِط فيه عَدَمَ الصلاة، وأوجبَ الصلاة، ولم يشترطْ فيها عَدَمَ الغصب، فقد وُجِدَ مُقْتضى الأَمْرِ بجُمْلتهِ، ومُقتضى النَّهْي بجُملتهِ، فوجب اعتبارُهما، وأنْ يترتَّب على كلٍّ واحدٍ منهما مقتضاه، كما أنّ الله تعالى حَرَّمَ السرقةَ، ولم يشترِطْ فيها عَدَمَ الصلاة، وأوجبَ الصلاةَ، ولم يشترِطْ فيها عَدَمَ السرقة، فإذا سَرَقَ في صلاتهِ، فقد وُجِدَ مُوْجبُ الأَمْر بجُملتهِ، ومُوْجَبُ النَّهْي بجُمْلته، فوجبَ أنْ يترتَّبَ على كلٍّ واحدٍ منهما مقتضاه، فتبرأَ ذِمَّتُه بالصلاة، ونقطعَه للسرقةِ عَمَلاً بتحقُّق السبَبَيْن، فهذا هو الفرقُ بين العقودِ ومقتضياتها، وبين الأوامرِ وموجباتِها، فتأمَّلْ ذلك، فهو من النظرِ الجميل، والبحثِ الدقيق.

---

(١) سبق تخريجُه. ومِثْلُه: «إنَّما البيعُ عن تراضٍ» صحَّحه ابن حبان (٤٩٦٧) من حديث أبي سعيد الخُدريّ، وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) في الأصل: العَقْلُ.

وأما ذكرْتَه من سقوطِ الفَرْقِ بسببِ أنهما قُرْبَتان في أنفسِهما، والنَّهْيُ إنما جاء من أمرٍ خارجيٍّ، فأقول: ورودُ النهيِ عن العبادةِ الموصوفةِ يدلُّ على أنَّ العبادةَ الموصوفةَ عَرِيَّةٌ عن المصلحةِ التي في العبادةِ التي ليست موصوفةً بتلك الصفة، والأوامرُ تتبعُ المصالحَ، فإذا ذهبت المصلحةُ
١٧٠/ب ذهبَ الطلبُ/ والأمر، وإذا ذهب الطلبُ لم يَبْقَ للصومِ قُرْبةٌ، وفي الصلاةِ لم يُنْهَ عنها أصلاً، إنَّما ورد النَّهْيُ عن الصفةِ خاصّةً التي هي الغَصْبُ، فبقيت الصلاةُ على حالِها مشتملةً على مصلحةِ الأمرِ، فكان الأمرُ ثابتاً، فكانت قُرْبةً، فظهر بهذا التقريرِ: أنّ صَوْمَ يومِ النَّحْرِ والفِطْرِ ليس بقُرْبةٍ، والصلاةُ في الدارِ المغصوبةِ قُرْبةٌ، وبذلك ظهر الفرقُ بين القاعدتين، واندفعَت الإشكالاتُ كُلُّها.

* * *

الفرقُ الرّابعُ والمئة

بين قاعـدةِ أنَّ الفعلَ متى دار بين الوُجوبِ والنَّدْب فُعِـلَ ومتى دار بين النَّدْبِ والتحريمِ تُـرِكَ تقديماً للراجـحِ على المرجوح وبين قاعدةِ يومِ الشكِّ هل هو من رمضان أم لا؟ فإنه يحرُمُ صومُـه، مع أنهَ إن كان من شعبـانَ، فهو منـدوبٌ، وإن كان من رمضانَ، فهو واجبٌ، فكان ينبغي أنْ يتعيَّنُ صومُه(١)

وبهذه القاعدةِ تمسَّك الحنابلةُ في صَوْمهِ على وجه الاحتياط(٢)، وهو ظاهِرٌ من هذه القاعدة، ووافَقَنا الشافعيُّ وأبو حنيفةَ رضي الله عنهما، وكان ابنُ عُمَرَ رضي الله عنهما يصومُه احتياطاً لهذه القاعدة(٣)، ثم إنَّا ناقَضْنا قاعدتَنا، فقلنا: مَنْ شَكَّ في الفجرِ لا يأكُلُ، ويصومُ مع أنه شاكٌّ في طَرَيانِ الصومِ كما شكَّ أَوَّلَ الشهرِ في طريانِ الصوم، فهما

---

(١) انظر هذه المسألة في «القواعد الكبرى» ١/ ٨٤، ٢/ ٥٢ لابن عبد السلام.

(٢) وقد صنَّف ابن الجوزي في هذه المسألة كتابه «دَرْء اللَّوْمِ والضَّيْم في صومِ يوم الغيم» انتصر فيه لوجوب صوم يوم الشكِّ، وردَّ على الخطيب البغدادي في كتابه «النهي عن صوم يوم الشكّ»، ولابن القيم تحريرٌ نفيسٌ لهذه المسألة في «زاد المعاد» ٢/ ٣٩-٤٩ انتهى فيه إلى نفي الوجوب، وأن ذلك محمولٌ على التحرِّي والاحتياط استحباباً.

(٣) الروايةُ عن ابن عمر أخرجها عبد الرزاق في «المصنَّف» (٧٣٥٣) بإسنادٍ صحيح وانظر «سنن أبي داود» (٢٣٢٠).

سَواء، [فإنْ] قُلْنا بالصومِ في الثاني دونَ الأول، فهو إشكالٌ آخَرُ، ويَحتاجُ إلى الفروقِ القادحةِ المُعْتبرةِ في الموضعين(١):

أما الأول، فالجوابُ عنه ـ وهو الفَرْقُ المقصودُ هٰهنا ـ: أنَّ صومَ يومِ الشكِّ عندنا دائرٌ بين التحريمِ والنَّدْب، فتعيَّنَ التركُ إجماعاً على هذا التقديرِ(٢)، وإنما قُلنا: إنه دائرٌ بين التحريم والندبِ، لأنَّ النيةَ الجازمةَ شَرْطٌ، وهي هٰهُنا مُتَعذِّرة، وكلُّ قُرْبَةٍ بدون شَرْطِها حرامٌ، فصَوْمُ هذا اليومِ حرامٌ، فإن كان من رمضانَ، فهو حرامٌ لعَدمِ شَرْطهِ، وإنْ كان من شَعبانَ، فهو مندوبٌ، فقد تبيَّنَ أنه دائرٌ بين التحريمِ والنَّدب، لا بين الوُجوبِ والنَّدْبِ، وهذا هو الفرقُ، وممَّا يدلُّ على تحريمِه ما ورد في الحديث: «مَنْ صامَ يَوْمَ الشكِّ فقد عصى أبا القاسم»(٣).

---

(١) علَّق ابن الشاط على ما مضى من كلامِ القرافيّ بقوله: قوله: «مع أنه كان من شعبانَ فهو مندوب» ليس بمُسَلَّم، بل هو من شعبانَ لا على القَطْع، بل على الشك، وهو ممنوعُ الصوم للنَّهْي عنه الواردِ في الحديث، وعلى هذا الإشكالُ في قولِنا بالمَنْع من صومِه، أمَّا على قولِ الحنابلة، فصَوْمُه على وجهِ الاحتياط، فَجارٍ على قاعدةِ الفَرْقِ المذكور، وذلك والله أعلمُ لعَدَمِ صحَّةِ الحديثِ عِنْدَهم.
قلتُ: بل الحديثُ صحيح من حديث عمار بن ياسر وسيأتي تخريجُه بعد قليل.

(٢) انظر «المعونة» ١/ ٤٥٩ للقاضي عبد الوهاب.

(٣) علَّقه البخاري في «صحيحه» بصيغة الجزم من حديث عمار قبل الحديث (١٩٠٦)، ووصله أبو داود (٢٣٣٤)، والترمذي (٦٨٦)، والنسائي ٤/ ١٥٣، وغيرهم، وصحَّحه ابن خزيمة (١٩١٤) وابن حبان (٣٥٨٥)، وقال الترمذي: حديثُ عمَّارٍ حديثٌ حَسَنٌ صحيحٌ، والعلمُ على هذا عند أكثر أهلِ العلمِ من أصحابِ النبيّ ﷺ، ومَنْ بعدهم من التابعين، وبه يقول سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وعبد الله بن المبارك، والشافعيُّ، وأحمدُ، وإسحاق، كرهوا أن يصوم الرجلُ اليومَ الذي يُشَكُّ فيه، ورأى أكثرهم إن صامَه وكان من رمضانَ أن يقضيَ يوماً مكانه. =

وأما الثاني، فالجواب عنه: أن رمضانَ عبادةٌ واحدة، وإنَّما الأَكلُ بالليل رُخْصَة لقولهِ تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥]، والأمرُ ظاهرٌ في صَوْمِ جميعِ الشهرِ، فالأصلُ في الليلِ الصومُ، وكذلك كان في صَدْرِ الإسلام، ثم رُخِّصَ فيه، فكان مَنْ نام لا يحِلُّ له بعد ذلك وَطْءُ امرأتهِ حتى نزلَ قولهُ تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمۡ كُنتُمۡ تَخۡتَانُونَ أَنفُسَكُمۡ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡ وَعَفَا عَنكُمۡۖ فَٱلۡـَٔـٰنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبۡتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمۡۚ وَكُلُواْ
١٧١/أ وَٱشۡرَبُواْ/ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فأباحَ الله تعالى المُفْطراتِ إلى هذه الغايةِ رُخْصةً(١)، وإذا كان الأصلُ في الليلِ الصومَ، ثم استُثْنِيَ منه الليلُ المُتَيَقَّنُ، بقِيَ المشكوكُ فيه على وَفْقِ الأصل، فلذلك قُلْنا بوُجوبِ صَوْمه، وشَعبانُ الأَصْلُ فيه الفِطْرُ على عَكْسِ ليلِ رمضان، فنُفْطِره حتى نتيقَّنَ مُوجَبَ الصومِ، فهو عَكْسُ ليلِ الصوم، فظهر الجوابُ والفرق(٢).

= وقولُ القرافي: «أما الأول فالجواب عنه... إلى قوله: «فقد عصى أبا القاسم» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مِنْ أنه دائرٌ بين التحريم لتعذُّرِ النيَّةِ الجازمة، وبين النَّدْبِ، ليس بمُسَلَّم من جهةِ أنّ لقائلٍ أن يقول: ليست النيَّةُ الجازمةُ شرطاً إلّا مع عَدَمِ تعذُّرِها، وما ذكره لم يأتِ عليه بحُجَّةٍ، فلا يبقى إلّا الحديثُ إن صحَّ.

(١) قال ابن كثير في «التفسير» ١/ ٥١٠: هذه رُخْصَةٌ من الله تعالى للمسلمين، ورَفْعٌ لما كان عليه الأَمْرُ في ابتداءِ الإسلام، فإنَّه كان إذا أفطر أحدُهم إنَّما يحلُّ له الأَكْلُ والشُّرْبُ والجِماعُ إلى صلاةِ العشاء أو ينام قبل ذلك، فمتى نام أو صلَّى العشاءَ حَرُمَ عليه الطعام والشرابُ والجِماعُ إلى الليلةِ القابلة، فوجدوا من ذلك مشقّةً كبيرة.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على ما مضى من الجواب الثاني بقوله: ليس ما قاله من أنَّ الأصلَ في الليلِ الصومُ بصحيحٍ، وإنما كان الممنوعُ بالليلِ الأَكْلَ، والوَطْءَ بعد النوم خاصَّة، أما غيرُ ذلك، وهو ما قَبْلُ، فلا، ثمَّ إنَّ جوابَه معارِضٌ للنصِّ في قوله =

ومن هذا المَنْزِع إذا شَكَّ: هل صلَّى ثلاثاً أو أربعاً؟ فإنه يُصلِّيها مع أنها دائرةٌ بين الرابعةِ الواجبةِ والخامسةِ المُحَرَّمة[1]، وإذا تعارض الواجبُ والمُحَرَّمُ، قُدِّمَ التحريمُ، لأنَّ التحريمَ يعتمدُ المفاسدَ، والوجوبَ يعتمدُ المصالحَ، وعنايةُ صاحبِ الشرع والعقلاءِ بدَرْءِ المفاسدِ أَشدُّ من عنايتِهم بتحصيلِ المصالح، وكذلك إذا شكَّ في وضوئه: هل هي ثانيةٌ، أو ثالثة؟ فإنه يتوضَّأُ ثالثةً مع دورانِها بين الثالثةِ المندوبة والرابعةِ المحرَّمة، وههنا التركُ أظْهَرُ من الشكِّ في الصلاة، لأنّ المندوبَ أخفَضُ رُتْبةً من الواجب.

والجوابُ عن الأول: أنه موضعُ اتفاقٍ فيما علمتُ بخلافِ الوضوءِ، لأنَّ التحريمَ في الخامسةِ مشروطٌ بتيقُّنِ الرابعة، أو ظَنِّها، ولم يحصُلْ ذلك، فلم يحصُلِ التحريمُ، بل استُصْحِبَ الوجوبُ من الدليل الدالِّ على وجوبِ الأربع وهو الإجماعُ والنصوصُ، وأما التحريمُ في الوضوءِ في الرابعةِ، فمشروطٌ أيضاً بتيقُّنِ الثالثة، أو ظَنِّها، ولم يحصُل، فاستُصْحِبَ النَّدْبُ الناشئُ عن الدليلِ الدالِّ على الثلاث، وهو فِعْلُه ﷺ وقَوْلُه في ذلك، فهذه قواعدُ في العباداتِ ينبغي الإحاطةُ بها، لئلا تضطربَ القواعدَ، وتُظْلِمَ على طالب العلم.

= تعالى: ﴿ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴾ [البقرة: ١٨٧] فنصَّ على أنَّ الغايةَ تبيُّنُ الفجر، وما أَرى المالكيةَ ومَنْ قال بقولهم في وجوبِ إمساكِ جُزْءٍ من الليل ذهبوا إلى مخالفةِ الآية عملاً بالاحتياط، بل حملوا الآيةَ على المراقبِ للفجر، وهو قليلٌ في مَجْرى العادة، فأَطلقوا القولَ بناءً على الغالب، وهو عدمُ المراقبةِ، والله أعلم، وما قالَه في الجوابِ عن السؤالِ بعد هذا صحيحٌ، والله أعلم.

(١) في هامش الأصل ما نصُّه: هذا إنْ كان شكَّ هل هي ثالثةٌ أو رابعةٌ فانتقل لأَجْلِها لاحتمال التحريم، وإن كان [شكَّ] هل هي ثانيةٌ أو ثالثة، فليست من هذا الباب.

الفرقُ الخامسُ والمئة

بين قاعدةِ صَوْمِ رَمضانَ وستٍّ من شوال

وبين قاعدةِ صَوْمِهِ وصَوْمِ خمسٍ أو سَبْعٍ من شوال[١]

اعلم أنَّه قد ورد في الحديثِ الصحيح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «مَنْ صام رمضانَ وأتبعه بسِتٍّ من شوالٍ، فكأنما صامَ الدهرَ»[٢] فوردَ في هذا الحديثِ مباحثُ للفضلاء، وإشكالاتٌ للنبهاء، وقواعدُ فِقْهية، ومعانٍ شريفةٌ عربية.

الأول: لِمَ قال ﷺ: «بستٍ»، ولم يَقُل: بستة؟ والأَصْلُ في الصومِ إنَّما هو الأيامُ دون الليالي، واليومُ مُذَكَّرٌ، والعربُ إذا عَدَّت المُذَكَّرَ أَنَّثَتْ عَدَدَه، فكان اللازمُ في هذا اللفظِ أنْ يكون مؤنَّثاً، لأنه عَدَدُ مُذَكَّرٍ، كما قال الله تعالى: ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَٰنِيَةَ أَيَّامٍ / حُسُومًا﴾ [الحاقة: ٧] ١٧١/ب
أنّثَ مع المُذَكَّرِ، وذكَّر مع المُؤَنَّث.

الثاني: لِم قال: «مِنْ شَوَّال»؟ وهل لشَوَّالٍ مَزِيَّةٌ على غيرِه من الشهورِ أَمْ لا؟

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جميعُ ما قاله فيه صحيحٌ إلَّا ما قاله في جوابِ السؤال الثاني من أنَّ تخصيصَ شَوَّالٍ رِفْقٌ بالمكلَّف، وسَدٌّ للذريعةِ، فإنّ ذلك ليس بالقويِّ، وإلا ما قاله في تأويلِ ذِكْرِ ستةِ أيامٍ من أنه لكونِ الستة عدداً تاماً، فإنّ ذلك ليس بالقويِّ أيضاً، والله أعلم، وما قاله في الفرقين بعد هذا صحيح.

(٢) أخرجه مسلم (١١٦٤)، وأبو داود (٢٤٣٣)، والترمذي (٧٥٩)، وابن خزيمة (٢١١٤) وغيرهم من حديثِ أبي أيوب الأنصاري، وصحَّحه ابن حبان (٣٦٣٤) وفي الباب عن ثوبان، وجابر، وأبي هريرة، وابن عباس وغيرهم، انظر تخريجها في «الهداية في تخريج أحاديث البداية» ٥/ ٢٠٩-٢١٢ للغُماري.

الثالث: لِم قال: «بسِتّ»؟ وهل للسِّتِّ مَزِيَّةٌ على الخَمْس أو السَّبْعِ أم لا؟

الرابعُ: قولهُ ﷺ: «فكأنَّما صامَ الدَّهْرَ» شَبَّه صَوْمَ شَهْرٍ وسِتَّةِ أيامٍ بصَوْمِ الدهرِ، مع أنَّ القاعدةَ العربيةَ أنَّ التشبيهَ يعتَمِدُ المساواةَ، أو التقريبَ، وأين شَهْرٌ وسِتَّةُ أيامٍ من صَوْمِ الدهر؟ بل أَيْنَ هُوَ من صَوْمِ سنةٍ؟[1] فإنه لم يصِلْ إلى السُّدُسِ، ونحنُ نعلمُ بالضرورةِ من الشريعة أنَّ مَنْ عملَ عملاً صالحاً، وعَمِلَ الآخَرُ قَدْرَه مرَّتين لا يحسُنُ التشبيهُ بينهما، فضلاً عن أنْ يَعْمَلَ مِثْلَه سِتَّ مراتٍ، ولا يُقال: إنَّ مَنْ صام يوماً يُشْبِهُ مَنْ صام يومَيْن في الأَجْرِ، ولا مَنْ تصدَّق بدِرْهمٍ يُشْبِهُ مَنْ تصدَّق بدرهمين في الأَجْرِ، فَضْلاً عمَّن تصدَّق بستَّةِ دراهمَ، فإنَّ ذلك يُوهِمُ التسويةَ بين سِتَّةِ دراهمَ ودِرْهمٍ، ولا مُساواةَ بينهما، فيبعدُ التشبيه.

الخامسُ: هل لنا فَرْقٌ بين قولهِ ﷺ: «فكأنَّما صامَ الدهرَ» وبين قولِهِ: «فكأنه صامَ الدهر» فإنَّ «ما» هٰهُنا كافَّة «لكأنَّ» عن العملِ، فدخلت لذلك على الفِعل، ولو لم تدخُل «ما» لدخل «كأنَّ» على الاسم، فهل بين ذلك فَرْقٌ أم لا؟

السادسُ: أنَّ التشبيهَ بين هذا الصومِ وصَوْمِ الدهرِ، كيف كان صومُ الدَّهر، أو على حالةٍ مخصوصةٍ، ووَضْعٍ مخصوص؟

---

(١) عبارة القرافيِّ دالَّةٌ على التفريق بين الدهرِ والسنة في هذا الموطن، وسيأتي من كلامه ما يؤكد ذلك، والذي عليه المحقّقون من فقهاءِ الحديثِ أنَّ الدهر هنا بمعنى السنة، انظر «إكمال المُعْلم» ٤/ ١٣٩ للقاضي عياض و«شرح صحيح مسلم» ٤/ ٣١٣ للإمام النووي.

السابعُ: هل بين هذه الستةِ الأيامِ الواقعةِ في الحديث، وبين الستةِ الأيام الواقعةِ في الآية في قولهِ تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [يونس: ٣] فَرْقٌ أَمْ لا فَرْقَ، والحِكْمةُ في ذلك واحدة؟

والجوابُ عن الأول: أنه ﷺ إنما قال: «بسِتّ»، ولم يقُلْ: بستَّةٍ، لأنَّ عادةَ العربِ تغليبُ الليالي على الأيامِ؛ فمتى أرادوا عَدَّ الأيامِ عَدُّوا الليالي، وتكونُ الأيامُ هي المرادةَ، ولذلك قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، ولم يَقُلْ «وعشرة» مع أنها عَشَرةُ أيامٍ، فذكَرها بغيرِ هاءٍ للتأنيث.

قال الزمخشري(١): ولو قيل: «عَشرة»، لكان لَحْناً، ومنه قوله تعالى: ﴿إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا ۝١٠٣ نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا﴾ [طه: ١٠٣-١٠٤] قال العلماءُ: يدلُّ الكلامُ الأخيرُ وهو قولهُ تعالى: ﴿إِلَّا يَوْمًا﴾ على أنّ المعدودَ الأوّلَ أيامٌ، فكذلك هٰهُنا؛ أَتت العبارةُ بصيغةِ التذكيرِ الذي هو شأنُ الليالي، والمرادُ الأيامُ مِثْلَ هذه الآيات(٢).

وعن الثاني: أنه ﷺ إنَّما قال «من شوَّال» عند المالكيةِ رِفْقاً بالمُكلَّفِ لأنه حديثُ عَهْدٍ بالصومِ،/ فيكونُ عليه أسهَلَ، وتأخيرُها عن رمضانَ ١٧٢/أ
أفضَلُ لئلاّ يتطاوَلَ الزمانُ، فيُلْحَقَ برمضانَ عند الجُهّال.

---

(١) الكشّاف ١/ ٢٨٢، وعبارة الزمخشري: وقيل «عَشْراً» ذهاباً إلى الليالي، والأيامُ داخلةٌ معها، ولا نراهم قطُّ يستعملون التذكير فيه ذاهبين إلى الأيام، تقول: صُمْتُ عَشْراً، ولو ذكَّرْتَ خرجَتْ من كلامهم.

(٢) قال النووي في «شرح صحيح مسلم» ٤/ ٣١٣: وقولهُ ﷺ: «سِتّاً من شوَّالٍ» صحيح، ولو قال: «ستّةٌ» بالهاءِ جاز أيضاً. قال أهلُ اللغة: يُقالُ: صُمْنا خَمْساً وسِتّاً وخَمْسةَ وستّةَ، وإنَّما يلتزمون الهاءَ في المذكَّرِ إذا ذكروه بلفظِه صريحاً، فيقولون: صُمْنا ستَّةَ أيام، ولا يجوز: ستَّ أيامٍ، فإذا حذفوا الأيام جاز الوجهان.

قال لي الشيخُ زكيُّ الدين عبدُ العظيمِ[1] المُحَدِّثُ رَحِمه الله: إنَّ الذي خَشِيَ منه مالكٌ قد وقع بالعَجَم، فصاروا يتركون المُسَحِّرين على عادتِهم، والفوانيسَ[2] وشعائرَ رمضانَ إلى آخرِ السِّتَّة الأيامِ، فحينئذٍ يُظْهِرون شعائرَ العيد، ويُؤَيِّدُ سَدَّ هذه الذريعةِ ما رواه أَبو داود: أنّ رجُلاً دخل إلى مسجدِ رسول الله ﷺ فصلَّى الفرضَ، وقام ليتنفَّلَ عَقِبَ فَرْضه، وهنالك رسولُ الله ﷺ وعمرُ بنُ الخطاب، فقام إليه عُمرُ بنُ الخطَّاب رضي الله عنه، فقال له: اجلسْ حتى تفصِلَ بين فَرْضِك ونَفْلِك، فبهذا هلكَ من كان قبلَنا، فقال له رسولُ الله ﷺ: «أصابَ الله بكَ يا ابنَ الخطَّاب»[3]، ومقصودُ عُمَرَ رضيَ الله عنه أنَّ اتصالَ النَّفْلِ بالفَرْضِ إذا حصلَ معه التَّمادي اعتقد الجُهَّالُ أنّ ذلك النَّفْلَ من ذلك الفرض، ولذلك

---

(١) يعني الإمام الحافظ الفقيه المحدِّث عبد العظيم بن عبد القويّ المنذري الشافعي، شيخ زمانه في العلمِ والعملِ والزُّهْدِ والورع، وصاحب المصنَّفات البديعة مثل «الترغيب والترهيب»، و«مختصر سنن أبي داود» و«مختصر صحيح مسلم» وغيرها، مات سنة ٦٥٦هـ، له ترجمة في «سير أعلام النبلاء» ٢٣/٣١٩، و«طبقات السبكي» ٨/ ٢٥٩.

(٢) كذا في الأصل وهو الصحيح، وفي المطبوع: القوانين.

(٣) أخرجه أبو داود (١٠٠٧) من حديثِ أشعث بن شعبة، عن المنهال بن خليفة، عن الأزرق بن قيس، وهذا إسنادٌ فيه مقال، فالمنهالُ ضعيفٌ كما في «التقريب» (٦٩١٧)، وأشعثُ مقبولٌ على حدِّ قولِ الحافظ في «التقريب» (٥٢٥) وربما كان صدوقاً حسن الحديث، فقد انفرد أبو زرعة بتليينه، ووثقه أبو داود، وذكره ابن حبان في «الثقات» ٨/ ١٢٩، وتابعه عبد الصمد بن النعمان عند الطبراني في «الأوسط» (٢٠٨٨) وعبد الصَّمد وثَّقه ابن معينٍ وغيره، وقال النَّسائي والدارقطني: ليس بالقوي كما في ترجمته من «ميزان الاعتدال» ٢/ ٦٢١، لكن قد ذكر الطبراني في إثْرِ الحديث: أنَّ المنهالَ قد تفرَّد به، وقد سبق حاله، فالحديثُ ضعيف.

شاعَ عند عَوامِّ مِصْرَ أنَّ الصّبْحَ ركعتان إلا في يومِ الجُمُعة، فإنه ثلاثُ رَكَعات، لأنهم يرَوْنَ الإمام يُواظِبُ على قراءةِ السجدةِ يَوْمَ الجُمعة، ويسجُدُ، فيعتقدون أنَّ تلك ركعةٌ أُخرى واجبةٌ، وسَدُّ هذه الذرائع مُتَعَيِّنٌ في الدِّين، وكان مالكٌ رَحِمَه الله شديدَ المبالغة فيها[1].

وقال الشافعيةُ: خصوصُ شَوَّالٍ مرادٌ لِما فيه من المُبادرة للعبادةِ، والاستباقِ إليها لقولهِ عزّ وجل: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة:١٤٨] ﴿وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران:١٣٣] ولظاهر لفْظِ الحديث، ومَنْ ساعده الظاهرُ فهُوَ أَوْلى، وجوابُهم ما تقدَّم مِنْ سَدِّ الذَّريعة.

وعن الثالث: أنَّ مَزِيّة الستِّ على السبع أو الخَمْس تَظْهَرُ بتقريرِ معنى الستة؛ وذلك أنَّ شَهْراً بعَشَرَةِ أشهُرٍ، وستَّةُ أيامٍ بِستين يوماً، لأنَّ الحسنةَ بعَشْرَةٍ، والستُّون يَوْماً بشهرَيْن، وشَهْران مع عَشَرَةِ أَشْهُرٍ سَنَةٌ كامِلة، فمن فعل ذلك في سَنَةٍ هو بمنزلةِ مَنْ صام تلك السنة لتحصيلهِ اثني عَشَرَ شهراً[2]، فإذا تكرّر ذلك منه في جميعِ عُمُرهِ كان كمَنْ صامَ

---

(١) قال الإمام ابنُ القيم في «زاد المعاد» ١/ ٣٧٥: وكان ﷺ يقرأُ في فجره - يعني يوم الجمعة - بسورتي ﴿الٓمٓ ۝١ تَنزِيلُ﴾ و﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ﴾. ويظنُّ كثيرٌ ممَّن لا عِلْمَ عنده أنَّ المرادَ تخصيصُ هذه الصلاةِ بسجدةٍ زائدة، ويُسمُّونها سجدة الجمعة، وإذا لم يقرأ أحدُهم هذه السورة، استحبَّ قراءة سورةٍ أُخرى فيها سجدة، ولهذا كرِه مَنْ كرِه من الأئمة المداومةَ على قراءة هذه السورة في فجرِ الجمعة، دَفْعاً لتوهُّم الجاهلين.

(٢) وهذا الذي قاله الإمام القرافي من جهة الدراية مرويٌّ عن رسولِ الله ﷺ من حديث ثوبان عند النسائي في «السنن الكبرى» (٢٨٧٣) ولفظه: «صيامُ شهرِ رمضان بعشرة أشْهُر، وصِيامُ سِتَّةِ أيَّامٍ من شوَّالٍ بشَهْرَين، فذلك صيامُ سنة» وصحَّحه ابن خزيمة (٢١١٥) وابن حبَّان (٣٦٣٥)، وتمامُ تخريجه في «المسند» ٣٧/ ٩٤.

الدَّهْرَ، والمرادُ بالدهر عُمُرُه إلى آخرِه، فلو قال: سَبْعاً، لكان ذلك سَبْعين يوماً، وكان أَزْيَدَ من شهرَيْن، فيكونُ أَكْثَرَ من صيامِ الدهرِ وأَعْلى، والأَعْلى لا يُشَبَّهُ بالأَدْنى، فكان يبطُلُ التشبيه، ولو زادَ على السَّبْعِ، لكان أَوْلى بالبُطْلان، ولو قال: خمساً، لكانت بخمسين يوماً، فيَقْصُرُ عن

١٧٢/ب الشهرين، فلا يحصُلُ التشبيهُ الحقيقيُّ، وكذلك/ لو نقصَ أكثَرَ من الخمسِ، فظهَرَ أنّ قاعدةَ الستِّ مباينةٌ للسَّبْعِ فما فوقَها، وقاعدةِ الخَمْس فما دُونَها، وهو كان المقصودَ بهذا الفرق، وبقيةُ الأسئلة تبَعٌ وزيادةٌ في الفائدة.

والمنافاةُ في السَّبْعِ فما فوقَها أَشَدُّ من المنافاة في الخَمْسِ فما دُونَها، لأَنَّ تشبيهَ الأَعلى بالأدنى مُنكَرٌ مطلقاً، وأما الأَدْنى بالأَعلى فجائزٌ إجماعاً، غَيْرَ أنَّه مع المساواةِ أحسن، كما قال ﷺ لمَّا آلَمَتْه رِجْلُه، فمدَّها بين أَصحابهِ، فقال: أيَّ شَيْءٍ تُشْبِهِ هٰذه؟ فأَشكَلَ ذلك على الصحابة رِضوانُ الله عليهم، أَيَّ شَيءٍ يريدُ رسول الله ﷺ، فمدَّ رِجْلَه الأُخْرى، وقال: «هذه»[1]، فكان ذلك من بَسْطِه ﷺ وتأنيسهِ مع أصحابه، وكراهةِ أنْ يَمُدَّ رِجْلَه بينهم إلّا لعُذْرٍ، فأظهَرَ هذا السؤالَ عُذْراً، وذكر التَّشبيهَ مع المساواةِ، فإنَّ التفاوُتَ بين الرِّجْلَين بعيدٌ جداً.

وعن الرابعِ: أنَّ صائِمَ سَنَةٍ لا يُشْبِهُ عند الله تعالى مَنْ صام شَهْراً وسِتَّةَ أيام، وإنما معنى هذا الحديث أنَّ مَنْ صامَ رمضانَ من هذه الأُمَّة، وسِتَّةَ أيامٍ من شوال يُشْبِهُ مَنْ صام سَنةً من غيرِ هذه المِلَّة، لأنَّ معنى قولهِ تعالى: ﴿ مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ﴾ [الأنعام: ١٦٠] أي: له عَشْرُ مَثوباتٍ أَمْثالِ المثوبةِ التي كانت تحصُلُ لعاملٍ من غيرِ هذه الأمة، فإنَّ

---

(١) لم أجده فيما بين يديَّ من المصادر، والذي يَقَعُ في القَلْبِ أنَّه ممَّا لا يثبت.

تضعيفَ الحسناتِ إلى عشرٍ من خصائصِ هذه الأمة، وإذا كان معنى قوله: ﴿عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ أمثالَ المثوبةِ التي كانت تحصُلُ لمن كان قبلَنا، يصيرُ صائمُ رمضانَ كصائمِ عَشَرةِ أشهُرٍ من غيرِ هذه المِلَّة، وصائمُ سِتَّةٍ بعده كصائمِ شهرَيْن من غيرِ هذه الملَّة[1]، فصائمُ المجموعِ كصائمِ سنةٍ من غيرِ هذه المِلَّة، فإذا تكرَّر ذلك منه كان كصائمِ جميعِ العُمُر من غيرِ هذه المِلَّة، فهذا تشبيهٌ حَسَنٌ وما شُبِّه إلَّا المِثْلُ بالمِثْلِ، لا المخالفُ بالمُخالفِ، بل المِثْلُ المُحقَّقُ من غيرِ زيادةٍ ولا نُقصان، فاندفع الإشكال.

وعن الخامسِ: أنه لو قال ﷺ: «فكأنَّه صامَ الدهْرَ» لكان بعيداً عن المقصود، فإنّ المقصودَ تشبيهُ الصيام في هذه المِلَّةِ إذا وقع على الوضع المخصوصِ بالصيامِ في غيرِ هذه المِلَّة، لا تَشبيهُ الصائمِ بغيرِه، فلو قال: «فكأنه» لكانت أداةُ التشبيه داخلةً على الصائم، وكان يلزَمُ أنْ يكونَ هو محلَّ التشبيه لا الصوم، والمقصودُ تشبيهُ الفِعْلِ بالفعلِ لا الفاعلِ بالفاعل، وإذا قال: «فكأنما»، وكُفَّتْ «ما» دخلت أداةُ التشبيه/ على ١٧٣/أ
الفِعل نفسه، ووقع التشبيهُ بين الفعل والفعل باعتبارِ المِلَّتَيْن، وهو المقصودُ بالتشبيه لِتنبيهِ السامعِ لقَدْرِ الفِعْل وعَظَمَتِه، فتتوفَّر رَغْبتَه فيه، فهذا هو المرجِّحُ لقولِه: «كأنَّما» على «كأنه».

وعن السادِس: أنّ المُرادَ صَوْمُ الدهرِ على حالةٍ مخصوصةٍ لا الدَّهْرُ كيف كان، وذلك أن صوم رمضان واجبٌ، وصَوْمُ الستِّ مندوب،

---

(١) لم أهتدِ إلى مَنْ نَزَع هذا المَنْزِعَ في تفسير الآية، بل قال ابن عطية في «المحرَّر الوجيز» ٢/٣٦٨: والقَصْدُ بالآيةِ إلى العمومِ في جميعِ العالَم ألْيَقُ باللفظِ. وانظر «تفسير ابن كثير» ٣/٣٧٨ حيث استوعب الآثارَ الدالَّةَ على تضعيف الحسناتِ من غيرِ تخصيصٍ لملَّةِ الإسلام، وأنَّ مضاعفة الحسنات قد تصلُ إلى سبع مئة ضِعْفٍ كما ثبت من حديثِ ابن عباس عند البخاري (٦٤٩١) ومسلم (١٣١).

فيكون نِسْبةُ الستةِ المُقدَّرةِ في غيرِ هذه المِلَّةِ، خَمْسَةُ أسداسِها فَرْضٌ، وسُدُسُها وهو الشهرانِ الناشئان عن السِّتَّةِ الأيام[1] مندوبةٌ، ويكونُ معنى الكلام: فكأنَّما صامَ الدهرَ، خَمْسَةُ أسداسِه فَرْضٌ، وسُدُسُه نَفْلٌ، وليس المرادُ: صَوْمُ الدهرِ كُلُّه فَرضٌ، ولا كُلُّه نَفْلٌ، ولا البعضُ فَرْضٌ، والبعضُ نَفْلٌ على غيرِ النسبةِ التي ذكرتها، بل يتعيَّنُ ما ذكرتُه تحقيقاً للتشبيه، ولِما دلَّ عليه الدليلُ من فَرضيةِ رمضان، ونَدْبِيَّةِ الستِّ، فلو كان الجميعُ مندوباً لقُلنا: المرادُ بالدهرِ صَوْمُه مندوباً، ولو كان الجميعُ فَرْضاً لقلنا: المرادُ بالدهرِ جميعُها فرضٌ، ولو قال ﷺ: من صامَ سِتَّةَ أيامٍ بعد رمضان، فكأنَّما صام شهرين، لقلنا: هما شَهْران مندوبان، وكذلك نقول في قوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠] أي: مَنْ جاءَ بالمندوبات، فلهُ عَشَرةُ أمثالِ هذا المندوب أنْ لو فعله أحدٌ من غيرِ هذا المِلَّة، ومَنْ جاء بالفرضِ من هذه المِلَّة فله مثوباتٌ عَشْر، كُلُّ واحدةٍ مها مثوبةُ هذا الفرضِ أنْ لو فعلَه أحدٌ من غيرِ هذه المِلَّة، وكذلك نقولُ في جميعِ رُتَبِ الواجباتِ والمندوبات، وإنْ علَتْ، فظهرَ أنّ التشبيهَ إنما وقع على وجهٍ خاص.

وعن السابعِ: أنّ الستَّ في هذا الحديثِ قد تقدَّمَتْ حِكْمتُها، وهي كونُها شهرَيْن، فتكملُ السنةُ بها من غيرِ زيادةٍ ولا نقصان، وأنَّ هذا الحُكْمَ لا يحصُلُ بما فوقَها من العدد، ولا بما دُونَها من العدد.

وأما الستة في الآية[2]، فقال بعضُ الفُضلاء: الأعدادُ ثلاثةُ أقْسامٍ: عَدَدٌ تامٌ، وعددٌ زائدٌ، وعددٌ ناقِص، فالعددُ التامُّ هو الذي إذا جُمِعَتْ أجزاؤه انقام منها ذلك العددُ كالستةِ، فإنَّ أجزاءَها النصفُ، وهو ثلاثةٌ،

---

(١) في الأصل: أيام.

(٢) يعني ما مرَّ من قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [يونس: ٣].

والثُّلُثُ اثنان، والسُّدُسُ واحدٌ، فلا جُزء لها غَيْرُ هذه، ومجموعُها سِتٌّ، وهو أصلُ العَدَدِ من غيرِ زيادة ولا نقصان، والأربعةُ لها نِصْفٌ ورُبعٌ خاصَّةً، ومجموعُها ثلاثةٌ، فلم يحصُلْ ذلك العدد، فالأربعةُ عددٌ ناقص، والعَشرةُ لها نِصْفُ وهو/ خَمْسَةٌ، وخُمُسٌ وهو اثنان، وعُشْرٌ وهو واحد، ١٧٣/ب ومجموعُها ثمانيةٌ فهو عددٌ ناقصٌ، والاثنا عشر لها نِصفٌ وهو سِتَّةٌ، وثُلُثٌ وهو أربعةٌ، وسُدُسٌ وهو اثنان، ونِصْفُ سُدُسٍ وهو واحدٌ، ومجموعُها ثلاثةَ عَشَر، فهو عددٌ زائد، والمقصودُ من الأجزاءِ أنْ تكونَ بغيرِ كسرٍ في هذه الطريقةِ، فالعددُ الناقصُ عندهم كآدميٍّ خُلِقَ بغيرِ يَدٍ، أو عُضْوٍ من أعضائه، فهو مَعيبٌ، والعددُ الزائدُ أيضاً مَعيبٌ لأنه كإنسانٍ خُلِقَ بأُصبعٍ زائد والعددُ التامُّ كإنسانٍ خُلِقَ خَلْقاً سَوِيّاً من غير زيادةٍ ولا نَقْصٍ، وهو عِندهم أفضلُ الأعداد كما أنَّ الإنسانَ السَّوِيَّ أفضَلُ الآدميين خَلْقاً، وإذا تقرَّرَ أنّ السِتَّةَ عددٌ تامٌّ محمود، فهو أَولُ الأعدادِ التامة، فلذلك ذُكِرَ لتمامِه ولأنه أوَّلُها، وذكرَه الله تعالى في قوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [يونس: ٣] وكان المقصودُ تنبيهَ العبادِ على أنَّ الإنسانَ مع القُدرةِ على التعجيلِ ينبغي أنْ يكونَ فيه أَناةٌ، فما دخل الرِّفْقُ في شيءٍ إلا زانَه، ولا فُقِدَ من شيءٍ إلا شانه[١]، قال عليه الصلاة والسلام لأشجِّ عبدِ القَيْس: «إن فيك لخَصْلتين يُحِبُّهما الله: الحِلْمُ، والأناة»[٢] وهذا المعنى يحصُلُ بذكْرِ العددِ كيف كان، لكن يُرَجَّحُ هذا بأنه أولُ عددٍ يكون تاماً، ووقعَ في الحديثِ لغيرِ هذا الغَرضِ كما تقدَّم، فالبابان مختلفان.

---

(١) هذا منتزعٌ من قوله ﷺ: «ما كان الرِّفْقُ في شيءٍ إلّا زانه، ولا كان الفُحشُ في شيءٍ قطُّ إلّا شانه» صحَّحه ابن حبان (٥٥١) من حديث أنس بن مالك، وفيه تمام تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (٥٨٦)، وهو في «صحيح مسلم» (١٧) (٢٥)، وانظر تمامَ تخريجه في «صحيح ابن حبّان» (٧٢٠٤).

الفرقُ السادسُ والمئة

بين قاعدة العُروضِ تُحْمَلُ على القِنْيةِ حتى ينويَ التجارةَ وقاعدةِ ما كان أصلُه منها للتجارة[1]

هاتان قاعدتان في المذهبِ مختلفتان ينبغي بيانُ الفَرْقِ بينهما، والسرِّ فيهما، فوقع لمالكٍ في «المدونة»[2]: إذا ابتاع عَبْداً للتجارة، فكاتبه فعَجَز، أو ارتجَع من مُفْلِسٍ سِلْعةً، أو أخذَ من غريمهِ عَبْداً في دَيْنِه، أو داراً فأَجَرَها سِنينَ رجَع جميعُ ذلك لحُكْمِ أَصْلهِ من التجارة، فإن كان للتجارةِ لا يبطُلُ إلا بنيَّةِ القِنْيَةِ، والعبدُ المأخوذُ يُنزَّلُ منزلةَ أَصْلهِ.

قال «سَنَدٌ» في «شَرْح المُدَوَّنة»: فلو ابتاع الدارَ بقَصْدِ الغَلَّةِ، ففي استئنافِ الحَوْلِ بعد البيعِ لمالكٍ روايتان، ولو ابتاعها للتجارةِ والسُّكْنى، فلمالكٍ أيضاً قولان مُراعاةً لقَصْدِ التنمية بالغَلَّةِ والتجارةِ، أو تغليبِ النيةِ في القِنْيَةِ على نيَّةِ التنميةِ، لأنه الأَصلُ في العُروضِ، فإنْ اشترى ولا نِيَّةَ له، فهي للقِنْيَةِ لأنه الأصلُ فيها، والفَرْقُ بين هاتين القاعدتين يقعُ ببيان قاعدةٍ ثالثةٍ شرعيةٍ عامةٍ في هذا الموطن وغيرِه، وهي: أنَّ كُلَّ ما له

١٧٤/أ ظاهرٌ،/ فهو ينصرفُ إلى ظاهرِه إلَّا عند قيامِ المُعارضِ، أو الراجحِ لذلك الظاهرِ، وكلُّ ما ليس له ظاهرٌ لا يترجَّحُ أحدُ مُحْتَملاتهِ إلَّا بمرجِّحٍ شَرْعيّ[3]، ولذلك انصرفَت العقودُ المُطْلقةُ إلى النقودِ الغالبةِ في زمان

---

(١) هذا الفرق مستفادٌ من كلامٍ نفيس للعزّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٢٥-٢٣٦ حيث عقد فصلاً نافعاً في تنزيل دلالة العادات وقرائن الأحوال منزلةَ صريحِ المقال في تخصيص العمومِ وتقييد المطلق وغيرها.

(٢) انظر «المدوَّنة» ١/ ٢٥٢.

(٣) انظر «شرح مختصر الروضة» ١/ ٥٥٨ للنجم الطوفي.

ذلك العَقْدِ لأنهاظاهرةٌ فيها، وإذا وكَّلَ إنسانٌ إنساناً، فتصرَّفَ الوكيلُ بغيرِ نيَّةٍ في تخصيصِ ذلك التصرُّفِ بالمُوَكِّل، فإنّ ذلك التصرُّفَ من بيعٍ وغيرِه ينصرفُ للمتصرِّفِ الوكيلِ دون مُوَكِّله، لأنّ الغالبَ على تصرُّفاتهِ أنها لنَفْسهِ، وكذلك تصرُّفاتُ المسلمين إذا أُطْلِقَتْ ولم تُقَيَّدْ بما يقتضي حِلَّها ولا تحريمَها، فإنَّها تنصرفُ للتصرُّفاتِ المُباحةِ دون المُحَرَّمةِ، لأنه ظاهرُ حالِ المسلمين، ولذلك تنصرفُ العقودُ والأَعواضُ إلى المَنْفعةِ المقصودةِ من العَيْنِ عُرفاً لأنه ظاهرُها، ولا يُحتاجُ إلى التصريحِ بها كمن استأجرَ قَدوماً[١]، فإنه ينصرفُ إلى النَّجْرِ، لأنه ظاهرُ حالهِ دون العِزاقِ[٢] وعَجْنِ الطين، ومن استأجر عِمامةً، فإنَّه ينصرفُ إلى الاستعمالِ في الرُّؤوس دون الأوساطِ، لأنه ظاهرُ حالها، وكذلك القميصُ ينصرف إلى اللُّبْسِ، وكلُّ آلةٍ تنصرفُ إلى ظاهرِ حالِها عند الإطلاق، ولا يَحتاجُ المُتعاقدانِ إلى التصريح بذلك، بل يكفي ظاهرُ الحال، وكذلك استئجارُ دوابِّ الحَمْلِ ينصرفُ عَقْدُ الإجارةِ فيها للحَمْلِ دون الركوب، وعكْسُه دوابُّ الركوب، ويُكْتفىٰ في جميع ذلك بظاهر حالِ المعقودِ عليه، واحتاجت العباداتُ للنياتِ لتردُّدِها بين العباداتِ والعادات، وتردُّدها أيضاً بين رُتَبِها الخاصَّةِ بها كالفريضةِ، والتطوُّع، والنُّذورِ، والكَفَّارات، والقَضاءِ، والأداء وغيرِ ذلك، كما احتاجت الكناياتُ في بابِ الطلاق، والعَتاقِ، والظِّهار وغيرِ ذلك إلى النياتِ لتردُّدها بين تلك المقاصد وغيرِها بخلافِ صريحِ كلِّ باب، فإنه ينصرفُ لذلك البابِ بظاهرِه، واستغنى عن النية بظاهرِه، فخُرِّجَتْ قاعدةُ عُروض القِنْيَةِ، وقاعدةِ عُروضِ التجارةِ على هذه القاعدة، وهي قاعدةٌ حَسَنَةٌ يتخرَّج عليها كثيرٌ من فُروع الشريعة.

---

(١) في المطبوع: قادوماً بإثبات الألف، والجادَّةُ حَذْفُها.

(٢) وهو شَقُّ الأرض، وآلتُه المِعْزَقُ، ويُقالُ: المِعْزَقَة، وهو آلةٌ كالقَدومِ أو أكبرُ لعَزْقِ الأَرض. أفاده المجدُ في «القاموس المحيط»: ١١٧٣.

الفرقُ السابعُ والمئة

بين قاعدةِ العُمَّالِ في القِراض، فإنَّ الزكاةَ متى سقطَت عن رَبِّ المالِ سقطَتْ عن العامل وقاعدةِ الشركاءِ لا يلزَمُ أنه متى سقطَتْ عن أحدِ الشريكين سقطَت عن الآخَر

١٧٤/ب بل قد تجبُ الزكاةُ على أحدِ الشريكيْن لاجتماعِ شرائطِ الزكاة/ في حَقِّه دون الآخرِ لاختلالِ بعضِ الشروط في حَقِّه، وعُمَّالُ القِراضِ ليسوا كذلك على الخلافِ فيهم بين العلماءِ، وفي المذهبِ أيضاً الخلاف[١].

والفرقُ بين القاعدتين ينبني على قاعدة، وهي: أنه متى كان الفرعُ مختصّاً بأصْلٍ واحدٍ أُجْرِيَ على ذلك الأَصلِ من غيرِ خلاف، ومتى دار بين أصلين، أو أصولٍ يقع الخلافُ فيه لتغليبِ بعضِ العلماء بعضَ تلك الأصول، وتغليبِ البعضِ الآخر أصْلاً آخر، فيقعُ الخلافُ لذلك، ولذلك اختُلِفَ في أُمِّ الولدِ إذا قُتِلَتْ هل تجبُ فيها قيمةٌ أَمْ لا؟ لتردُّدِها بين الأَرِقَّاءِ من جهةِ أنها تُوْطأُ بمِلْكِ اليمين، وبين الأَحرارِ لتحريمِ بَيْعِها وإحرازِها لنفسها ومالِها، وتردُّدِ إثباتِ هلالِ رمضانَ بين الشهادةِ والرواية[٢].

وكذلك التَّرْجُمان عند الحاكم، والنائبُ، والمُقوِّمُ وغيرُهم، جرى الخلافُ فيهم، هل يُشْتَرطُ فيهم العددُ تغليباً للشهادة، أو لا يُشْتَرط تغليباً للرواية؟

---

(١) القِراضُ: سبق تعريفُه، وأنَّه عَقْدُ شَرِكةٍ في الرِّبْح بمالٍ من رجلٍ وعملٍ من آخر، وغيرُ المالكية يسمِّيه المضاربة. انظر «الكافي» ٢/ ٢٦٧ لابن قدامة، و«فتح باب العناية» ٢/ ٥٣٦ لملاّ علي القاري.

(٢) وهو ما تمَّ بَسْطُه في الفرق الأول من هذا الكتاب.

وكتردُّدِ العقودِ الفاسدةِ من الأبواب المستثنيات كالقراضِ والمُساقاةِ، هل تُرَدُّ إلى أَصْلِها فيجبُ قِراضُ المِثْلِ أو إلى أَصْلِ أصلِها، فيجبُ أُجْرَةُ المِثْلِ.

وكذلك المساقاةُ لتردُّد هذه الفاسدةِ بين أصْلِها وأَصْلِ أصلها، فإنَّ أصلَ أصلِها أصلُها أيضاً، فلذلك كلُّ ما توسَّطَ غَرَرُه، أو الجهالةُ فيه من العقودِ تختلفُ العلماءُ فيه لتوسُّطه بين الغَرْرِ الأعلى، فيبطل، أو الغَرَرِ الأَدنى المُجْمَعِ على جوازِه واغتفارِه في العقود، فيجوز، والمتوسِّطُ أخذ شَبَهاً من الطرفين، فمَنْ قَرَّبه من هذا مَنَعَ، أو مِن الآخَرِ أجازَ.

وكذلك المَشاقُّ المتوسِّطةُ في العباداتِ دائرةٌ بين أدنى المشاقِّ، فلا توجبُ ترخُّصاً، وبين أعلاها فتُوجِبُ الترخُّص، فتختلفُ العلماءُ في تأثيرِها في الإسقاطِ لأجْل ذلك.

وكذلك التُّهمُ في رَدِّ الشهاداتِ إذا توسَّطت بين قاعدةِ ما أُجْمِع عليه أنه موجبٌ للردِّ كشهادةِ الإنسانِ لنفسِه، وبين قاعدةِ ما أُجْمِعَ عليه أنه غيرُ قادحٍ في الشهادةِ كشهادةِ الرجل لآخَر من قبيلتهِ، فيختلفُ العلماءُ أيُّ التغليبين يُعْتَبر، وذلك كشهادةِ الأخِ لأخيه ونحوِه، فإنه اختلف فيها، هل تُقْبَلُ أو تُرَدُّ، وكذلك الثُّلثُ يتردَّدُ في مسائلَ بين القِلَّة والكَثْرةِ، فيختلفُ العلماءُ في إلحاقه بأيِّهما، ونظائرُه كثيرةٌ في/ الشريعةِ من المتردِّدات بين ١٧٥/أ
أَصْلين فأكثر.

والعُمَّالُ في القِراضِ دائرون بين أنْ يكونوا شُركاءَ بأعمالِهم، ويكونَ أربابُ الأموالِ شركاءَ بأموالِهم، ويعضُدُ ذلك تساوي الفريقين في زيادةِ الرِّبْح ونُقْصانه، وهذا هو حالُ الشركاء، ويعضُدُه أيضاً أنّ الذي يستحقُّه العاملُ ليس في ذِمَّةِ ربِّ المالِ، وهذا هو شأنُ الشريك، وبين أنْ يكونوا أُجراءَ، ويعضُدُه اختصاصُ ربِّ المالِ بضياعِ المال وغَرامتهِ، فلا يكونُ

على العاملِ منه شيءٌ، ولأنَّ ما يأخذُه معاوضةٌ على عَمَلِه، وهذا هو شأنُ الأجَراء، ومُقْتضى الشركةِ أن تُملَكَ بالظُّهورِ، ومُقْتضى الإجارةِ أنْ لا تُمْلَكَ إلّا بالقِسْمةِ والقَبْضِ[1]، فاجتماعُ هذه الشوائبِ سببُ الخلافِ، فمَنْ غَلَّبَ الشَّرِكةَ كَمَّلَ الشروطَ في حَقِّ كلِّ واحدٍ منهما، ومَنْ غَلَّبَ الإجارةَ جعل المالَ ورِبْحَه لربِّه، فلا يُعْتَبَرُ العاملُ أَصْلاً، وابنُ القاسمِ رحِمَه الله صَعُبَ عليه اطّراحُ أحدِهما بالكُلِّية، فرأى أنّ العمَلَ بكلِّ واحدٍ منهما من وَجْهٍ أولى، وهي القاعدةُ المُقرَّرةُ في أصولِ الفقه، فاعتَبَر وَجْهاً من الإجارةِ ووَجْهاً من الشَّرِكة، فوقع التفريعُ هكذا: متى كان العاملُ وربُّ المالِ، كلٌّ منهما مُخاطباً بوجوبِ الزكاة مُنْفرِداً فيما ينويه، وجبَتْ عليهما، وإنْ لم يكن فيهما مخاطبٌ بوجوبِ الزكاةِ لكَوْنِهما عبدَيْن، أو ذِمِّيَّيْن، أو لقصورِ المالِ ورِبْحهِ عن النِّصاب، وليس لربِّه غيرُه، سقطَتْ عنهما، وإنْ كان أحدَهما مخاطباً بوجوبِ الزكاة وحده.

وقال ابنُ القاسمِ: متى سقطَتْ عن أحدِهما إمَّا العاملُ، أو رَبُّ المالِ سقطَتْ عن العاملِ في الربحِ، أما إنْ سقطَتْ عنه فتغليباً لحال نَفْسه عليه، وتغليباً لحالِ الشَّركةِ وشائبتِها، وأمَّا إنْ سقطت عن رَبِّ المال، فتسقطُ أيضاً عن العاملِ في حِصَّتهِ من الربح تغليباً لشائبةِ الإجارة، وهو كونُه استأجر أجيراً، فقبض أُجرتَه استأنف بها الحول، فكذلك هذا العامل، ورأَى[2] أَشْهَبُ اعتبارَ رَبِّ المال، فتجبُ في حِصَّةِ الرِّبْحِ تَبَعاً لوُجوبِها في الأصل، لأنه يُزكِّي مِلْكَه، وأنَّ رِبْحَ المالِ مضمومٌ إلى أَصلهِ على أَصلِ مالكٍ رحمه الله فيمَنْ اتَّجر بدينارٍ فصارَ في آخرِ الحَوْلِ نصاباً، فإنه يُزكِّي، ويُقَدِّرُ الربحَ كامناً من أولِ الحَوْلِ إلى آخرِه، وكذك أولادُ

---

(١) انظر «الذخيرة» ٦/ ٨٩ للقرافي، و«الكافي» ٢/ ٢٨٠ لابن قدامة.

(٢) في الأصل: وروى.

المواشي إذا كَمَلَ بها نصابُها، فمتى خُوطبَ ربُّ المالِ وجبَت على العامل، وإنْ لم يكُن أصلاً تغليباً لهذا الأصل، وهو ضَمُّ الربحِ إلى الأصلِ في الزكاة.

ووقعَ في «الموَّازية»[1]: يُعْتبَرُ حالُ العاملِ في نفسهِ؛ فإنْ كان أهلاً بالنِّصابِ وغيرِه/ زكَّى، وإلَّا فلا تغليباً لشائبةِ الشركة، فالفرقُ يتخرَّجُ بين ١٧٥/ب
هاتين القاعدتين على هذه القاعدة.

* * *

(١) سبق التعريفُ به، وأنَّه من دواوين الفقه المعتبرة في المذهب المالكي.

الفرقُ الثامنُ والمئة

بين قاعدةِ الأرباح تُضَمُّ إلى أُصولِها في الزكاة فيكونُ حَوْلُ الأصلِ حَوْلَ الرِّبْح، ولا يُشْتَرطُ في الرِّبْحِ حَوْلٌ يخصُّه، كان الأصلُ نِصاباً أم لا عند مالكٍ رحمه الله، ووافق أبو حنيفةَ رضي الله عنه إذا كان الأصلُ نصاباً، ومَنَعَ الشافعيّ رضي الله عنه مطلقاً، وبين قاعدةِ الفوائدِ التي لم يتقدَّمْ لها أصلٌ عند المُكلَّفِ كالميراثِ، والهِبَةِ، وأَرْشِ الجنايةِ، وصَدَقاتِ الزوجات، ونحوِ ذلك فهذا يُعْتَبَرُ فيه الحوْلُ بعد حَوْزِه وقَبْضِه

والفرقُ عندنا عَضَدَهُ قولُ عُمرَ رضي الله عنه للساعي: عُدَّ عليهم السَّخْلَةَ يحملُها الراعي، ولا تأخُذْها[1]، والسَّخْلَةُ عَيْنٌ مُتَمَوَّلَةٌ نشأت عن عينٍ مُتَمَوَّلةٍ زكويةٍ كما نشأ الرِّبْحُ، وهو عينٌ زَكَويَّةٌ عن عينٍ زكويةٍ وهو أصلُه، فكما ضُمَّ أحدُهما إلى أَصْلهِ، وجُعِلَ حَوْلُه حَوْلاً له كذلك الآخَرُ الذي هو الرِّبْحُ، وقولُنا: «زكويةٌ» احترازٌ من أَجْرِ العَقار، فإنه لا يُزَكَّى، وإنْ كان مُتموَّلاً نشأ عن مُتَمَوَّلٍ غيرَ أنه زَكَويٌّ، أعني الأصل[2].

وههنا قاعدة، وهي سِرُّ الفَرْقِ بين الأرباحِ والفوائدِ يُحتاجُ إليها بعد تَقَرُّرِ الأحكام فيها، وهي أنَّ صاحبَ الشرعِ متى أثبت حُكْماً حالةَ عدمِ سَبَبِهِ وشَرْطه، فإنْ أمكن تقديرُهما معه فهو أَقْرَبُ من إثباتهِ دونهما، فإنَّ

---

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» ١/ ٢٢٣-٢٢٤.

(٢) علَّق ابن الشاط على ما سبق من كلام القرافيِّ بقوله: مسألةُ المالكيةِ القياسُ على السِّخال كما ذكر، وللشافعية فروقٌ فيها نظر.

إثباتَ المُسَبَّبِ دُونَ سَبَبِهِ، والمشروطِ بدون شَرْطِهِ خلافُ القواعد، فإن ألجأت الضرورةُ إلى ذلك وامتنع التقديرُ، عُدَّ ذلك الحُكْمُ مستثنىً من تلك القواعد[1] كما أثبتَ الشارعُ الميراثَ في دِيَةِ الخطأ، والميراثُ في الشريعةِ مشروطٌ بتقدُّمِ مِلْكِ الميتِ على المالِ الموروث، قَدَّر العلماءُ المِلْكَ في الديةِ مُتقدِّماً على الموتِ بالزمنِ الفَرْدِ حتى يصحَّ حكْمُ التوريثِ فيها[2].

وكذلك إذا صَحَّحْنا عِتْقَ الإنسانِ عن غيرِه في كفَّارةٍ، أو تطوُّعٍ بإذنه، أو بغيرِ إذْنهِ خلافاً للشافعي رضي الله عنه في اشتراطِ الإذْنِ قَدَّرْنا ثُبوتَ المِلْكِ قبل صدورِ صيغةِ العِتْق بالزمنِ الفَرْدِ حتى تبرأَ ذِمَّةُ المُعْتَقِ عنه من الكفارةِ الواجبةِ عليه، فإنَّ الواجبَ من الكفاراتِ لا يبرأُ منه بعتقِ غَيْرِ مملوكهِ حتى يثبتَ له الولاءُ أيضاً، فإنَّ الولاءَ لا يثبُتُ أصالةً عن غيرِ مملوكٍ للمُعْتَقِ عنه، أما غَيْرُ أَصالةٍ بطريقِ الإذْنِ، فيحصلُ بغيرِ تَمَلُّك.
هٰهُنا/ هو أصالةٌ، فتعيَّنَ تقديرُ المالكِ للعِتْقِ عنه قُبَيْلَ صُدورِ صيغةِ العِتْقِ ١٧٦/أ
بالزمنِ الفَرْدِ لضرورةِ ثبوتِ هذه الأحكام[3]، فإذا قال له: أَعْتِقْ عبدَك عني، نُقَدِّرُ هذه الصيغةَ مُشْتملةً على التوكيلِ في شراءِ عبدِه له من نفسه، وأنَّه يتولَّى طرفَي العقدِ[4]، ومشتملةً أيضاً أنه وكَّله أنْ يُعْتِقَه عنه عن

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: فيما قاله من ذٰلك نظر.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس مِلْكُ المقتولِ خطأً للدِّيةِ مُقدَّراً عندي، بل هو مُحقَّق، وإنَّما المُقَدَّرُ مِلكُ المقتولِ عمداً للدِّيةِ، وقد سبق التنبيه على ذلك.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا حاجةَ إلى تقديرِ المِلْكِ للمُعْتَق عنه، ولا دليلَ عليه، فإنَّ مِثْلَ هذا من الأُمورِ المالية تصحُّ فيه النيابةُ اتفاقاً، وقد تقدَّم التنبيه على ذلك أيضاً.

(٤) قولهُ: «فإذا قال له: . . . إلى قوله: طرفي العقد» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يصحُّ الشراءُ هنا بوجهٍ، فإنَّه لا عِوَضَ، فلا وَجْه لتوكيله على الشراء.

كفارتهِ بعد استقرارِ المِلْكِ له، فهي صيغةٌ مُشْتَملةٌ على وكالتين: وكالةُ المُعاوضة، ووكالةُ العِتْقِ[١]، فضرورةُ ثبوتِ حُكْمِ العِتْقِ عن الغيرِ تُحْوِجُ إلى هذه التقاديرِ، ونظائرُه كثيرةٌ في الشريعة[٢].

وهذه القاعدةُ تُعرفُ بقاعدةِ التقديرات، وهي إعطاءُ الموجودِ حُكْمَ المعدوم، وإعطاءُ المعدومِ حُكْمَ الموجودِ، وقد تقدَّم بَسْطُها في قاعدةِ خِطابِ الوضع[٣]، وهي يُحتاجُ إليها إذا دلَّ دليلٌ على ثبوتِ الحكمِ مع عَدَم سَبَبِهِ، أو شَرْطِهِ، أو قيامِ مانعِه، وإذا لم تَدْعُ الضرورةُ إليها لا يجوزُ التقديرُ حينئذٍ، لأنه خلافُ الأصل، وهٰهُنا لمَّا دلَّ الأثَرُ على وجوبِ الزكاةِ في الأرباحِ تعيَّنُ تقديرُ الرِّبْحِ والسِّخالِ في الماشية في أَولِ الحَوْلِ تحقيقاً للشرط في وجوبِ الزكاة، وهو دَوَرانُ الحولِ، فإنّ الحَوْلَ لم يَدُرْ عليهما، فيُفْعَلُ ذلك محافظةً على الشرطِ بحَسبِ الإمكان[٤].

واختلف في هذين التقديرين ابنُ القاسم وأَشْهَبُ، فابنُ القاسمُ يقَدِّرُ حالةَ الشراءِ، لأنه سببُ الربح، فقَدَّرَ ابنُ القاسمِ عندَه لملازمةِ السببِ لمُسَبَّبِهِ، وعند أشهبَ يُقَدِّرُ يوم الحصولِ لئلاّ يُجْمَعَ بين تقديرَيْن: تقديرُ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ولا تصحُّ أيضاً وكالتُه على العِتْقِ، فإنَّه لم يَسْبِقْه مِلْك.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا حاجةَ إلى شيءٍ مما ذكره من هذه التقادير في هذه المسألة. أما في غيرِها فربما احتيج إلى ذلك. وكيف يقول: إنَّ الصيغةَ مشتملةٌ على التوكيل! وأيُّ صيغةٍ فيما إذا أعتق عنه بغير إذْنه، هذا كلُّه لا يصح.

(٣) انظر الفرق السادس والعشرين من الجزء الأول.

(٤) قولهُ: «وهذه القاعدة تُعرفُ. . . إلى قوله: بحسب الإمكان» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح، وليست مسألةُ عِتْقِ الإنسانِ عن غيرِه من ذلك، فإنها لم تَدْعُ فيها إلى ذلك ضرورةٌ، وما قاله بَعْدُ حكايةُ أقوالٍ وتوجيهُها، ولا كلامَ في ذلك، وما قاله في الفرقِ بعدَه صحيح.

الشراءِ، والأعيانِ التي حصلَتْ في الربح، والتقديرُ على خلافِ الأصل، فيُقْتَصَرُ منه على ما تدعو الضرورةُ إليه، وعند المُغيرةِ[1]: التقديرُ يَوْمَ مِلْكِ أَصْلِ المالِ، لأنه السبب، وعلى هذه التقاديرِ تتخرَّجُ مسألةُ «المدوَّنة»[2]: إذا حالَ الحَوْلُ على عشرة، فأنفقَ منها خمسةً، واشترى سلعةً بخَمْسةٍ، فباعها بخَمْسَةَ عَشَر، قال ابن القاسم: تجبُ الزكاةُ إنْ تقدَّمَ الشراءُ على الإنفاق، فإنَّ التقديرَ حينئذٍ، وكان المالُ عشرةً، وهذه عَشَرةٌ رِبْحٌ، فكَمَلَ النِّصابُ حينئذٍ، وإلّا فلا تجب، وأسقطها أشْهَبُ مُطلقاً، لأنّ التقديرَ عنده يومَ الحصول، ويَوْمَ الحُصولِ لم تكُن إلَّا خَمْسَةَ عَشر، وأَوْجبها المُغيرةُ مطلقاً، لأنه يُقَدِّرُ يَوْمَ مِلْكِه العشرةَ، ولا عِبْرةَ بتقديمِ الإنفاق وعَدَمِه، وعن مالكٍ مِثْلُ قولِ الشافعيِّ رضي الله عنه، فلا يُحتاجُ إلى هٰذه القاعدة مطلقاً، فهذه/ القاعدةُ، وهي قاعدةُ التقاديرِ ١٧٦/ب
يُحتاجُ إليها في الفرقِ بين قاعدةِ الأرباحِ وقاعدةِ الفوائدِ إنْ قُلنا بالفَرْقِ بينهما، وإلّا فلا.

* * *

(١) هو المغيرة بن عبد الرحمٰن المخزومي، (١٢٤-١٨٨هـ) فقيه المدينةِ بعد مالك، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٣/ ٢.

(٢) انظر «المدوَّنة» ١/ ٢٦١.

الفرقُ التاسعُ والمئة

بين قاعدةِ الواجباتِ والحقوقِ التي تُقَدَّمُ على الحج وبين قاعدةِ ما لا يُقَدَّمُ عليه

والفرقُ بينهما مبنيٌّ على معرفةِ قاعدةٍ في الترجيحات، وضابطِ ما قدَّمه الله تعالى على غيرِه من المطلوبات، وهي أنه إذا تعارضَت الحقوقُ قُدِّمَ منها المُضيَّقُ على الموسَّع[1]، لأنّ التضييقَ يُشْعِرُ بكَثْرةِ اهتمامِ صاحبِ الشرع بما جعله مُضَيَّقاً، وأنّ ما جَوَّزَ له تأخيرَه، وجَعَلَه مُوسَّعاً عليه دون ذلك، ويُقدَّمُ الفَوْريُّ على المُتراخي، لأنَّ الأَمْرَ بالتعجيل يقتضي الأَرْجَحيَّةَ على ما جَعَلَ له تأخيرَه، ويُقَدَّمُ فَرْضُ الأعيانِ على الكفايةِ، لأنّ طلبَ الفعلِ من جميعِ المُكلَّفين يقتضي أَرْجحِيَّةً على ما طُلِبَ من البعضِ فقط، ولأنَّ فَرْضَ الكفاية يعتمدُ عدم تكرُّرِ المصلحةِ بتكرُّر الفِعْلِ، والأعيان يعتمدُ تكرُّرَ المصلحةِ بتكرُّر الفِعْل، [والفعلُ][2] الذي تتكرَّرُ مصلحتُه في جميعِ صُوَرِه أقوى في استلزامِ المصلحةِ من الذي لا توجدُ المصلحةُ معه إلاَ في بعضِ صُوَرِهِ، ولذلك يُقدَّمُ ما يُخْشى فواتُه على ما لا يُخْشى فَواتُه وإنْ كان أَعلى رُتْبَةً منه، كما تُقدَّمُ حِكايةُ قولِ المؤذِّنِ على قراءةِ القرآنِ، لأنَّ قراءةَ القرآنِ لا تفوتُ، وحكايةُ قَوْلِ المؤذِّنِ تفوتُ بالفراغِ من الأذان[3]، وكذلك يُقَدَّمُ صَوْنُ الأَموالِ على

(١) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٨٧ لابن عبد السلام.

(٢) زيادة من المطبوع، وهو ممَّا يقتضيه السياق.

(٣) انظر «المغني» ٢/ ٨٨ لابن قدامة.

العباداتِ إذا خرجَتْ عن العادةِ كتقديمِ صَوْنِ المالِ في شراءِ الماءِ للوُضوءِ والغَسْلِ على الوُضوءِ والغَسْل[1]، وينتقلُ للتيمُّم، وكتقديمِه[2] على الحجِّ إذا أفرطَت الغراماتُ في الطرقات.

ويُقَدَّمُ صَوْنُ النفوسِ والأعضاءِ والمنافعِ على العباداتِ، فيُقدَّمُ إنقاذُ الغريقِ والحريقِ ونحوِهما على الصلاة إذا كان فيها، أو خارجاً عنها، وخَشِيَ فواتَ وقتِها، فيُفوِّتُها، ويصونُ ما تعيَّنَ صَوْنُه من ذلك.

وكذلك يُقَدَّمُ صَوْنُ مالِ الغيرِ على الصلاةِ إذا خَشِيَ فواته، وهو من بابِ تقديمِ حقِّ العبدِ على حقِّ الله تعالى، وهي مسألةُ خلافٍ، فمنهم من يقولُ: حَقُّ الله يُقَدَّمُ لأنَّ حَقَّ العبدِ يَقْبلُ الإسقاطَ بالمُحالَلةِ والمُسامحَة دون حَقِّ الله تعالى، ومنهم من يقول: حَقُّ العبدِ مُقَدَّمٌ بدليلِ تَرْكِ الطهاراتِ والعباداتِ إذا عارضها ضَرَرُ العبد، ونظائرُ هذه المسائلِ كثيرةٌ في الشريعة، فعلى هذه القاعدة يَتَّضحُ لك ما يُقدَّمُ على الحجِّ مما لا يُقدَّمُ عليه.

١٧٧/أ فيقدَّمُ حقُّ الوالدين على الحجِّ/ إذا قُلنا: إنَّه على التراخي، لأنَّ حَقَّ الوالدَيْن على الفورِ إجماعاً، والفَوْرِيُّ مُقَدَّمٌ على المُتراخي.

وكذلك يُقَدَّمُ حَقُّ السيدِ على الحجِّ، لأنّ الحجَّ لا يلزَمُ العَبْدَ، وحقُّ السيِّدِ واجبٌ فوري.

وكذلك يُقَدَّمُ حَقُّ الزوجِ على الحجِّ الفَرْضِ إنْ قُلنا: إنّه على التراخي، لأنّ حَقَّ الزوجِ فوريٌّ.

---

(١) قولهُ: «على الوضوء والغَسْل» ساقطٌ من طبعة دارِ السلام.

(٢) يعني: صَوْنَ المال.

وكذلك يَمْنَعُ الدَّيْنُ الحالُّ الخروجَ إلى الحجِّ، لأنه فَوْريٌّ، ولا يمنَعُ الدَّيْنُ المُؤجَّل.

قال مالكٌ: الحجُّ أَفْضَلُ من الغَزْو، ولأنَّ الغَزْوَ فَرْضُ كفايةٍ، والحَجُّ فَرْضُ عينٍ، وكان ابنُ عُمرَ رضي الله عنهما يُكْثِرُ الحجَّ، ولا يحضُر الغَزْوَ.

وكذلك تُقَدَّمُ رَكْعَةٌ من العِشاءِ على الحجِّ إذا لم يَبْقَ قبل الفَجرِ إلَّا مقدارُ ركعةٍ للعشاءِ، والوُقوفِ، قال أصحابُنا رحِمَهم الله: يُفَوِّتُ الحجُّ ويُصَلِّي، وللشافعيةِ أقوالٌ: يُفَوِّتُها، ويُقَدِّمُ الحَجَّ لعِظَمِ مَشَقَّتهِ، يُصَلِّي وهو يَمْشي كصلاةِ المُسايفة، والحَقُّ مَذْهَبُ مالكٍ، لأنّ الصلاةَ أَفْضَلُ وهي فَوْريةٌ إجماعاً، وبالله الإعانة.

* * *

الفرقُ العاشرُ والمئة
بين قاعدةِ ما تصحُّ النيابةُ فيه
وقاعدةِ ما لا تصحُّ النيابة فيه عن المكلَّف[1]

هذا الفرقُ مبنيٌّ على قاعدةٍ وهي: أنَّ الأفعالَ قسمان:

منها ما يشتملُ فِعْلُه على مَصْلحةٍ مع قَطْعِ النظرِ عن فاعلهِ كردِّ الودائعِ، وقضاءِ الدُّيون، ورَدِّ الغُصوبات، وتفريقِ الزَّكَوات والكفاراتِ ولحومِ الهدايا والضحايا، وذَبْحِ النُّسُكِ ونحوِها، فيصحُّ في جميعِ ذلك النيابةُ إجماعاً، لأنَّ المقصودَ انتفاعُ أَهْلِها بها، وذلكَ حاصلٌ ممَّن هي عليه لحصولِها من نائبه، ولذلك لم تُشْتَرط النياتُ في أكثرِها.

ومنها ما لا يتضمَّنُ مصلحةً في نفسِه، بل بالنظرِ إلى فاعلهِ كالصلاةِ، فإنَّ مصلحتَها الخشوعُ والخضوعُ، وإجلالُ الربِّ سبحانه وتعالى وتعظيمُه، وذلك إنَّما يحصُلُ فيها من جهةِ فاعلِها، فإذا فعلَها غيرُ الإنسانِ فاتَت المصلحةُ التي طلبها صاحبُ الشرع، ولا تُوْصَفُ حينئذٍ بكَوْنِها مشروعةً في حَقّه، فلا تجوزُ النيابةُ فيها إجماعاً.

ومنها[2] قِسْمٌ مُتردِّدٌ بين هٰذَيْن القِسْمين، فتختلفُ العلماءُ رحِمَهم الله في أَيِّ الشائبتَيْن تغلبُ عليه كالحَجِّ، فإنَّ مصالحَه تأديبُ النفسِ بمُفارقةِ الأوطان، وتهذيبُها بالخروجِ عن المعتادِ من المَخيطِ وغيرِه لتذكُرَ المعادَ والاندراجَ في الأَكفان، وتعظيمُ شعائرِ الله في تلك البقاع، وإظهارُ

---

(١) انظر «الموافقات» ٢/ ١٣٤ للإمام الشاطبيِّ حيث تكلَّم على نظائر هذه المسألة من خلال التفريق الدقيق بين نوعي المقاصد الشرعية: الأصلية والتابعة.

(٢) في الأصل: ومنهم.

الانقيادِ من العبدِ لما لم يَعْلَمْ حقيقتَه كرَمْيِ الجمار، والسَّعْيِ بين الصَّفا
١٧٧/ب والمروة،/ والوقوفِ على بُقْعَةٍ خاصَّةٍ دون سائرِ البقاع، وهذه مصالحُ لا تُحصى، ولا تَصْلُحُ إلّا للمباشرِ كالصلاةِ في حِكَمِها ومصالِحِها، فمن لاحظ هذا المعنى، وهو مالكٌ رضي الله عنه ومَنْ وافقه قالوا: لا تجوزُ النيابةُ في الحَجِّ، ومَنْ لاحظَ الفَرْقَ بين الحَجِّ والصلاةِ، ومُشابهةَ النُّسُكِ في المالية، فإنَّ الحَجَّ لا يَعْرى عن القُرْبَةِ الماليةِ غالباً في الإنفاق في الأسفار، قال: تجوزُ النيابةُ في الحجِّ، والشائبةُ الأُولى أَقْوى وأَظْهَرُ، وهي التي تحصُلُ في الحجِّ بالذات[1]، والماليةُ إنَّما حصلت بطريقِ العَرَضِ كما تحصُلُ فيمن احتاج للرّكوبِ إلى الجمعات فاكترى لذلك، فإنَّ الماليةَ عارضةٌ في الجُمُعات، ولا تصحُّ النيابةُ فيها إجماعاً، فكذلك ينبغي في الحج، وهو الأظهَرُ، وبه يظهَر رُجْحان مذهبُ مالكٍ رحمه الله على غيره والله سبحانه أعلم[2].

---

(١) انظر تفصيل هذه المسألة في «المغني» ٥/ ١٩ لابن قدامة.

(٢) علَّق ابن الشاط على هذا الفرق بقوله: صِحَّةُ النيابةِ في الأفعالِ كُلِّها القلبيةِ وغيرِها جائزةٌ عَقْلاً، لكنَّ الشَّرْعَ حكمَ بصحَّةِ النيابة في بعضِها دون بعض. فأما الأعمالُ القلبيةُ فلا أعلَمُ خِلافاً في عدمِ صِحَّةِ النيابةِ فيها إلا ما كان من النيةِ كإحجاجِ الصبيِّ وفي سائر نياتِ الأعمالِ التي تصحُّ النيابة فيها على حسب الخلاف في ذلك أيضاً وغير القَلبيةِ، فالماليةُ المحْضَةُ لا أعلمُ خِلافاً في صحَّةِ النيابةِ فيها، وأما غيرُ الماليةِ المحضةِ فقد حكى بعضُهم الإجماعَ في عدمِ صحَّتها في الصلاةِ، والخلاف فيما عداها، وحكى بعضُهم الخِلافَ في الصلاةِ أيضاً، وما قاله شهابُ الدين وجعله ضابطاً للوفاقِ والخلافِ من مراعاةِ كَوْنِ مصلحةِ ذلك الأَمر يُشْتَرطُ فيها حصولُها من النائبِ كحصولِها من المَنوبِ عنه، وحينئذٍ تصحُّ، ينتقضُ بالصومِ، فقد صحَّ الحديثُ بجوازِ النيابةِ فيه، وما رجَحَ به مذهبُ مالكٍ في الحجِّ ظاهرٌ، والله تعالى أعلمُ، وما قاله في الفرقَيْن بعد هذا الصحيح.

الفرق الحادي عشر والمئة

بين قاعدة ما يُضْمَنُ، وبين قاعدةِ ما لا يُضْمَن[1]

اعلم أنَّ أسبابَ الضمانِ في الشريعةِ ثلاثةٌ لا رابعَ لها:

أحدُها: العُدوان كالقَتْلِ، والإحراقِ، وهَدْمِ الدُّورِ، وأَكْلِ الأَطْعمة، وغيرِ ذلك من أسبابِ إتلافِ المُتَموَّلات، فمن تعدَّى في شيءٍ من ذلك، وجب عليه الضَّمان، إمَّا المِثْلُ إنْ كان مِثْلِيّاً، أو القِيمةُ إنْ كان مُقوَّماً، أو غيرُ ذلك من الجوابرِ على ما تقدَّم في الفَرْقِ بين قاعدةِ الزواجرِ والجَوابر.

وثانيها: التسبُّبُ للإتلافِ كحَفْرِ الآبارِ في طُرُقِ الحَيَوان في غيرِ الأرضِ المملوكةِ للحافر، أَو في أَرْضهِ لكن حَفَرَها لهذا الغرض، وكوقيدِ النارِ قريباً من الزرعِ، أو الأَنْدَر[2] فتَعْدو فتحرقُ ما جاورها، وكرَمْيِ ما يُزْلِقُ الناسَ في الطُّرقات، فيَعْطَبُ بسببِ ذلك حَيَوانٌ أو غيرُه، وكالكلمةِ الباطلةِ عند ظالمٍ إغراءً على مالِ إنسان، فإنَّ الظالمَ إذا أخذ المالَ بذلك السببِ من الكلامِ ضَمِنَه المتكلِّمُ، وكتقطيعِ الوثيقةِ المتضمِّنةِ للحقِّ والشهادةِ به، فيَضِيعُ الحقُّ بسببِ تقطيعِها، فيضمَنُ عند مالكٍ ذلك الحقَّ لتسبُّبه فيه، وعند الشافعيِّ يضمَنُ ثَمَنَ الورقةِ خاصَّة، فاعتبر الإتلافَ دون السَّبب، ومالكٌ رحمه الله اعتبرَهما، ورأى أنه أتلفَ الورقةَ[3] بالمباشرة

---

(١) هذا الفرق مستفادٌ من كلام شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٦٥ حيث عقد فصلاً نفيساً فيما يوجبُ الضمان والقصاص.

(٢) وهو البَيْدَرُ.

(٣) في المطبوعة القديمة: الحقُّ، وصوابُه ما هو مثبت.

بالإتلافِ، وأتلفَ الحقَّ بالتسبُّب، فرتَّب على الوجهَيْن مقتضاهما، وكمَنْ مَرَّ على حِبالةٍ[1] فوجد فيها صَيْداً يُمكنُه تخليصُه وحَوْزُه لصاحبِهِ، فتركَه حتى ماتَ يضمَنُه عند مالكٍ رحمه الله، لأنَّ صَوْنَ مالِ المُسلم
١٧٨/أ واجبٌ، ومَنْ ترك واجباً في الصَّوْنِ ضَمِنَ، وكذلك إذا مَرَّ/ بلُقَطَةٍ يعلمُ أنه إذا تركَها أخذَها من يجحَدُها، وجبَ عليه أخْذُها، وإنْ تركَها حتى تلِفَتْ مع قُدْرَتهِ على أخذِها ضَمِنَها[2]، وللسببِ الموجبِ للضمانِ نظائرُ كثيرةٌ منها متَّفقٌ عليه، ومنها مختلفٌ فيه، لكن حصل الاتّفاقُ من حيث الجملةُ على أنّ التسبُّبَ موجبٌ للضَّمان.

وثالثها: وَضْعُ اليدِ التي ليست بمُؤْتمنةٍ، وقولي: ليستْ بمؤتمنة خَيْرٌ من قولي: اليدُ العادِيَة، فإنّ اليدَ العادِيَةَ تختصُّ بالسُّرَّاق والغُصَّاب ونحوِهم، ويَبْقى من الأيدي الموجبة للضمان قبضٌ بغيرِ عُدوان، بل بإذنِ المالكِ كقَبْضِ المبيعِ، أو بقاءِ يدِ البائعِ، فإنَّه من ضَمانِ البائعِ قبل القبض، ومِن ضمانِ المُشْتري بعد القبضِ مع عَدَم العدوان، وكقبضِ المبيعِ بَيْعاً فاسداً، فإنه من ضمانِ المشتري عندنا بالقيمة إذا تغيَّرَ سُوقُه، أو تغيَّر في ذاته، أو تعلَّقَ به حقُّ الغيرِ، أو تَلِفَ بآفةٍ سَماوية، أو أتلَفه المُشتري، وهذا السببُ الأخيرُ مُتَّفَقٌ عليه بيننا وبين الشافعيةِ دون ما قبلَه من حَوالةِ الأسواق ونحوِها، وكقَبْضِ العواريِّ والرُّهون التي يُعابُ عليها كالحُلُيِّ والسلاحِ وأنواعِ العُروضِ على الخلافِ في ذلك بيننا وبين الشافعي، وكقَبْضِ الأعيانِ التي تُقْترضُ، فإنّ المُقْتَرِضَ يضمَنُها اتّفاقاً مع عدم العُدوان، ونظائرُها كثيرة.

---

(١) بكسر الحاءِ، وهي الشَّرَكُ يُصطادُ به.

(٢) انظر «التهذيب» ٤/٥٤٧-٥٤٨ للإمام البغوي حيث رجَّح كَوْنَ تاركِ اللُّقَطةِ في هذه الحالة عاصياً لا ضاماناً.

وخرج بقولي: «التي ليستْ بمؤتمنةٍ»، اليدُ المؤتمنةُ كوَضْعِ اليد في الودائع والقِراضِ والمُساقاةِ وأَيْدي الأُجَراء.

ووَضْعُ الأَيدي عند مالكٍ رحمه الله في الإجارةِ تختلفُ، فاستثنى منها صورتين:

الأجيرُ الذي يُؤَثِّرُ في الأعيانِ بصَنْعتهِ كالخَيَّاطِ والصبَّاغِ والقَصَّارِ، لأنَّ السِّلْعَةَ إذا تغيَّرَتْ بالصَّنْعَةِ لا يعرفُها ربُّها إذا وجدَها قد بِيعتْ في الأسواق، فكان الأَصْلَحُ للناسِ تضمينَ الأُجَراء في ذلك، وهو من بابِ الاستحسان، ولم يَرهُ الشافعيُّ رحمه الله، بل طرد قاعدةَ الأمانة في الإجارة[1].

والأجيرُ على حَمْلِ الطعامِ الذي تتوقُ النفسُ إلى تناولهِ كالفواكهِ والأَشْربةِ والأطعمةِ المطبوخة، فإنَّ الأجيرَ يضمَنُ سدّاً لذريعةِ التناوُل منها، وطرد الشافعيُّ القاعدةَ أيضاً هٰهنا، فلم يضمن أيضاً، وكأيدي الأَوْصياءِ على أموالِ اليتامى، والحُكَّامِ على ذلك وأموالِ الغائبين والمَجانين، فجميعُ ذلك لا ضمانَ فيه، لأنَّ الأيدي فيه مؤتمنةٌ، فهذه الأسبابُ الثلاثةُ هي/ أسبابُ الضمان، فهي قاعدةُ ما يَضْمَنُ، وما عداها ١٧٨/ب
فهو قاعدةُ ما لا يضمَنُ كما تقدَّم من النظائر.

وإذا اجتمع منها سَبَبان كالمباشرةِ، والتسبُّب من جهتين، غُلِّبَتِ المباشرةُ على التسبُّبِ، كمن حفر بِئراً لإنسانٍ ليقعَ فيه، فجاءه آخر فألقاه

---

(١) قال البغويُّ في «التهذيب» ٤/ ٤٦٦: من استأجرَ شيئاً لينتفع به، فهو أمانةٌ في يدهِ لا يَضْمَنُ إلّا بالتعدِّي.

ونقل البغويُّ عن الربيع المرادي ـ تلميذ الشافعيِّ ـ قال: كان الشافعيُّ رضي الله عنه يرى أنَّ الأُجَراءَ لا يضمنون، غيرَ أنَّه كرِه أن يبوح به، مخافة صُنَّاعِ السوء، وكان يرى أنَّ القاضي يقضي بعِلْمِ نَفْسِه، غيرَ أنه كره أن يبوحَ به، مخافةَ قُضاةِ السوءِ.

مباشِرٌ، والأولُ متسبِّبٌ، فالضَّمانُ على الثاني دون الأول تقديماً للمباشرة على التسبُّبِ، لأنَّ شأنَ الشريعةِ تقديمُ الراجحِ عند التعارضِ، إلَّا أنْ تكونَ المباشرةُ مغمورةً كقَتْل المُكْرَه، فإنَّ القصاصَ يجبُ عليهما، ولا تُغَلَّبُ المباشرةُ لقوَّةِ التسبُّبِ، وكتقديمِ السَّمِّ لإنسانٍ في طعامِهِ، فيأكُلُه جاهلاً به، فإنه مباشرٌ لقَتْلِ نَفْسهِ، وواضعُ السَّمِّ مُتَسبِّب، والقِصاصُ على المتسبِّبِ وَحْدَه[1]، وكشهودِ الزُّور، أو الجَهَلةِ يشهَدون بما يُوجبُ ضياعَ المالِ على إنسان، ثم يعْتَرفون[2] بالكَذِبِ أو الجَهالةِ، فإنهم يضمنون ما أتلفوه بشهادتهم، ولا يُنْقَضُ الحُكْمُ، ولا يضمَنُ الحاكمُ شيئاً مع أنه المباشرُ، والشاهدُ مُتَسبِّبٌ غَيْرَ أنَّ المصلحةَ العامَّةَ قد اقتضت عدمَ تضمينِ الحُكَّامِ ما أخطؤوا فيه، لأنَّ الضمانَ لو تطرَّقَ إليهم مع كَثْرةِ الحُكومات، وتردُّدِ الخُصومات لزَهِدَ الأخيارُ في الولايات، واشتدَّ امتناعُهم، فيفسدُ حالُ الناسِ بعَدَمِ الحكام، فكان الشاهدُ بالضمانِ أَوْلى[3]، لأنه مُتَسبِّبٌ للحاكمِ في الإلزامِ والتنفيذِ، وكما قيل: الحاكمُ أسيرُ الشاهد، ويقَعُ في هذا البابِ مسائلُ كثيرةٌ مُخْتلفٌ فيها، ولكنَّ الأَصْلَ هو ما قدَّمْتُه في أسبابِ الضمانِ وعَدَمِهِ.

---

(١) هذا عند ابن عبد السلام ممَّا اختُلِفَ في كونه سبباً، قال في «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٦٧: وقد تُردِّدَ في أسبابٍ: منها تقديمُ الطعامِ المسمومِ إلى الضيف إذا أكلَه فمات بسَمِّه، فهذا التقديمُ لا إلجاءَ فيه، لأن الضيف مختارٌ في الأكْلِ غيرُ مضطرٍ إليه، وداعيةُ الأكْلِ مخلوقةٌ فيه غيرُ متولِّدةٍ من المُضيفِ، فلهذا اختُلِفَ في كَوْنهِ سَبَباً.

(٢) في المطبوع: يعترضون.

(٣) قد جَوَّد ابنُ القاصِّ القَوْل في هذه المسألة، انظر «أدب القاضي» ١/ ٣٨٩ «باب الضمان في خطأ القاضي».

الفرقُ الثاني عشر والمئةُ

بين قاعدةِ تداخُلِ الجوابرِ في الحج

وقاعدةِ ما لا يتداخَلُ الجوابرُ فيه في الحج

تقدَّم الفرقُ بين قاعدةِ الجوابرِ والزواجرِ من حيثُ الجملة[١]، والمقصودُ هٰهنا بيانُ قاعدةِ ذلك في الحجِّ خاصة.

أما الصيدُ، فيتعدَّدُ الجزاءُ فيه، لأنه إتلافٌ على قاعدةِ الإتلاف، وهو غيرُ متوقِّفٍ على الإثم، بل يضمَنُ الصيدَ عَمْداً وخَطأً، فأَشْبه إتلافَ أموالِ الناس، فإنَّ الإجماعَ مُنْعقدٌ على تعدُّدِ الضمانِ فيما يتعدَّدُ الإتلافُ فيه، وأنَّ العَمْدَ والخَطأَ في ذلك سواءٌ، وكذلك هٰهُنا، ويَتَّحدُ الجزاءُ عند أبي حنيفةَ بالتأويل، وعَذَرَه الشافعيُّ بالتأويلِ والنسيانِ والجَهْلِ[٢]، فلم يُوجِبْ عليه شيئاً كالواطىءِ في رمضانَ ناسياً، وألحق الجاهلَ بالناسي، / ١٧٩/أ
وقد تقدَّم الفرقُ بين الجَهْل الذي هو عُذْرٌ في الشريعة، والجهلِ الذي ليس عذراً في الشريعة[٣]، وبين العلمِ الذي هو فَرْضُ عَيْنٍ، والعلمِ الذي هو فرْضُ كفاية[٤]، ومُقتضى تلك القواعدِ أنْ يضمَنَ الجاهلُ هٰهُنا، فإنّ

---

(١) انظر الفرق التاسع والثلاثين من المجلَّد الأوَّل، وقد سبق التنبيه على أن هذا الفرق مستفادٌ من فَرْقٍ نفيسٍ عقده ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ٢٦٣-٢٧٤. دار فيه الكلامُ على أنَّ الجوابرَ مشروعةٌ لجَلْبِ ما فات من المصالح، والزواجر مشروعة لدرْءِ المفاسد.

(٢) انظر بَسْط هذه المسألة في «بداية المجتهد» ٨/ ١٦٩ لابن رشد.

(٣) انظر الفرق الرابع والتسعين.

(٤) انظر الفرقِ الثالث عشر من المجلد الأول.

الأصلَ وجوبُ تحصيلِ العلمِ، وأنَّ تاركَ التعلُّمِ عاصٍ إلا ما يشُقُّ من ذلك فيُعْذَرُ فيه بالجهلِ كمَنْ أكلَ نَجِساً لا يَعلمُ، أو وَطِئَ أجنبيةً يظنُّها امرأتَه، أو شَرِبَ خَمْراً يظنُّه[1] جُلَّاباً[2] ونحوه، فإنَّ الاحترازَ من الجهلِ في هذه الصُّوَرِ يشُقُّ على المُكلَّفِ، فعَذَرَهُ الشرعُ بهذا الجهلِ دون ما يمكنُ الاحترازُ منه، وقد تقدَّم بَسْطُ هذا، فالحقُّ حينئذٍ أنَّ الضمانَ على الجاهلِ وغيرِه، ولذلك أَجرى مالكٌ الجاهلَ في الصلاةِ مَجْرى العامدِ لا مَجْرى الناسي لاشتراكِهما في العصيانِ؛ هذا بعَمْدِه، وهذا بتَرْكِ تَعلُّمهِ، قال مالكٌ: مَنْ أفسدَ حَجَّه، فأصابَ صَيْداً، أو حَلق، أو تطيَّبَ مرةً بعد مرةٍ تعدَّدت الفِدْيَةُ وجزاءُ الصيدِ إنْ أصابه، واتَّحدَ هذا في الوَطْءِ، لأنه للإفساد، وإفسادُ الفاسدِ مُحال[3]، فإنْ كان متأوِّلاً سُقوطَ إحرامهِ[4]، أو جاهلاً بمُوجبِ إتمامِه، اتَّحدت الفِديةُ، لأنه لم يوجَدْ منه الجُرأةُ على مُحَرَّمٍ، فعَذَرَه بالجَهْلِ، وإنْ كانت القاعدةُ تقتضي عدَمَ عُذْرِه به، لأنه جَهْلٌ يُمكنُ دَفْعُه بالتعلُّم كما قال في الصلاة، غَيْرَ أنه لاحظَ هٰهُنا معنى

---

(١) قد نبَّه مصحِّحو الطبعة الأولى على أنَّ الصواب «يظنُّها» بالتأنيث، والأَوْلى أن يقال: إنَّه الأفصح، وإلّا فقد ذكر أهلُ العلمِ باللسان أن الخَمْرَ قد يذكَّرُ، وأنَّها لغة يمانية، انظر «لسان العرب» (خمر).

(٢) في الأصل: خلالاً، وقد سبق تعريفُ الجُلَّاب، وأنه ماءُ الورد.

(٣) انظر كلام الإمام مالك في «المدونة الكبرى» ١/ ٣٨٢. قال سحنون راوي المدونة عن ابن القاسم: قلتُ لابن القاسم: فما حُجَّةُ مالكٍ في أن جعل عليه في كلِّ شيءٍ أصابه مرَّةً بعد مرَّةٍ كفَّارةً بعد كفَّارةٍ إلّا في الجماع وَحْدَه؟ قال: لأن حجَّه من ذلك الوَجْهِ فسد، فلما فَسَد من وجهِ الجماعِ لم يكن عليه من ذلك الوجهِ إلّا كفَّارة واحدة، فأما ما سوى الجماع من لُبْسِ الثياب والطيب وإلقاءِ التَّفَثِ وما أشبه هذا، فليس من هذا الوجه فسدَ حجُّهُ، فعليه لكلِّ شيءٍ فَعَلَه من هذا كفَّارةٌ بعد كفَّارة.

(٤) في المطبوع: بسُقوطِ أجزائه.

مفقوداً في الصلاة، وهو كَثْرةُ مشاقِّ الحجِّ، فناسبَ التخفيف، غَيْرَ أنَّ هٰهُنا إشكالًا، وهو أنَّ النسيانَ في الحجِّ لا يمنَعُ الفِدْيةَ، وهو مُسْقِطٌ للإثْم إجماعاً، وأسقط مالكٌ بالجَهْلِ والتأويلِ الفاسدِ اللَّذيْن[1] يثبتُ الإِثمُ معهما، والإِثْمُ أَنْسَبُ للزوم الجابرِ من عَدمِ الإثم.

وضابِطُ قاعدةِ ما تتَّحدُ الفِدْيةُ فيه، وما تتعدَّدُ: أنه متى اتَّحدت النيةُ، أو المَرضُ الذي هو السببُ، أو الزمانُ بأنْ يكونَ الكُلُّ على الفورِ، اتَّحدت الفديةُ، ومتى وقع التعددُ في النيةِ، أو السببِ، أو الزمانِ تعدَّدت الفديةُ، ويظهر ذلك بالفروع قال مالكٌ في «المُدوَّنة»[2]: إذا لبِس قَلَنْسَوةً لوجعٍ، ثم نزعَها، وعاد إليه الوجَعُ، فلبِسَها إنْ نزعَها مُعْرِضاً عنها، فعليه في اللُّبْسِ الثاني والأولِ فديتان، وإنْ كان نزعَها ناوياً ردَّها عند مُراجعةِ المرضِ ففديةٌ واحدةٌ لأَجْلِ اتَّحادِ النيةِ والسبب.

ولو لبس الثيابَ مَرَّةً بعد مرَّةٍ ناوياً لُبْسَها إلى بُرْئِه من مرضهِ،/ أو لم يكُنْ به وجعٌ، وهو ينوي لُبْسَها مرَّةً جَهْلًا، أو نسياناً، أو جُرأة فكفَّارةٌ واحدةٌ لاتِّحادِ النية، وكذلك الطِّيبُ يَتبعُ[3] اتّحادِ النيةِ وتعدُّدَها، فإن داوى قَرْحَةً بدواءٍ فيه طِيبٌ، ففِدْيتان لتعدُّد السَّبب والنية[4]. ١٧٩/ب

وإنْ احتاجَ في فَوْرٍ واحدٍ لأصنافٍ من المحظورات، فلبس خُفَّيْن وقميصاً وقَلَنْسَوة وسَراويل فكفَّارةٌ واحدةٌ، وإنْ احتاج إلى خُفَّيْن، فلبِسَهما، ثم احتاجَ إلى قميصٍ فلبِسَه، فعليه كَفَّارتان لتعدُّد السبب[5].

---

(١) في الأصل: الذي.

(٢) انظر «المدوَّنة» ١/ ٤٥٨.

(٣) في المطبوع: مع.

(٤) انظر «المدونة» ١/ ٤٣٢.

(٥) انظر «المدوَّنة» ١/ ٤٦٠-٤٦١.

وأنَّ قَلَّمَ اليوم ظُفُرَ يَدِه، وفي غدٍ ظُفَرَ يدِه الأُخرى، ففِدْيتان لتعدُّد الزمان.

وإنْ لبِسَ وتطيَّب وحَلَقَ وقَلَّم ظُفره في فورٍ واحدٍ، ففِدْيةٌ واحدة، وإنْ تعدَّدت المَحالُّ تعدَّدت الفِدْيةُ، وقاله أَبو حنيفة، وقال الشافعيُّ رضي الله عنهما: هذه أجناسٌ لا تتداخَلُ كالحُدودِ المُخْتلفةِ، وحُجَّةُ مالكٍ رحمه الله: أنَّ المُعْتبرَ هو الترفُّهُ، وهو مُشْتَرَكٌ بينهما، فالمُوْجِبُ واحدٌ، وموجِبُ الجميعِ واحد، وهو الفِدْيةُ فتتداخلُ كحدودِ شُرْبِ الخمرِ المختلفةِ الأنواع.

وفي «الجَلاَّب»: إنْ احتاج إلى قميصٍ، فلبسَه، ثم احتاجَ إلى سَروايلَ، فلبِسَه[1]، فكفَّارةٌ واحدة لحُصولِ السَّتْرِ من القميص لجميعِ الجَسَد، وإنْ احتاج إلى سَراويلَ، ثم إلى قميصٍ، ففِدْيتان لأنه استفاد بالقميصِ من السَّتْرِ ما لم يستفِدْه من السراويل، فهذا تحقيقُ الفرقِ بين ما يتداخَلُ في الحجِّ، وما لا يتداخل.

* * *

(١) الأولى أن يكون بالتأنيث، قال في «اللسان» ١١/ ٣٣٤: ولم يعرف الأصمعيُّ فيها إلّا التأنيث.

الفرق الثالث عشر والمئة

بين قواعد[(١)] التفضيلِ بين المعلومات

وهي عشرون قاعدة[(٢)]:

القاعدة الأولى: تفضيلُ المعلومِ على غيرِه بذاتِهِ دون سَبَبٍ يعرِضُ له يوجبُ التفضيلَ له على غيرِه، وله مُثُلٌ:

أحدُها: الواجبُ لذاتِهِ المُسْتغني في وجودِه عن غيرِه كذاتِ الله سبحانه وتعالى، وصفاتِهِ المعنويةِ السبعة: وهي العِلْمُ، والقُدْرَةُ، والإرادةُ، والحَياةُ، والكلامُ النفسانيُّ، والسَّمْعُ، والبَصَر[(٣)].

---

(١) في المطبوع: قاعدة.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الفَضْلُ: كَوْنُ معلومٍ ما مُنْفرداً بصفةِ مَدْحٍ، أو بمَزِيَّةٍ في صفةِ مَدْحٍ، والتفضيلُ على ضربين: عقلي ووَضْعيٌّ، ومعنى العقلي أنَّ فَضْلَ المتَّصفِ بالفضلِ لمعقولهِ لا لغيرِ ذلك، ومعنى الوضعيِّ أنَّ فَضْلَ المتَّصفِ به ليس لمعقولهِ، بل لموجِبٍ غيرِه أوجَبَ له ذلك.

(٣) اقتصارُ المصنِّفِ على هذه الصفات السبع هو طريقةِ الأشاعرةِ، وما عدا ذلك فهم ينزعون فيه إلى التأويل، وهو اقتصارٌ غيرُ صحيح، والمحققونَ من أئمة السنَّةِ وفقهاءِ الحديثِ على خلافهِ. انظر «شرح العقيدة الطحاوية»: ٥٧ لابن أبي العزِّ الحنفي.

وقولُه: «القاعدة الأولى. . . إلى قوله: والبصر» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِنْ أنَّ التمثيل بالذاتِ له مُثُلٌ ليس بصحيح، بل لا مِثالَ له إلَّا واحدٌ وهو ذاتُ الله تعالى وصفاتُه، ولا يسوغُ أن يُقال: إنها مُثُلٌ باعتبارِ الذات والصفات، لأنه لا يسوغُ أن يُقال: إنَّها غيرُه.

وثانيها: العِلْمُ حَسَنٌ لذاته[1]، وهو أفضَلُ من الظنِّ للقَطْعِ بعَدَمِ الجهل معه، وتجويزِ الجهلِ مع الظنِّ[2]، وذلك لذاتِ العلمِ لا لصفةٍ قامَتْ به، كما أنّ الجهلَ نقيصةٌ لذاتهِ لا لصفةٍ قامَتْ به أوجبت نَقْصَه[3] بخلافِ الجاهلِ والعالمِ؛ نَقْصُ الجاهلِ لصفةٍ قامت به، وهي الجَهْلُ،
١٨٠/أ وفَضْلُ العالمِ لصفةٍ/ قامَتْ به، وهي العِلْمُ[4].

وثالثها: الحياةُ أفضَلُ من الموتِ لذاتِها لا لمعنى أوجبَ لها ذلك[5]. وسببُ تفضيلِها كونُها يتأتّى معها العلمُ والقُدرةُ والإرادةُ وغيرُ ذلك من التصرُّفاتِ وصفاتِ الكمال كالنُّبوءةِ والرسالةِ وغيرهما، وتعذَّرَ جميعُ ذلك مع الموتِ، وتلك الحياة لذاتها لا لمعنى أوجبَ لها ذلك[6].

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك ليس بجارٍ علىمذهب الأشعرية في قولهم: إنَّ الحُسْنَ والقُبْحَ ليسا بذاتيين، وإنَّما يجري ذلك على مذهب المعتزلة، فقوله ليس بصحيح.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا كلامٌ ساقطٌ عديمُ التحصيلِ؛ كيف يكونُ العلمُ أفضلَ من الظنِّ بسببِ القَطْعِ بعدمِ الجَهلِ معه، وتجويزِ الجَهْلِ مع الظنِّ وقد زعم أنه حَسَنٌ لذاته، والذاتيُّ لا يُعلَّل؟ وكيف يجوزُ الجَهْلُ مع الظنِّ والجهلُ والظنُّ ضِدّانَ، فكيف يجوزُ اجتماعُهما؟ هذا كلُّه كلامٌ مَنْ لم يحصِّلْ شيئاً من عِلمِ الكلام البتَّةَ.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قولُهُ: «لا لصفةٍ قامَتْ به» يُشْعِرُ أنَّه يجوزُ قيامُ الصفةِ بالصفةِ، وذلك محالٌ عند أهلِ هذا العلم.

(٤) قولُهُ: «بخلافِ العالم والجاهل. . . إلى قوله: وهي العلم» صحَّحه ابنُ الشاط.

(٥) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك دعوى بغيرِ حُجَّة.

(٦) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: عاد إلى تعليل الذاتي، ثم كرَّ إلى عَدَمِ التعليل، وذلك كلُّه غيرُ صحيح.

القاعدةُ الثانية: التفضيلُ بالصفةِ الحقيقيةِ القائمةِ بالمُفَضَّلِ، وله مُثُلٌ:

أحدُها: تفضيلُ العالمِ على الجاهلِ بالعِلْمِ[1].

وثانيها: تفضيلُ الفاعلِ المُخْتار على الموجبِ بالذاتِ بسببِ الإرادة، والاختيارِ القائم به[2].

وثالثها: تفضيلُ القادرِ على العاجزِ بسببِ القُدْرة الوجوديةِ القائمةِ به، فهذا كلُّه تفضيلٌ بالصفاتِ القائمةِ بالمُفَضَّلِ لا لذاتهِ، وبه خالف القاعدةَ الأولى[3].

القاعدةُ الثالثة: التفضيلُ بطاعةِ الله تعالى، وله مُثُلٌ:

أحدُها: تفضيلُ المؤمنِ على الكافر.

وثانيها: تفضيلُ أهلِ الكتابِ على عَبَدةِ الأوثانِ، فأحلَّ الله عز وجلَّ طعامَهم، وأباحَ تزويجَنا نساءَهم دون عَبَدةِ الأوثان، فإنه جَعَلَ ما ذَكَّوْه كالميتةِ، وتصرُّفهم فيه بالذكاةِ كتصرُّفِ الحيوانِ البهيميِّ من السباعِ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: أطلق القولَ في التفضيل بالعلمِ، وذلك غيرُ صحيح، فإنَّه ربما كان الجهلُ ببعضِ العلوم أفضَلَ من ذلك العلم، وقد استعاذ النبيُّ ﷺ من علمٍ لا ينفع.
قلتُ: يشير ابن الشاط إلى قوله ﷺ: «اللهم إني أعوذ بك من علمٍ لا ينفع، وعمل لا يُرفَع، وقلبٍ لا يخشع، وقولٍ لا يُسْمَعُ» صحَّحه ابن حبان (٨٣) على شرط مسلم من حديثِ أنس بن مالك، وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا مبنيٌّ على تصحيح الإيجاب الذاتيّ، وليس ذلك بصحيح عند أهل الحقِّ من المتكلمين.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: أطلق القَوْلَ في القُدرة، وكان حقُّه أن يفصل القدرةَ القديمة من الحادثة.

والكواسرِ في الأنعام، لا أثرَ لذلك، وجعلَ نساءَهم كإناثِ الخيلِ والحميرِ محرَّماتِ الوَطءِ، كلُّ ذلك اهتضامٌ لهم لجَحْدِهم الرسائلَ والرُّسلَ، وأهلُ الكتابِ عظَّموا الرسلَ والرسائلَ من حيثُ الجملة، فقالوا بصحَّة نبوَّةِ موسى وعيسى وغيرِهما من الأنبياءِ صلواتُ الله وسلامُه عليهم أجمعين، وبصحَّةِ التوراة والإنجيلِ وغيرِهما من الكتب، فحصلَ لهم هذا النوعُ من التعظيمِ والتمييزِ بحِلِّ طعامِهم ونسائِهم، فجعل ذكاتَهم كذكاتِنا، ونساءَهم كنسائنا، ولم يُلْحِقْهم بالبهائم بِخلافِ المَجوسِ ونحوِهم لِما حصلَ لأهلِ الكتابِ من الطاعةِ من حيث الجملةُ، وإنْ كانَتْ لا تُفيدُ في الآخرةِ إلّا تخفيفَ العذاب، أما في تَرْكِ الخُلودِ فلا[1].

وثالثها: تفضيلُ الوليِّ على آحادِ المؤمنين المُقْتَصرين على أَصْلِ الدين بسببِ ما اختصَّ به الوليُّ من كَثْرةِ طاعتهِ لله تعالى، وبذلك سُمِّي وليّاً، أي: تَولَّى الله بطاعتهِ، وقيل: لأنّ الله تعالى تولّاه بلُطْفهِ، وكذلك أيضاً تفاضَلَ الأولياءُ فيما بينهم بكَثْرةِ الطاعةِ، فمن كان أكثَر تقرُّباً إلى الله تعالى، كانت رُتْبَتُه في الولايةِ أعظمَ[2].

ورابعُها: تفضيلُ الشهيدِ على غيرِه من حيثُ الجملة، لأنه أطاعَ/ الله ١٨٠/ب
تعالى ببَذْلِ نفسِه ومالهِ في نُصْرةِ دينه، وأعظِمْ بذلك من طاعةٍ[3].

وخامسُها: تفضيلُ العلماءِ على الشُّهداء كما جاء في الحديثِ: «ما جميعُ الأعمالِ في الجهادِ إلّا كنُقْطةٍ في بَحْرٍ، وما الجهادُ وجميعُ الأعمالِ

---

(١) انظر تفصيل هذه المسألة في «طريق الهجرتين» ٧٢٢ لابن القيم.

(٢) انظر «جامع العلوم والحكم» ٢/ ٣٣٦ لابن رجب الحنبلي حيث جوَّد الحديثَ عن درجات الولاية وضوابطها.

(٣) ويشهد لذلك قولهُ ﷺ: «مَثَلُ المجاهدِ في سبيلِ الله كمثلِ الصائمِ القائمِ الذي لا يَفْتُرُ من صيامٍ وصلاةٍ حتى يرجعَ» أخرجه البخاري (٢٧٨٧)، والنسائي ٦/ ١٨ وصحَّحه ابن حبان (٤٦٢١) من حديث أبي هريرة.

في طلبِ العلمِ إلا كنُقْطةٍ في بحر»[1]. وفي حديثٍ آخَرَ: «لَو وُزِنَ مِدادُ العلماءِ بدَمِ الشُّهداء لرجح»[2] بسببِ طاعةِ العلماءِ لله تعالى بضَبْطِ شرائعهِ، وتعظيمِ شعائرِه التي من جُمْلتِها الجهادُ، وهدايةُ الخلقِ إلى الحقِّ، وتوصيلُ معالمِ الأَديانِ إلى يومِ الدين، ولولا سَعْيُهم في ذلك مِنْ فَضْلِ الله تعالى لانقَطَعَ أمرُ الجهادِ وغيرِه، ولم يَبْقَ على وجهِ الأرض من يقول: الله، وكلُّ ذلك مِنْ نعمةِ الله تعالى عليهم.

القاعدةُ الرابعة: التفضيلُ بكَثْرةِ الثوابِ الواقعِ في العملِ المفضَّل، وله مُثُلٌ:

أحدُها: الإيمانُ أفضَلُ من جميعِ الأعمالِ بكَثْرةِ ثوابهِ، فإنَّ ثوابَه الخلودُ في الجِنان، والخلوصُ من النيرانِ وغضبِ الملكِ الدَّيان.

وثانيها: صلاةُ الجماعةِ أفضَلُ من صلاةِ الفَذِّ بسَبْعٍ وعشرين صلاةً.

وثالثها: الصلاةُ في أحدِ الحرمَيْن أفضَلُ من غيرِها بألفِ مرَّةٍ من المَثوبات.

ورابعُها: صلاةُ القَصْرِ أفضَلُ من صلاةِ الإتمام، وإنْ كانت أكثَرَ عَمَلاً[3].

القاعدةُ الخامسة: التفضيلُ بشرفِ الموصوف، وله مُثُلٌ.

الأول: الكلامُ النفسيُّ القديمُ أشرَفُ من سائرِ الكلامِ لوجوهٍ منها: شَرَفُ موصوفهِ على كلِّ موصوفٍ.

---

(١) لم أجده.

(٢) أخرجه بنحوه ابن عبد البَرِّ في «جامع بيان العلم وفضله» ١/ ١٥٠ من حديث أبي الدرداء، وإسناده ضعيف لأجل إسماعيل بن أبي زياد منكر الحديث، وضعَّفه الحافظ العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» ١/ ١٦، وابن الجوزي في «العلل المتناهية» ١/ ٨٠.

(٣) علَّق ابنُ الشاط على القاعدة الثالثة بقوله: ما قاله فيها وفي القاعدة الرابعةِ صحيحٌ وعلى الإطلاق إلّا ما قاله في صلاةِ القَصْرِ، فإنَّ فضيلتَها مختصَّةٌ بالمذهب.

وثانيها: إرادةُ الله تعالى وقدرتُه وجميعُ الصفاتِ المنسوبةِ إلى الربِّ سُبحانه وتعالى أفضَلُ لوجوهٍ منها: شَرَفُ الموصوفِ.

وثالثُها: صفاتُ رسولِ الله ﷺ كشجاعتهِ وكَرَمِه، وجميعِ ما هو صِفةٌ لنفسهِ الكريمةِ له الشرفُ على جميعِ صفاتِنا من وجوهٍ أحدها: شرفُ الموصوف[1].

القاعدةُ السادسة: التفضيلُ بشرفِ الصُّدورِ، كشرفِ ألفاظِ القرآنِ على غيرِها من الألفاظِ لكون الربِّ سبحانه وتعالى هو المتولِّي لرَصْفهِ ونظامِه في نَفْسِ جبريلَ عليه السلام، وبهذا نُجيبُ عن قولِ القائل: إنَّ الله خالقٌ لجميعِ ألفاظِ الخلائق، والمريدُ لترتيبِ وَصْفِها، فمن قال: زيدٌ قائمٌ في الدار، فالله تعالى هو الخالقُ لأصواتهِ هذه، والمريدُ لترتيبِ هذه الكلماتِ على هذا الوصف، وتقديمُ «قائمٍ» على المجرور، وكونُ المجرورِ بـ«في» دون غيرِها من حروفِ الجرِّ، وإذا كان الله تعالى
١٨١/أ هو المتولِّي لرَصْفِ جميعِ كلامِ الناسِ/ في أنفُسِهم، وهو المتولِّي لرَصْفِ القرآنِ في نفسِ جبريلَ عليه السلام بإرادتهِ، وهذه الحروف والألفاظُ عندكم مخلوقةٌ مِثْلَ ألفاظِ الخالقِ لا فَرْقَ بينهما في ذلك، فلِمَ لا تقولون: الجميعُ كلامُ الله؟ وما المَزِيَّةُ للفظِ القرآنِ على غيرِه؟

فنقولُ: الله تعالى هو المتولِّي لرَصْفِ القرآنِ في نَفْسِ جبريلَ عليه السلام على وَفْقِ إرادةِ الله تعالى دون إرادةِ جبريل، والمتولِّي لرَصْفِ كلامِ الخلائقِ في أنفُسِهم على وفق إرادتِهم تَبْعاً لإرادتهِ تعالى، فتفرُّدُه في

---

(١) علَّق ابن الشاط على القاعدة الخامسة بقوله: ما قاله من شرفِ الصفةِ بشرفِ موصوفِها صحيحٌ، وما قاله من أنَّ شرفَ الصفاتِ المذكوراتِ من وجوهٍ لم يذكُرْ من تلك الوجوهِ إلا شرفَ الموصوف، ومنها والله تعالى أعلم: قِدَمُها وبقاؤها، وذلك مختصٌّ بصفاتِ الله تعالى، وأما صفاتُ الرسولِ ﷺ فلمُصاحبتها النبوةِ، والله أعلم.

هذا الوصفِ بالإرادةِ هو الفرقُ، وامتاز القرآنُ الكريمُ بوجوهٍ أُخَرَ من الإعجازِ وغيرِه على جميعِ الكُتبِ المُنزلةِ التي هي كلامُ الله تعالى كالتوراة والإنجيل، ويقال: إنها مئةٌ وأربعةٌ وعشرون كتاباً، صُحُفاً وكُتُباً أُنْزِلت على آدمَ ومَنْ بَعْدَه من الأنبياءِ إلى مُحمَّدٍ صلواتُ الله عليهم أجمعين(١).

القاعدةُ السابعة: التفضيلُ بشرفِ المدلولِ وله أمْثِلة:

أحدُها: تفضيلُ الأَذكارِ الدالَّةِ على ذاتِ الله تعالى، وصفاتهِ العُلى، وأسمائهِ الحُسْنى(٢).

وثانيها: تفضيلُ آياتِ القرآنِ الكريمِ المتعلِّقةِ بالله على الآياتِ المتعلِّقةِ بأبي لهبٍ وفرعونَ ونحوِهما(٣).

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على القاعدةِ السادسة بقوله: ما قاله مِن أنّ المَزِيّة للفْظِ القرآنِ انفرادُ إرادةِ الله تعالى بوَضْعهِ دون إرادةِ جبريلَ دعوى لا أُراها تقومُ عليها حُجَّة، ولعلَّ جبريلَ أراد ذلك، فليس ما قاله في ذلك بصحيح، بل المزِيَّةُ التي امتازَ بها لفظُ القرآنِ على كلامِ الناس كونُه دالًّا على كلامِ الله تعالى وعبارةً عنه، وامتيازُه عن لفظِ التوراةِ والإنجيلِ وغيرِهما من الكتب المنزلةِ على الرسل بالإعجازِ وغيرِه من الأوصاف التي امتازَ بها كما قال والله تعالى أعلم، وما قاله في القاعدةِ السابعةِ والثامنةِ والتاسعةِ كلُّه صحيح. انتهى.

قلتُ: القرآن هو كلامُ الله تعالىٰ وليس عبارةً دالّةً علىٰ كلامهِ وهو الذي عليه أهل الحقِّ. وبَسْطُ ذلك في مظانِّه من كتب الاعتقاد.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٣٣٣ لابن عبد السلام حيث توسَّع في بحث هذه المسألة.

(٣) هٰذا فرعٌ علىٰ مسألةِ: هل في القرآنِ شيءٌ أفضَلُ من شيءٍ؟ قال الزركشيُّ في «البرهان في علوم القرآن» ١/ ٤٣٨: قد اختلف الناسُ في ذلك، فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري، والقاضي أبو بكر، وأبو حاتم بن حبّان وغيرهم إلى أنه لا فَضْلَ لبعضٍ على بعضٍ، لأن الكُلَّ كلامُ الله، وكذلك أسماؤه تعالىٰ لا تفاضُلَ بينها، وكذلك كره مالكٌ أن تُعادَ سورةٌ أو تُرَدَّدَ دون غيرِها، واحتجُّوا بأَنَّ الأفضل يُشعِرُ بنقص المفضول، وكلامُ الله حقيقةٌ واحدةٌ لا نَقْصَ فيه. =

وثالثها: الآياتُ الدالَّةُ على الوجوبِ والتحريمِ أفضَلُ من الآياتِ الدالَّة على الإباحةِ والكراهةِ والندبِ، لاشتمالِها على الحثِّ على أعلى رُتَبِ المصالحِ، والزَّجْرِ عن أعظمِ المفاسد[1].

القاعدةُ الثامنة: التفضيلُ بشرفِ الدلالةِ [لا بشرفِ المدلولِ كشرفِ الحروفِ الدالَّةِ على الأوصافِ الدالةِ][2] على كلامِ الله تعالى، فإنَّ ذلك أوجبَ شرفَها على جميعِ الحروفِ لهذه الدلالة، وأمرَ الشرعُ بتعظيمِها، فلا تُمْسَكُ إلا على طهارةٍ، ويكفُرُ مَنْ أهانَها بالقاذورات[3]، وله وقْعٌ عظيمٌ في الدين، فلا يجوزُ إخراجُها من بلادِ المسلمين إلى بلاد الكافرين خشيةَ أن تنالها أيديهم[4].

= وقال قومٌ بالتفضيل لظواهر الأحاديث، ثم اختلفوا فقال بعضُهم، الفضلُ راجعٌ إلى عظمِ الأجرِ ومضاعفة الثواب بحسب انفعالات النفس وخَشْيتِها وتدبُّرها وتفكُّرها. . . وأنَّ ما تضمَّنه قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣] وآية الكرسي وآخرُ سورة الحشر وسورةُ الإخلاص من الدلالاتِ على وحدانيته وصفاته، ليس موجوداً مثلاً في ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١] وما كان مِثْلها، فالتفضيلُ إنما هو بالمعاني العجيبة وكثرتها لا من حيث الصفة، وهذا هو الحقُّ، وممَّن قال بالتفضيل إسحاق بن راهَوَيْهِ وغيرهِ من العلماء.
وتوسَّط الشيخ عز الدين فقال: كلامُ الله في الله أفضَلُ من كلامِ الله في غيرِه. . واختاره القاضي أبو بكر بن العربي، لحديث أبي سعيد بن المعلّىٰ في «صحيح البخاري» «إني لأُعلِّمك سورةً هي أعظمُ السُّوَر في القرآن، قال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة].

(١) انظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٣٣٠ لابن عبد السلام.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

(٣) انظر «الشفا» ٢/ ٢٩٢ للقاضي عياض حيث نصَّ على أنَّ الإجماعَ منعقدٌ على كُفْرِ من استخفَّ بالقرآنِ أو المصحف أو بشيءٍ منه.

(٤) يُشيرُ إلى نَهْيه ﷺ عن السفرِ بالقرآنِ إلى أرضِ العدو، أخرجه البخاري (٢٩٩٠) ومسلم (١٨٦٩). وهذا مُقَيَّدٌ بالعصرِ الأول حيث لم يكن مأموناً تحريفُه وتغييره، =

القاعدةُ التاسعة: التفضيلُ بشرفِ التعلُّقِ كتفضيلِ العلمِ على الحياةِ، فإنَّ الحياةَ لا تتعلَّقُ بشيءٍ، بل لها موصوفٌ فقط، والعلمُ له موصوفٌ ومُتَعلَّقٌ، فله مَزِيَّةُ شرفٍ بذلك، وكذلك الإرادةُ متعلِّقة بالممكناتِ، والقدرةُ بالمُحْدَثاتِ من الموجودات، والسمعُ بالأصواتِ، والكلامُ النفسيّ، والبصرُ بجميعِ الموجوداتِ، الواجباتِ والمُمْكنات، وليس في صفاتِ الله تعالى السبعةِ صفةٌ غيرُ متعلِّقة إلا الحياة[1].

القاعدةُ العاشرة/: التفضيلُ بشرفِ المُتَعلِّق كتفضيلِ العلمِ المتعلِّقِ ١٨١/ب
بذاتِ الله تعالى أو صفاتهِ على غيرِه من العلوم، وكتفضيلِ الفقهِ على الطبِّ لتعلُّقه برسائلِ الله تعالى وأحكامِه[2]، وهذا القسمُ عينُ المَدْلول، فكلُّ مدلولٍ مُتَعلِّقٌ، وليس كلُّ مُتَعلِّقٍ مدلولاً، لأنَّ الدِّلالةَ والمدلولَ من بابِ الألفاظ، والحقائقُ الدالَّةُ كالصنعةِ على الصانع، فإنها تدلُّ عليه، وأما العلمُ ونحوُه، فلا يقالُ له دالٌّ، بل هو مدلولٌ في نَفْسهِ، وليس بدليلٍ على غيرِه، بل له متعلَّقٌ خاص، وهو معلومُه، وكذلك الإرادةُ المتعلِّقَةُ بالخُيورِ أفضَلُ من الإرادةِ المتعلِّقةِ بالشرور، والنيةُ في الصلاةِ

= أما الآن وقبل هذا الزمان بكثيرٍ فقد أُمِنت هذه الفتنة، وزالت العِلَّةُ، فارتفع النهيُ، وهو مذهبُ أبي حنيفة الذي كان يرى أنَّ الجيش العظيم لا يُخشى معه على ضياعِ القرآنِ وتحريفهِ، وانظر «إكمال المعلم» ٦/ ٢٨٢ للقاضي عياض، و«الآداب الشرعية» ٢/ ٢٧٦ لابن مفلح الحنبلي.

(١) هذا تحكُّمٌ مردود، وقد قال العلاّمة عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي في «تيسير الكريم الرحمٰن» ١/ ٣٩: اعلم أنّ من القواعدِ المتفقِ عليها بين سَلفِ الأمة وأئمتها، الإيمانَ بأسماء الله وصفاته، وأحكامِ الصفات، فيؤمنون مثلاً بأنه رحمٰن رحيم، ذو الرحمة التي اتَّصف بها، المتعلِّقة بالمرحوم، فالنِّعمُ كلُّها من آثارِ رحمته، وهكذا في سائرِ الأسماء، يقال في العليم: إنَّهُ عليم ذو علمٍ يعلمُ به كلَّ شيء، قديرٌ ذو قدرةٍ يقدرُ على كلِّ شيء.

(٢) للإمام الحافظ ابن حزم رسالةٌ نافعةٌ في مراتبِ العلوم وشرفها بحسب متعلَّقها، انظر «رسائل ابن حزم» ٤/ ٦١. =

أفضَلُ من النيةِ في الطهارة، لأنها متعلِّقةٌ بالمقاصدِ، والثانيةُ متعلقةٌ بالوسائل، والمقاصدُ أفضَلُ من الوسائلِ، والمتعلِّقُ بالأَفْضَلِ أفضَل[١].

القاعدةُ الحاديةَ عَشْرةَ: التفضيلُ بكثرةِ التعلُّق كتفضيلِ عِلْمِ الله على قُدْرته وإرادتهِ وسَمْعهِ وبَصَرِه لكونهِ متعلِّقاً بجميعِ الواجبات والمُمْكنات والمستحيلاتِ، واختصاصُ الإرادةِ بالمُمْكناتِ، وجودِها أو عَدَمِها، واختصاصُ القُدْرةِ بوجودِ المُمْكناتِ خاصّةً، واختصاصُ السَّمْعِ ببعضِ الموجوداتِ وهي الأصواتُ والكلامُ النفسيُّ، واختصاصُ البَصَرِ ببعضِ الموجوداتِ الممكنات، والواجباتِ دون المستحيلات، والمعدوماتِ المُمْكنات، وأما الكلامُ النفسيُّ، فالخبرُ فيه مسبوقٌ للعلمِ في التعلُّق، وكلُّ معلوم لله تعالى، فهو مُخْبَرٌ عنه، ويختصُّ الكلامُ بأنّ له تَعَلُّقَ الاقتضاء والإباحةِ وغيرِها، فهو أكثرُ تعلُّقاً من العلم، فيكون له الشرفُ على العلمِ من هذا الوجه، وكتفضيلِ البصرِ على السمعِ لاختصاصِ السمعِ بالكلام، والبصرُ يعمُّ جميعَ الموجوداتِ كانت كلاماً أو غيره.

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على القاعدةِ العاشرة بقوله: ما قاله في هذه القاعدة مِن أنّ كلَّ مدلولٍ مُتعلِّقٌ ليس بصحيحٍ، فإنّ المدلولَ غيرُ المتعلِّقِ في الاصطلاح المعهود إلا أنْ يرِيدَ: أنَّ كُلَّ مدلولٍ يصحُّ أنْ يكونَ مُتعلِّقاً بوجهٍ ما، فذلك صحيح، إلّا أنه مخالفٌ للاصطلاح، وما قاله من أنّ الإرادةَ المتعلِّقةَ بالخيُورِ أفضَلُ من الإرادةِ المتعلِّقةِ بالشرور، إنْ أرادَ بذلك إرادتَنا فصحيحٌ، وإنْ أرادَ الإرادةَ مُطلقاً فليس ذلك بصحيحٍ، فإنَّ إرادةَ الله تعالى لا يصحُّ تنوُّعُها إلى نوعين لاتّحادها، ولا يصحُّ ذلك الإطلاقُ عليها باعتبارَيْن، لأنه لم يرِدْ في ذلك من الشرعِ ما يقتضيه، وما قاله في نيةِ الصلاةِ والطهارةِ وما بنى ذلك عليه من أنّ المقاصدَ أفضَلُ من الوسائل، إنْ أرادَ بالأفضليةِ زيادةً في الأجورِ فذلك دعوى لم يأتِ عليها بحُجَّة، وإنْ أراد بالأفضليةِ كَوْنَ المقاصدِ مفضَّلةً بكونِها مقاصدَ، فذلك صحيحٌ، وما قاله في القاعدة الحادية عشرة والثانية عَشْرةَ صحيحٌ، وكذلك ما قاله في الثالثة عشرةَ إلا حَصْرَه لوجوهِ التفضيلِ في عشرين قاعدةً فإني لا أعرفُ الآن دليلَ صحَّةِ ذلك الحَصْر.

القاعدةُ الثانية عَشْرةَ: التفضيلُ بالمجاورةِ كتفضيلِ جلْدِ المُصْحفِ على سائرِ الجلود، فلا يَمَسُّه مُحْدِثٌ، ولا يجوزُ أنْ يُلابَسَ بقاذورةٍ ولا بما يوجبُ الإهانةَ، وليس فيه شيءٌ مكتوب، بل لمجاورتهِ الورقَ المكتوبَ فيه القرآنُ الكريم.

القاعدةُ الثالثة عشرةَ: التفضيلُ بالحُلولِ كتفضيلِ قبرِه ﷺ على جميعِ بقاعِ الأرضِ، حكى القاضي عياضٌ رحمه الله في ذلك الإجماعَ في كتاب «الشَفاء»(١)، ولمَّا خَفِيَ هذا المعنى على بعضِ الفُضَلاء، أنكرَ الإجماعَ في ذلك، وقال: التفضيلُ إنَّما هو/ بكَثْرةِ الثوابِ على الأعمالِ، والعملُ ١٨٢/ب
على قَبْرِ رسولِ الله ﷺ مُحرَّمٌ فيه عقابٌ شديدٌ فَضْلاً عن أنْ يكون فيه أفضلُ المَثوبات(٢)، فإذا تعذَّرَ الثوابُ هنالك على عملِ العاملِ مع أنَّ التفضيلَ إنَّما يكون باعتبارِه، كيف يُحْكى الإجماعُ في أنَّ تلك البُقْعةَ أفضَل البقاع أَوَ ما عَلِمَ أنّ أسبابَ التفضيلِ أَعمُّ من الثوابِ، وأنَّها مُنْتَهيةٌ إلى عشرين قاعدةً أنا ذاكرُها إنْ شاء الله تعالى، فالإجماعُ مُنْعقدٌ على التفضيلِ بهذا الوجه لا بكَثْرةِ الثواب على الأعمال، ويلزَمُه أن لا يكونَ جِلْدُ المُصْحف، بل ولا المصحفُ نَفْسُه أفضَلَ من غيرِه لتعذُّر العَملِ فيه، وهو خلافُ المعلومِ من الدينِ بالضرورةِ، بل هذا معنى ما حكاه القاضي عياضٌ رحمه الله فتأمَّلْه.

القاعدةُ الرابعةَ عَشْرةَ: التفضيلُ بسببِ الإضافةِ كقَوْله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ﴾ [المجادلة: ٢٢]، أضافهم إليه تعالى ليُشرِّفَهم بالإضافةِ

---

(١) عبارة القاضي عياض: ولا خلافَ أنَّ موضعَ قبرِه أفْضَلُ بقاع الأرض. انظر «الشفاء» ٢/ ٩٦ وانظر «اقتضاء الصراط المستقيم»: ٣٥٧ حيث نصَّ شيخ الإسلام ابنُ تيمية على أنَّ قَبْرَ النبيِّ ﷺ أفضَلُ قبرٍ على وجهِ الأرض. فقيَّده بالقبرِ كما ترى.

(٢) انظر بسط هذه المسألة في «الصارم المنكي في الردِّ على السبكي»: ٣٠٤ فما بعدها للإمام ابن عبد الهادي الحنبلي.

إليه كما أضافَ العُصاةَ إلى الشيطان ليُهينَهم بالإضافةِ إليه ويُحَقِّرَهم في قولِه تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [المجادلة: ١٩].

ومنه قولهُ تعالى: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ﴾ [الحج: ٢٦] الآية، أضافَ البيتَ إليه تعالى ليُشَرِّفَه بالإضافةِ إليه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ﴾ [الأنفال: ٤١]، ومنه قولهُ ﷺ حكايةً عن الله تعالى: «كُلُّ عملِ ابنِ آدمَ له إلّا الصومُ فإنَّه لي وأنا أَجزي به»[1] شَرَّفَ الصومَ بإضافتهِ إليه، واختُلِفَ في سببِ هذا التشريف الموجبِ لهذه الإضافة، وقد تقدَّمَ بَسْطُه ونَقْلُ المذاهبِ فيه، فهذا كلُّه تفضيلٌ بالإضافةِ اللفظية[2].

القاعدةُ الخامسةَ عَشرةً: التفضيلُ بالأنسابِ والأَسبابِ كتفضيلِ ذُرِّيَّتِه عليه الصلاة والسلام على جميعِ الذراري بسببِ نسبِهم المتَّصلِ برسولِ

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) علَّق ابن الشاط على القاعدة الرابعةَ عشرةَ بقوله: قولُه: «فهذا كلُّه تفضيلٌ بالإضافةِ اللفظية» إنْ أرادَ أنه ليس تشريفَ ما ذكَر في هذه القاعدةِ أو إهانتَه إلا بمُجرَّدِ الإضافةِ اللفظية، فذلك غيرُ صحيحٍ، وكيف يصحُّ ذلك، ولم يُضِفْ حزبَه تعالى إليه إلّا لطاعتِهم ولم يُضِفْ حزبَ الشيطانِ إليه إلا لمعصيتِهم؟ وكذلك قولهُ تعالى: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ﴾ ليست إضافةُ البيت إليه تعالى إلا لكونهِ جعله محَلًّا لما قُرِنَ به من الطاعاتِ في الصلاةِ والحج، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ ليست إضافةُ العبدِ إليه تعالى إلا أنه جعله صَفْوَةَ رُسُلهِ وخاتَمَهم وكذلك قولهُ تعالى في الصومِ، ليست الإضافةُ إلا لأنه خَصَّه بجزاءٍ لم يُطْلِعْنا على قَدْرِه، أو ما أشبه ذلك والله تعالى أعلم.

وإن أراد أنَّ الإضافةَ نَفْسَها هي التشريفُ وإن كانت تلك الأمورُ أسباباً لها فما قاله صحيح والله تعالى أعلم. وما قاله في القاعدةِ الخامسةَ عشرةَ صحيحٌ، وكذلك ما قاله في السادسة عشرة إلا ما حكاه عن شيخهِ عزِّ الدين من ملاحظتهِ في النبوةِ جهةً أُخرى نُفَضِّلها به على الرسالةِ، فإنه إنَّما كان يصحُّ ما قاله لو لم يكن الرسولُ نبياً، وأما وكُلُّ رسولٍ نبيٌّ فلا يصحُّ ذلك، إذ لا اختصاصَ للنبيِّ على الرسول بمَزِيَّةٍ يقَعُ بها التفضيل، والله أعلم. وما قاله في القاعدة السابعةَ عشرةَ صحيح.

الله ﷺ[1]، وكتفضيلِ نسائهِ ﷺ على جميعِ النساءِ كما قال تعالى: ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ [الأحزاب: ٣٢]، وذلك بالنسبةِ إليه ﷺ والاختصاصِ به وإنْ كُنَّ في هذه النسبةِ متفاوتاتٍ.

القاعدةُ السادسةَ عشرةَ: التفضيلُ بالثمرةِ والجَدْوى، كتفضيلِ العالِمِ على العابدِ، لأنّ العالِمَ يُثْمِرُ صلاحَ الخَلْقِ وهدايتَهم إلى الحقِّ بالتعليمِ والإرشادِ، والعبادةُ قاصرةٌ على محلِّها[2].

واجتمع يوماً عالِمان عظيمان، أحدُهما يعلمُ المعقولاتِ والهندسياتِ، والآخَرُ عالم بالسَّمعياتِ والشَّرْعِيات، فقال الأَول للثاني: الهندسةُ أفضَلُ من الفقهِ،/ لأنها قطعيةٌ، والفقهُ مظنونٌ، والقَطْعُ أفضَلُ من الظنِّ، فقال له الآخَرُ: صدَقْتَ من هذا الوجه، هي أفضَلُ غَيْرَ أنَّ الفقه أفضَلُ منها، لأنه يُثْمِرُ سعادةَ الآخرة، ونعيمَ الجِنان، ورضوانَ الرَّحمٰن، والهندسةُ لا تُفيدُ ذلك، فوافقه الآخَرُ على ذلك، وكان مُتناصِفَيْن رضي الله عنهما. ١٨٢/ب

ومن ثمراتِ العِلْم: موضوعاتُه، فينتفعُ الأبناءُ بعد الآباء، والأخلافُ بعدَ الأسلاف، والعبادةُ تنقطعُ من حينِها، وثمراتُ العلمِ وهدايتُه تبقى إلى يومِ الدين، وجاءَ من هذا الوجهِ تفضيلُ الرسالةِ على النبوةِ، فإنَّ الرسالةَ مُثْمِرةٌ الهدايةَ للأمَّة المُرْسَلِ إليها، والنبوَّةُ قاصِرةٌ على النبيِّ ﷺ، فنِسْبَتُها إلى النبوةِ كنِسْبةِ العالِمِ للعابدِ، وكان الشيخُ عزُّ الدِّين بنُ عبد السلام

---

(١) ويشهد لذلك قولهُ ﷺ: «ينقطعُ يومَ القيامة كلُّ سببٍ ونَسَبٍ، إلا سببي ونسبي» أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٥٦٠٦) من حديث جابر بن عبد الله عن عمر بن الخطاب، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» ٩/ ١٧٣ وقال: رواه الطبراني في «الأوسط» و«الكبير» باختصارٍ، ورجالُهما رجالُ الصحيح غير الحسن بن سهل، وهو ثقة.

(٢) انظر «مفتاح دار السعادة» ١/ ١٣٠ حيث تكلَّم ابنُ القَيِّم عن هذه المسألة.

رحِمَه الله يلاحظُ في النبوة جهةً أُخرى يُفضِّلُها بها على الرسالة، فكان يقول[1]: النبوةُ عبارةٌ عن خطابِ الله تعالى نبيَّه بإنشاءِ حُكْمٍ يتعلَّقُ به، كقولهِ تعالى لنبيِّه محمد ﷺ: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ [العلق:١] فهذا وجوبٌ متعلِّقٌ برسولِ الله ﷺ، والرسالةُ خطابٌ يتعلَّق بالأُمَّة، والرسولُ عليه السلامُ أفضَلُ من الأُمة، فالخطابُ المتعلِّقُ به، يكونُ أَفْضَلَ من جهةِ شرفِ المتعلَّق، فإن النبوَّة هو متعلَّقُها، والرسالةُ مُتعلَّقُها الأُمةُ، وإنما حَظُّه منها التبليغُ، فهذانِ وَجْهان متعارضان كما يقال في عِلْمِ الله تعالى: إنَّه أفضل من الحياةِ لأجل التعلُّقِ الذي له، والحياةُ لا مُتعَلَّقَ لها، ويلاحَظُ في الحياةِ جهةٌ أُخرى هي بها أفضَلُ، لأنها شرطٌ للعلم، والعلمُ متوقِّفٌ عليها، وهي ليست متوقِّفةً على العلمِ في ذاتها، والعلمُ ليس شَرْطاً فيها، فهي أفضَلُ من هذا الوجه، ولا مانعَ من أنْ يكونَ للحقيقةِ الواحدةِ شَرَفٌ من وَجْهٍ دون وجه.

القاعدةُ السابعةَ عَشْرةَ: التفضيلُ بأكْثريَّةِ الثمرةِ بأنْ تكونَ الحقيقتان كُلُّ واحدةٍ منهما لها ثمرة، وهي مُثْمِرةٌ، غَيْرَ أنّ إحدى الحقيقتين ثمرتُها أعظمُ، وجَدْواها أكثَرُ، فتكونُ أَفْضَلَ، وله أمثلةٌ:

أحدُها: الفقهُ والهَنْدَسةُ كلاهما مُثْمِرٌ أحكاماً شرعيةً، لأنّ الهندسةَ يُسْتعانُ بها في الحسابِ والمِساحات، والحسابُ يدخُلُ في المواريثِ وغيرِها، والمساحاتُ تدخُلُ في الإجاراتِ ونحوِها.

١٨٣/أ ومن نوادرِ المسائلِ الفقهية التي دخل فيها الحسابُ/ ، المسألةُ المَحْكِيَّةُ عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وذلك أنّ رجلَيْن كان مع أحدِهما خَمْسةُ أرغِفَةٍ، ومع الآخَر ثلاثةٌ، فجلسا يأكلان، فجلس معهما

(١) انظر كلامه في «القواعد الكبرى» ٢/ ٣٨٦.

ثالثٌ يأكلُ معهما، ثم بعد الفراغ من الأكلِ دفع لهما الذي أكل معهما ثمانيةَ دراهمَ، وقال: أقسما هذه الدراهمَ على قَدْرِ ما أَكَلْتُه لكما، فقال صاحب الثلاثة: إنه أكلَ نِصْفَ أَكْلِهِ من أَرْغفتي، ونصفَ أَكْلِهِ من أرغفتِك، فأَعطِني النصفَ أربعةَ دراهم، فقال له الآخَر: لا أُعطيكَ إلّا ثلاثةَ دراهمَ، لأنَّ لي خَمْسَةَ أَرغِفَةٍ، فآخُذُ خَمْسةَ دراهمَ، ولك ثلاثةُ أرْغفَةٍ تأخذ ثلاثةَ دراهم، فحلف صاحبُ الثلاثةِ لا يأخذُ إلّا ما حكَمَ به الشرع، فترافعا إلى علي رضي الله عنه، فحكم لصاحبِ الثلاثة بدِرْهمٍ واحدٍ، ولصاحبِ الخَمْسةِ بسبعةِ دراهم، فشكا من ذلك صاحبُ الثلاثة، فقال له عليٌّ رضي الله عنه: الأَرْغفَةُ ثمانيةٌ، وأنتم ثلاثةٌ، أكل كُلُّ واحدٍ منكم ثلاثةَ أرغفةٍ إلا ثُلُثاً، بقي لك ثلثٌ من أرغفَتِك، أكَلَه صاحبُ الدراهم، وأكلَ صاحبُك من أرغفتِه ثلاثةً إلا ثُلُثاً وهي خَمْسَةٌ، يبقى له رغيفان وثُلُثٌ، وذلك سَبْعةُ أثلاثٍ أكلَها صاحبُ الدراهم، فأكلَ لك ثُلُثاً وله سَبْعةُ أثلاث، فيكون لك دِرْهَمٌ، وله سَبْعةُ دراهم[1]. فهذه مسألةٌ فِقْهيةٌ يَحتاجُ إليها الفقيهُ المُفْتي، والقاضي المُلْزِم وهي لا تُعْلَمُ إلا بدقيقِ الحسابِ كما ترى.

ومن مسائلِ المِساحةِ الغريبةِ المتعلِّقةِ بالفقه: رجلٌ استأجرَ رجُلاً يحفِرُ له بئراً عشرةً في عشرة طُولاً وعَرضاً وعُمْقاً، جميعُ ذلك عَشَرةٌ من كُلِّ وجهٍ، فحفَرَ له بِئراً خَمْسةً في خمسة، فاختُلِفَ فيما يستحقُّه من الأجرة، فقال ضُعفاءُ الفقهاء: يستحقُّ النصفَ لأنه عملَ النصفَ، وقال المحقِّقون: يستحقُّ الثُّمنَ، لأنه عَمِل الثُّمُنَ؛ وبيانُه أنه استأجَره على عشرةٍ في عشرةٍ، وذلك ألفُ ذراع بسببِ أنّ الذراعَ الأولَ من العشرةِ لو عُمِل وبُسِطَ على الأرض ومُسِحَ كان حَصيراً طولُه عَشرةٌ، وعرْضُه عَشرة، ومِساحة عَشرةٍ في عشرةٍ بمئة، فالذراعُ الأولُ تحصُلُ مساحتُه مئةً، وهي

---

(١) انظر الخبر في «الاستيعاب» ٣/ ١١٠٥ لابن عبد البر في ترجمة علي بن أبي طالب.

عشرةُ أذْرُعٍ في عشرة، ومئةٌ في عشرةٍ بألف، وعملَ خمسةً في خمسة، فالذراعُ الأولُ لو بُسِطَ على الأرض تُراباً على وَجْهه لكان خمسةً في خمسةٍ، وخمسةٌ في خمسةٍ بخَمْسةٍ وعشرين، فالذراعُ مساحتُه خَمْسةٌ وعِشْرون، وهي خَمْسةُ أذْرُعٍ، وخَمْسةٌ وعشرون في خمسةٍ بمئة وخمسةٍ وعشرين، ونسبةُ مئةٍ وخمسةٍ وعشرين/ إلى الألفِ نسبةُ الثُّمُن، فيستحقُّ ١٨٣/ب
الثُّمنَ من الأُجرة لأنه إنما عَمِل ثُمنَ ما استُؤجرَ عليه.

وهذه الدقائقُ من هذه المسائلِ إنَّما تحصُلُ من الهندسة، فإنَّ عِلْمَ الهندسةِ يشمَلُ الحسابَ والمِساحةَ وغيرَهما، وهذه المسائلُ، وإنْ كانت كثيرةً، غَيْرَ أنها بالنسبةِ إلى مسائلِ الفقهِ قليلةٌ، فثمَرةُ الفقهِ أعظمُ من ثمرةِ الهندسة، فيكونُ أفضَلَ منها.

وثانيها: عِلمُ النحوِ وعلمُ المَنْطق، كلاهما له ثمرةٌ جليلةٌ، غَيْرَ أنَّ ثمرةَ النَّحْوِ أعظَمُ بسببِ أنه يُستعانُ به على كتابِ الله تعالى، وسُنَّةِ رسولِ الله ﷺ. وكلامِ العربِ في نُطْقِ اللسان وكتابةِ اليد، فإنَّ اللَّحْنَ يقَعُ في الكتابةِ وفي اللفظِ، ويُستعانُ به في الفقهِ وفي أُصولِ الفقه، وغيرِ ذلك مما عُلِمَ في مواضعه، وأما المنطقُ، فإنَّما يُحتاجُ إليه في ضبطِ المعاني المتعلقةِ بالبراهين والحدودِ خاصة، وقد يكفي فيها الطبعُ السليمُ، والعقلُ المستقيم(١)، ولا يهتدي العقلُ بمُجرَّدهِ لتقويمِ اللسان وسلامتهِ من اللَّحْن، فإنَّها أُمورٌ سَمْعية، ولا مجالَ للعقلِ فيها على سبيلِ الاستقلال، فلا بُدَّ من النحوِ بالضرورةِ فيها، والمنطقُ يُسْتغنى عنه

(١) ومن هنا شدَّد العلماءُ النكير على الإمام الغزالي الذي اطّرح الثقة بعلومِ مَنْ لا يُحسنُ المنطقَ وعلوم البرهان كما في «المستصفى» ١/ ١٠، وكان من أشدِّهم إنكاراً في ذلك الإمام أبو عمرو بن الصلاح، انظر «فتاوى ابن الصلاح»: ٧٠-٧٢.

بصفاءِ العقل، فصارت الحاجةُ للنَّحْوِ أعظم، وثمرتُه أكثَرَ، فيكونُ أفْضَل[1].

ثالثُها: عِلمُ النحوِ مع علمِ أُصولِ الفقهِ، كلاهما مثمرٌ، غَيْرَ أنَّ أُصولَ الفقهِ يُثمرُ الأحكامَ الشرعيةَ، فإنها منه تؤخذُ، فالشريعةُ من أولِها إلى آخرِها مبنيةٌ على أُصول الفقه، والنحوُ إنما أَثرُه في تصحيحِ الألفاظ وبعضِ المعاني، والألفاظُ إنما هي وسائلُ، والأحكامُ الشرعيةُ مقاصدُ بالنسبةِ إلى الألفاظ، والمقاصدُ أفضَلُ من الوسائل.

القاعدةُ الثامنةَ عشرةَ: التفضيلُ بالتأثيرِ وله أمثلة:

أحدها: تفضيلُ قُدْرةِ الله تعالى على العلمِ والكلام، فإنَّها مُؤَثِّرةٌ في تحصيلِ وجودِ المُمكنات، والعِلمُ والخَبرُ تابعان ليسا بمؤثِّرين، وكذلك السمعُ والبَصَرُ من قَبيلِ العِلم، وما له التأثيرُ أَفضَلُ ممَّا لا تأثيرَ له.

وثانيها: تفضيلُ الإرادةِ على الحياة، فإنَّها مُؤَثِّرةٌ للتخصيصِ في المُمكنات بزمانِها، وصفاتِها الجائزةِ عليها، والحياةُ لا تؤثِّر إيجاداً ولا تَخْصيصاً، وليس في صفاتِ الله السبعةِ مؤثِّر إلا القُدْرةُ والإرادةُ فقط.

١٨٤/أ **وثالثُها**: تفضيلُ صاحبِ الشَّرْعِ الحياءَ على/ ضِدَّه، وهو القِحَةُ، فقال: «الحياءُ خَيْرٌ كُلُّه»[2] «الحياءُ لا يأتي إلّا بخير»[3]، «الحياءُ من

(١) للاطلاع على مآخذِ العلماءِ في تفضيل النحوِ على المنطق، انظر «الإمتاع والمؤانسة» ١/ ١٠٤ لأبي حيَّان التوحيدي، حيث نقل المناظرة الشهيرة بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشرمتَّى بن يونس القُنّائي، وكيف أن السَيرافي قد استطال على خَصْمهِ بالحجَّةِ البالغةِ من كلِّ وَجْه.

(٢) أخرجه البزار (٢٤٥٨ ـ كشف الأستار) من حديث أنس بن مالك، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» ٨/ ٢٦: رجالهُ رجال الصحيح غيرَ محمّد بن عمر المقدّمي، وهو ثقة.

(٣) أخرجه البخاري (٦١١٧) ومسلم (٣٧) من حديث عمران بن حُصَيْن.

الإيمان»[1] بسببِ أنّ الحياءَ يُؤثِّرُ الحثَّ على الخيرات، والزجرَ عن المُنكَرات[2]، والقِحَةُ لا ينزجرُ صاحبُها عن مكروهٍ، ولا تحثُّه على معروف، وكذلك فضَّلَ صاحبُ الشريعةِ الشجاعةَ على الجُبنِ بسببِ أنَّ الشجاعةَ تحثُّ على دَرْءِ الأعداءِ، ونَصْرِ الجار، ودَفْعِ العارِ، والجُبنُ لا يأتي معه شيءٌ من ذلك [وكذلك فَضَّلَ صاحبُ الشريعةِ السَّخاءَ على البُخلِ لكونهِ من مكارمِ الأخلاق، وجَلب القلوبِ كما وردَ «الكريمُ حبيبُ الله»[3] لأنَّ السخاءَ يُؤثِّرُ الحَنانةَ[4] والشفقةَ على المساكين، والبخلُ ليس فيه شيءٌ من ذلك، لأنه من طباع اللئام][5].

القاعدة التاسعة عشرةَ: التفضيلُ بجَوْدةِ البِنْيةِ والتركيبِ، وله أمثلة:

أحدُها: تفضيلُ الملائكةِ الكرام صلواتُ الله عليهم على الجانِّ بسببِ جَوْدَة أبنيتِهم، وحُسنِ تركيبِهم، فإنَّهم خُلِقوا من نورٍ، ويسيرُ جبريلُ عليه السلام من العَرْشِ إلى الفَرْشِ سَبعةَ آلافِ سنةٍ في لحظةٍ واحدة، ويحملُ مدائنَ لوطِ الخمسةَ من تحتِ الأرضِ على جناحهِ لا يضطربُ منها شيء، بل يقتلعُها من تحتِها على هذا الوجه، ويصعدُ بها إلى الجوِّ، ثم يقلبُها[6]،

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٠٠٩)، والحاكم في «المستدرك» ١/ ٥٢ وغيرهما من حديث أبي هريرة وصحَّحه ابن حبان (٦٠٨) وفيه تمامُ تخريجه. وانظر «صحيح البخاري» (٢٤).

(٢) في الأصل: الممكنات.

(٣) ذكره القاري في «الأسرار المرفوعة» (٦٦٩) وقال: لا أَصْلَ له.

(٤) كذا في الأصل، وصوابُه الحنان بالتذكير.

(٥) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع، وقد علَّق ابن الشاط على القاعدة الثامنة عشرة بقوله: فيما قاله في هذه القاعدة نظر.

(٦) انظر «تفسير ابن كثير» ٤/ ٣٤١ في تفسير قوله تعالى في شأن قوم لوط ﴿فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا﴾ [هود: ٨٢] حيث ذكر غير واحدةٍ من الروايات =

وهذا عظيمٌ، والمَلَكُ الواحدُ من الملائكةِ يقهَرُ الجمعَ العظيمَ من الجانِّ، ولذلك سأل سليمانُ عليه السلام ربَّه تعالى أنْ يولِّيَ على الجانِّ الملائكةَ، ففعل له ذلك فهم الزاجرونَ لهم اليوم عند العزائمِ[1] وغيرِها التي يتعاطاها أهلَ هذا العلم، فيُقْسمون على الملائكةِ بتلك الأقسامِ التي تُعظِّمُها الملائكةُ، فتَفْعلُ في الجانِّ ما يريدُه المُقْسِمُ عليهم بتلك الأسماءِ العظيمة، وكانوا قبلَ زمنِ سُليمانَ عليه السلام يُخالطون الناسَ في الأسواق، ويَعْبَثون بهم عَبَثاً شديداً، فلما رتَّب سليمانُ هذا الترتيبَ، وسأله مِنْ رَبِّه، انحازوا إلى الفَلَواتِ والخرابِ من الأرض، فقَلَّتْ أذِيَّتُهم والملائكةُ تُراعيهم في ذلك، فمن عَبِثَ منهم وعَثا[2] رَدُّوه، أو قتلوه كما يَفْعَلُ ولاةُ بني آدمَ مع سُفهائهم، وما سببُ اقتدارِ الملائكةِ على الجانِّ إلا فَضْلُ أبينتهم، ووُفورُ قُوَّتهم، فهم مُفَضَّلون على الجانِّ من هذا الوجهِ مُضافاً لبقيةِ الوجوه، وهذه النكتةُ يُنْتَفَعُ بها كثيراً في النصوصِ الدالَّةِ على تفضيلِ الملائكةِ على البشر، فإنَّ الصحيحَ أنّ البشرَ أفضَلُ على تفصيلٍ يُذْكَرُ في مَوْضِعه، فإذا قُصِدَ الجوابُ عن تلك النصوصِ حُمِلَ ذلك التفضيلُ والثناءُ على الأبنيةِ وجَوْدَةِ التركيب إذا كان النصُّ يحتملُ ذلك، فيندفعُ أكثرُ الأسئلةِ والنُّقوضِ عن المُسْتَدِلِّ على أفضليةِ الأنبياءِ عليهم

= المنقطعة في شأن رفع جبريل عليه السلام لمدائن قوم لوطٍ على جناحهِ، وعلى هذا المعنى دار كلام ابن عطية في «المحرَّر الوجيز» ٣/ ١٩٧، والقولُ الحقيقُ بالتَّقْدِمةِ ما ذهب إليه العلاّمة محمد الطاهر بن عاشور في «التحرير والتنوير» ١٢/ ١٣٤ حيث نصَّ على أنَّ المعنى أنَّ القريةَ انقلبت عليهم انقلابَ خَسْفٍ حتى صار عالي البيوت سافلاً، أي: وسافلُها عالياً، وذلك من انقلابِ الأرضِ بهم، وإنَّما اقتصر على ذِكْرِ جَعْلِ العالي سافلاً، لأنه أدْخَلُ في الإهانة.

(١) وهي الرُّقىٰ، وفاعلُها: مُعَزِّمٌ كمحدِّث. انظر «القاموس المحيط»: ١٤٦٨.

(٢) أي: أفْسَدَ.

١٨٤/ب السلامُ، ولا نزاعَ أنّ الملائكةَ أفضَلُ في أَبنيتِهم، وأنَّ أبنيةَ بني آدمَ/ خسيسةٌ بالنسبةِ إلى أَبنيةِ الملائكة، فتُحْمَلُ آيةُ التفضيلِ على ذلك[١].

ثانيها: تفضيلُ الجانِّ على بني آدمَ في الأَبنيةِ وجَوْدَةِ التركيب من جهةِ أنهم يعيشون الآلافَ من السنين، فلا يَعْرِضُ لهم الموتُ، وكذلك لا تَعْرِضُ لهم الأمراضُ والأسقامُ التي تعرِضُ لبني آدمَ بسببِ أنّ أجسادَهم ليست مُشْتملةً على الرطوبات وأجرامِ الأغذية، فلا يحصلُ العَفَنُ، ولا آفاتُ الرطوباتِ التي تعرِضُ لبني آدم، فلذلك كَثُرَ بقاؤهم وطال، وأسرعَ لبني آدم الموتُ، وممَّا ورد في ذلك قولُ الشاعر في الجانِّ لمَّا ورَدُوا عليه بالليل، وهو يَقِدُ النار[٢]:

أتَـوْا نـارِي فقلـتُ مَنـونَ أَنتـم ... فقالوا الجنُّ قلتُ: عِموا ظلاماً
فقلـتُ إلـى الطعـامِ فقـال منهـم ... زعيـمٌ: نحسـدُ الإنْسَ الطَّعـامـا
لقــد فُضِّلْتُــمُ بــالأَكْــلِ عنَّــا ... ولكــن ذاك يُعْقِبُكــم سَقــامــا

فصَرَّحوا في شعرِهم بما تقدَّم.

وقال جماعةٌ من العلماء، الغزاليُّ رحِمَه الله في «الإحياء» وغيرُه: إنهم يتغذَّوْن من الأعيانِ بروائحِها، ولذلك جاءَ في الحديث أنهم قالوا لرسولِ الله ﷺ: مُرْ أُمَّتَك لا يَسْتَجْمِروا برَوْث، ولا عظمٍ فإنها طعامُنا،

---

(١) علَّق ابن الشاط على المثال الأول من القاعدة التاسعةَ عشرةَ بقوله: ما قاله في هذه القاعدةِ غيرُ صحيحٍ، لأنه بنى جميعَ قولهِ فيها على نسبةِ تلك الآثارِ التي ذكرَها إلى تأثيرِ غيرِ القدرةِ القديمةِ على ما ظهر من مساقِ كلامه والله تعالى أعلم. وما قاله بعد ذلك في القاعدةِ العشرين وما بعدها إلى مُنْتهى قوله: «فهي من المُفَضَّلاتِ التي عُلِمَ تفضيلُها» صحيحٌ كُلُّه.

(٢) الأبياتُ لشُمَيْر بن الحارث الضبيِّ، وهي في «النوادر»: ١٢٣ لأَبي زيد الأنصاري، و«خزانة الأدب» ٦/ ١٧٠.

وطعامُ دوابّنا(١). مع أنا نَجِدُ العَظْمَ يمرُّ عليه الدهرُ الطويلُ لا يتغيَّرُ منه شيءٌ، فدلَّ ذلك على أنهم يتغذَّوْن بالرائحةِ، ورأيتُ في بعضِ الكتب عن وَهْب بن مُنَبِّه أنَّهم طوائفُ، منهم من يتغذَّى بالرائحة، ومنهم من يتغذَّى بجِرْمِ الغِذاءِ، ومنهم طائرٌ لا يأوي إلى الأرض، ومنهم من يأوي في الأرض؛ يرحلون وينزِلون في البراري كالأعرابِ، وأنّ أحوالهم مختلفةٌ في ذلك(٢).

وعلى الجُمْلةِ، فأبنيتُهم(٣) وتراكيبُهم أعظمُ، وسَيْرُهم في الأرض أَيْسَرُ، فيَسيرونَ المسافةَ الطويلةَ في الزمنِ القصير، ولذلك تُؤخذُ عنهم أخبارُ الوقائعِ والحوادثِ في البلاد البعيدة عنا بسببِ سُرْعةِ حركتِهم، وتنقُّلِهم على وجهِ الأرض، واتَّخذهم سليمانُ عليه السلام لأعمالٍ يعجَزُ عنها البشرُ بسبب فَرْطِ قُوَّتِهم، قال الله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ﴾ [سبأ: ١٣].

١٨٥/أ ولهم قُوَّةُ التنقُّل على التصوُّرِ في كلِّ حيوانٍ أرادوا، فتَقْبلُ/ بِنْيتُهم التنقُّلَ إلى الحَيَّاتِ، والكِلابِ، والبهائمِ، وصُوَرِ بني آدم، وهذا لا يتأتَّى إلّا مع جَوْدةِ البِنْية، ولطافةِ التركيب، وبِنْيتُنا نحنُ لا تقبلُ شيئاً من ذلك،

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٩) من حديثِ ابن مسعود، وفي الباب من حديث أبي هريرة عند البخاري (٣٨٦٠).

(٢) قلتُ: قد أخرج الحاكم في «المستدرك» ٢/ ٤٥٦، والطبراني في «الكبير» ٢٢/ ٢١٤، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ٧/ ٣٨١ من حديث أبي ثعلبة الخُشَنيِّ أنَّ رسول الله ﷺ قال: «الجنُّ على ثلاثةِ أصناف: صنفٌ كلابٌ وحيَّات، وصنفٌ يطيرون في الهواء، وصنفٌ يحلُّون ويظعنون» وصحَّحه الحاكم، ووافقه الذهبي، وإسناده قوي، وتمامُ تخريجه في «صحيح ابن حبان» (٦١٥٦)، واستغربه الحافظ ابن كثير في «تفسير القرآن العظيم» ٦/ ٤٩٩.

(٣) سقط لفظُ «فأبنيتهم» من المطبوع.

لأنا خُلِقْنا من ترابٍ شأنُه الثبوتُ والرَّصانةُ والدوامُ على حالة واحدة، وخُلِقوا من نارٍ شأنُها التحرُّكُ وسرعةُ الانتقالِ واللطافةُ، وهذا المعنى هو الذي غَرَّ إبليسَ، فأوجبَ له الكِبْرَ على آدمَ صلواتُ الله عليه، وترك أنَّ الله تعالى أَنْ يفضِّلَ من يشاءُ على من يشاء، ويفعل ما يشاءُ، ويُحْكِمُ ما يريد، فجاء بالاعتراضِ في غيرِ موضعة، فهلك.

وثالثُها: تفضيلُ الذهبِ على الفضة بجَوْدةِ البِنْية، فإنَّ بنيةَ الذهبِ مُلزِزة متداخلةٌ، وبِنْيةُ الفضة مُتَفَشْفِشةٌ رِخْوَة، وسببُ ذلك من حيث العادةُ ما ذكره المتحدِّثون عن المعادن: أنَّ طَبْخَ الذهبِ طال تحتَ الأرضِ بحَرِّ الشمس أربعةَ آلاف سنة، والفضَّةُ لم يحصُلْ لها ذلك، فجاءت بِنيةُ الذهبِ أفضَلَ من بِنْيةِ الفضة[١].

القاعدةُ العشرون: التفضيلُ باختيارِ الربِّ تعالى لمن يشاءُ على من يشاءُ، ولما يشاءُ على ما يشاء، فيُفَضِّلُ أحدَ المتساويَيْن من كلِّ وَجْهٍ على الآخرِ كتفضيلِ شاةِ الزكاةِ على شاةِ التطوُّع، وتفضيلِ فاتحةِ الكتابِ داخلَ صلاةِ الفرضِ على الفاتحةِ خارجَ الصلاة، فإنَّ الواجبَ أفضَلُ مما ليس بواجب، وكذلك تفضيلُ حجِّ الفرضِ على تطوُّعِه، والأَذكارِ في الصلاةِ على مِثْلِها خارجَ الصلاة.

إذا تقرَّرت هذه القواعدُ في أسبابِ التفضيل، فاعلمْ: أنّ هذه الأسبابَ المُوجِبةَ للتفضيلِ قد تتعارضُ، فيكونُ الأفضَلُ مَنْ حاز أكثرَها وأفضَلَها، والتفضيلُ إنما يقَعُ بين المجموعات، وقد يختص المفضول ببعضِ الصفاتِ الفاضلة، ولا يقدَحُ ذلك في التفضيلِ عليه لقوله ﷺ:

---

(١) خصائصُ العناصر ممَّا لا يُفتى فيه بمِثْل هذه الطرائق، وثنائية الجواهر والأعراضِ التي كانت تسيطر على بحوثِ القدماءِ لم يعد لها كبيرُ قيمةٍ علميةٍ بعد التقدُّم الحثيثِ في عالم التجربة والآلات.

«أقضاكُم علي، وأفرضُكم زيد، وأقرؤكم أُبي، وأعلمُكم بالحلالِ والحرامِ معاذُ بنُ جبل»[١] مع أنَّ أبا بكرٍ رضي الله عنهم أَجمعين أفضَلُ الجميعِ، وكاختصاصِ سُليمانَ عليه السلام بالمُلْكِ العظيم، ونوحٍ عليه السلام بإنذارِ المِئين من السنين، وآدمَ عليه السلام بكونه أبا البشر مع تفضيلِ محمدٍ عليه السلام على الجميع، فلولا هذه القاعدةُ، وهو تجويزُ اختصاصِ المفضولِ بما ليس للفاضلِ للزِمَ التناقض/ . ١٨٥/ب

واعلم أنّ تفضيلَ الملائكةِ والأنبياءِ عليهم السلامُ إنما هو بالطاعات، وكَثْرةِ المَثوباتِ، والأحوالِ السَّنِيات، وشرفِ الرسالات، والدرجات العَلِيَّات، فمن كان فيها أتمَّ فهو أفضَلُ[٢]، وكذلك التفضيلُ بين العباداتِ إنما هو بمجموعِ ما فيها، فقد يختصُّ المفضولُ بما ليس للفاضلِ كاختصاصِ الجهادِ بثوابِ الشهادة، والصلاةُ أفضَلُ منه، وليس فيها ذلك، والحجِّ أفضَلُ من الغزو، وكذلك الحجُّ فيه تكفيرُ الذنوبِ كبيرِها وصغيرِها، وجاء في الحديثِ: «مَنْ حجَّ فلم يرفُثْ، ولم يَفْسُقْ خرجَ من ذنوبهِ كيومِ ولدَتْه أُمُّه»[٣] وهو يقتضي الذنوبَ كُلَّها والتبعاتِ، لأنه يَوْمَ الولادة كان كذلك، وقد وردَ في بعضِ الأحاديثِ أنّ الله تعالى تجاوَزَ لهم

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر «شرح العقيدة الطحاوية»: ٥٤ حيث نصَّ ابن أبي العزِّ الحنفي على أنَّ أكملَ الناسِ توحيداً الأنبياء، والمرسلون منهم أكملُ في ذلك، وأولو العزم من الرسلِ أكملُهم توحيداً، وهم: نوحٌ، وإبراهيمٌ، وموسى، وعيسى، ومحمد صلَّى الله وسلَّم عليهم أَجمعين، وأكملُهم توحيداً الخليلان: محمد وإبراهيم صلواتُ الله عليهما وسلامُه، فإنَّهما قاما من التوحيد بما لم يقُمْ به غيرُهما، علماً ومعرفةً، وحالاً، ودعوةً للخلقِ وجهاداً.

(٣) أخرجه البخاري (١٨٢٠)، ومسلم (١٣٥٠) وغيرهما من حديثِ أبي هريرة رضي الله عنه.

عن الخَطيئات، وضَمِنَ عنهم التَّبِعاتِ، والصلاةُ ليس فيها ذلك مع أنها أفضَلُ من الحج، وما ذلك إلا لأنه يجوزُ أنْ يختصَّ المفضولُ بما ليس للفاضل، وقد تقدَّمَ أنَّ الشيطانَ يفرُّ من الأذانِ والإقامةِ، ولا يفِرُّ من الصلاة مع أنها أفضَلُ منهما، وقد تقدَّم تفصيلُه، وأنه يُخَرَّجُ على هذه القاعدة.

ثم اعلَمْ أنَّ المفضولاتِ منها ما يُطَّلَعُ على سببِ تفضيلهِ، ومنها لا يُعْلَمُ إلّا بالسمعِ المنقولِ عن صاحب الشريعة كتفضيلِ مسجدهِ ﷺ، وأنَّ الصلاةَ فيه خيرٌ من ألفِ صلاةٍ في غيرِه، وفي المسجدِ الحرام بألفٍ ومئة، وفي بيتِ المقدِسِ بخمس مئةِ صلاة[1]، وهذه أُمورٌ لا تعلم إلا بالسَّمْعيات، ومن ذلك تفضيلُ المدينةِ على مكَّةَ عند مالكٍ، ومكَّةَ على المدينةِ عند الشافعيِّ رضي الله عنهما، لا يُعْلَمُ ذلك إلا بالنصوص، وقد ذُكِرَتْ في موضعِها من الفقه، وإنما المقصودُ هٰهُنا تحريرُ القواعدِ الكُلِّية والتنبيهُ عليها، أما جزئياتُ المسائل، ففي مواضعِها تنبيهٌ يُطَّلَعُ منه على تفضيلِ الصلاةِ على سائرِ العبادات، فنقول: تقرُّباتُ العبادِ[2] على أربعةِ[3] أقسام:

أحدُها: حقُّ الله تعالى فقط كالمعارفِ، وكالإيمانِ بما يجبُ ويستحيلُ ويجوزُ عليه سُبحانه وتعالى.

وثانيها: حقُّ العبادِ فقط بمعنى أنهم مُتمكِّنون من إسقاطهِ، وإلا فكُلُّ حَقّ للعبدِ، ففيه حقُّ الله تعالى، وهو أمرُه تعالى بإيصالهِ إلى مستحقِّه كأداءِ الديون، وردِّ الغُصوب والودائع.

---

(١) قد سبق تخريجُ الأحاديث الواردة في هذه المسألة.

(٢) في المطبوع: تقرَّر أنَّ تصرُّفَ العباد.

(٣) في الأصل: ثلاثة، وربما كان سَهْواً من الناسخ، فإنَّ كلام المصنِّفِ دائرٌ على كونها أقساماً أربعة.

وثالثُها: حقُّ الله تعالى/ وحَقُّ العباد، والغالبُ مصلحةُ العبادِ ١٨٦/أ
كالزَّكوات، والصدَقات، والكفاراتِ، وكالأموالِ المنذورات، والضحايا، والهدايا، والوَصايا، والأوقاف.

ورابعُها: حقّ الله تعالى ورسولهِ ﷺ والعبادِ، كالأذانِ، فحَقُّه تعالى التكبيراتُ، والشهادةُ بالتوحيدِ، وحقُّ رسولهِ عليه السلام الشهادُة له بالرسالة، وحقُّ العبادِ الإرشادُ للأوقاتِ في حَقِّ النساءِ والمنفردين، والدعاءُ للجماعاتِ في حَقِّ المقتدين. والصلاةُ مشتملةٌ على حَقِّ الله تعالى كالنيةِ، والتكبيرِ، والتسبيحِ، والتشهُّدِ، والركوعِ، والسُّجودِ وما يَصْحبهما من التورُّكِ والحركاتِ، والكَفِّ عن الكلامِ، وكثيرِ الأفعال، وعلى حَقِّه ﷺ كالصلاةِ عليه، والتسليمِ عليه، والشهادةِ له بالرسالة، وعلى حَقِّ المكلَّف، وهو دعاؤه لنفسهِ بالهداية والاستقامةِ على العبادة وغيرِها، والقنوتُ، ودعاؤه في السجودِ والجلوسِ لنفسهِ، وقولهُ: السلامُ علينا، وعلى حقِّ العباد، كالدعاءِ لهم بالهداية وطلب الإعانة، والسلام على عباد الله الصالحين، والسلامُ على رسولِ الله ﷺ، والتسليمُ آخِرَ الصلاةِ على الحاضرين، فلهذه الوجوهِ ونحوِها كانت الصلاةُ أفضَلَ الأعمالِ بعد الإيمان، وفي الحديثِ عن رسول الله ﷺ «أفضَلُ أعمالِكم الصلاة»[(١)] فهي من المُفَضَّلات التي عُلِمَ سببُ تفضيلها.

وأما تفضيلُ مكَّةَ على المدينةِ، أو المدينةِ على مكة، فبأُمورٍ نعلمُها، وأمورٍ لا نعلمها[(٢)]، فمن المعلومِ: كَوْنُ المدينةِ مُهاجَرَ سَيِّدِ المرسلين، وموطِنَ استقرارِ الدين، وظهورِ دعوةِ المؤمنين، ومَدْفِنَ سيدِ الأولين

(١) سبق تخريجُه.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٦٣ حيث عقد العزُّ بن عبد السلام فَصْلاً نافعاً في هذه المسألة فَضَّل فيه مكَّة على المدينة.

والآخرين، وبها كَمَلَ الدين، واتَّضح اليقينُ، وحصل العزُّ والتمكين، وكان النقلُ من أهلها أفضَلَ النُّقول وأصحَّ المعتمدات، لأنّ الأبناءَ فيه ينقلون عن الآباءِ والأخلاف عن الأسلافِ، فيخرُجُ النقلُ عن حَيِّزِ الظنِّ والتخمينِ إلى حَيِّزِ العِلمِ واليقين.

ومن جهة النصوص بوجوهٍ: أحدُها: قولهُ ﷺ: «المدينةُ خَيْرٌ من مكة»(١) وهو نصٌّ في الباب، ويَرِدُ عليه أنه وإنْ كان نصّاً في التفضيلِ، غَيْرَ أنه مُطْلَقٌ في المتعلّق، فيحتملُ أنها خيرٌ من جهةِ سَعَةِ الرزقِ والمتاجرِ، فما تعيَّنَ محلُّ النزاع(٢).

وثانيها: دعاؤه عليه السلام بمِثْلِ ما دعا به إبراهيمُ عليه السلام لمكَّةَ، ومِثْلُه معه، ويَرِدُ عليه أنه مُطْلَقٌ في المدعوِّ به، فيُحْمَلُ على ما صَرَّح به في الحديثِ، وهو الصاعُ/ والمُدُّ(٣). ١٨٦/ب

وثالثُها: قولهُ عليه السلام: «اللهمَّ إنهم أَخرجوني من أَحبِّ البقاعِ إليَّ، فأَسْكِنِّي أَحبَّ البقاعِ إليك»(٤) وما هو أحبُّ إلى الله تعالى يكون

---

(١) أخرجه المُفضَّل الجَنَديُّ في «فضائل المدينة» (١٢) وعزاه الهيثمي في «مجمع الزوائد» ٣/ ٢٩٩ للطبراني، وفي إسناده محمد بن عبد الرحمٰن بن داود، وهو مُجْمَعٌ على ضَعْفهِ.

(٢) هذا فرعٌ على ثبوتِ الحديث، والحديثُ لم يثبتْ فلا حاجةَ إلى المصيرِ إلى هذا.

(٣) يشير القرافيُّ إلى ما أخرجه مسلم (١٣٦٠) من حديثِ عبد الله بن زيد بن عاصم، أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «إنَّ إبراهيمَ حرَّم مكَّة ودعا لأهلِها، وإني حرَّمْتُ المدينة كما حرَّم إبراهيمُ مكَّة، وإني دعوتُ في صاعِها ومُدِّها بمِثْلَيْ ما دَعا به إبراهيمُ لأهل مكَّة». وانظر «فضائل المدينة» (٢)، (٣) للجَنَدي.

(٤) أخرجه الحاكم في «المستدرك» ٣/٣ وفي إسناده سعد بن سعيد المَقْبُرِيُّ، ضعيفُ الحديث، ضعَّفه ابن عدي والدارقطني، وذكره ابن حبَّان في «المجروحين» ١/ ٣٥٧ وقال: لا يحلُّ الاحتجاج بخبره، فلأجل ذلك قال الذهبي في «تلخيص =

أفضلَ، والظاهرُ استجابةُ دعائهِ عليه السلام وقد أسكنَه المدينة، فتكونُ أفضَلَ البقاعِ، وهو المطلوبُ، ويَرِدُ عليه أنَّ السياقَ لا يأبى دخولَ مكَّةَ في المُفضَّلِ عليه لإِياسه عليه السلام في ذلك الوقت، فيكون المعنى: فأَسْكِنِّي أحبَّ البقاعِ إليك ممَّا عداها، وإذا لم تدخُلْ مكَّةُ في المفضَّلِ عليه، احتَمَلَ أنْ تكونَ أفضَلَ من المدينة، فتسقطُ الحُجَّةُ، مع أنه لم يصحَّ من جهةِ النقل[1]، ولو صحَّ فهو من مجازِ وصفِ المكانِ بصفةِ ما يقعُ فيه كما يقال: بلدٌ طيِّبٌ، أي: هواها، والأرضُ المُقدَّسة، أي: قُدِّسَ مَنْ فيها، أو مَنْ دخلها من الأنبياءِ عليهم السلام، لأنهم مُقَدَّسون من الذنوب والخطايا، وكذلك الوادي المقدَّسُ أي: قُدِّسَ موسى عليه السلام فيه، والملائكةُ الحالُّون فيه، وكذلك وَصْفُه عليه الصلاةُ والسلام البُقْعَةَ بالمحبَّةِ، وهو وصفٌ لها بما جعله الله تعالى فيها ممَّا يُحِبُّه الله تعالى ورسولُه، وهي إقامتُه عليه السلام بها، وإرشادُ الخَلْقِ إلى الحق، وقد انقضىٰ ذلك التبليغُ، وتلك القُرُباتُ، فبطل الوصفُ الموجبُ للتفضيلِ على هذا التقدير.

ورابعها: قولهُ عليه السلام: «لا يصبرُ على لأْوائِها وشِدَّتِها أحدٌ إلا كُنْتُ له شَفيعاً وشهيداً يوم القيامة»[2] ويرِدُ عليه سؤالان:

أحدُهما: أنه يدلُّ على الفضلِ لا على الأَفْضلية.

= المستدرك» ٣/٣: موضوعٌ، فقد ثبت أنَّ أحبَّ البلادِ إلى الله مكَّة، وسعدٌ ليس بثقة.

(١) هذا وما بعده من التعليل مأخوذٌ من كلام شيخه العزّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ٦٦.

(٢) أخرجه أحمد ١٥/ ٨٤، ومسلم (١٣٧٨) وصحَّحه ابن حبان (٣٧٣٩) وتمامُ تخريجه في «المسند».

وثانيها: أنه مطلقٌ في الزمان، فيُحْمَلُ على زمانهِ عليه السلام والكونِ معه لنُصْرةِ الدين، ويعضُدُه خروجُ الصحابةِ رضوانُ الله عليهم بعد وفاتهِ إلى الكوفةِ والبصرةِ والشامِ وغيرِ ذلك من البلاد[1].

وخامسُها: قولُ عليه السلام: «إنَّ الإيمانَ ليأرِزُ إلى المدينةِ كما تأرِزُ الحيَّةُ إلى جُحْرِها»[2] أي: تأوي، ويرِدُ عليه أنَّ ذلك عبارةٌ عن إتيانِ المؤمنين لها بسببِ وجودِه عليه السلام فيها حالَ حياته، فلا عُمومَ له في الأَزمان، ولا بقاءَ لهذه الفضيلة بعدَه لخروجِ الصحابةِ رضوانُ الله عنهم إلى العراقِ وغيرِه وهم أهلُ الإيمان، وخبرُ رسولِ الله ﷺ حقٌّ، فيُحْمَلُ على زمانٍ يكون الواقعُ فيه ذلك تحقيقاً لصِدْقه ﷺ.

وسادسُها: قولهُ عليه السلام: «إنَّ المدينةَ تَنْفي خَبَثَها كما ينفي الكِيرُ
١٨٧/أ خَبَثَ الحديد»[3]/ ويرِدُ عليه أنه مُطْلَقٌ في الأزمان، فيُحْمَلُ على زمانهِ عليه السلام لخروجِ الصحابة بعده، فيَلْزَمُ أنْ يكونوا خَبَثاً وليس كذلك.

وسابعُها: قولهُ عليه السلام: «ما بين قَبْري ومِنْبَري روضةٌ من رياضِ الجنة»[4] ويَرِدُ عليه أنَّه يدلُّ على فَضْلِ ذلك الموضعِ لا المدينة.

---

(١) من عجيب ما وقع في طبعة دار السلام أن يتمَّ التعريف بالكوفة والبصرة والشام في سبعة عشر سطراً، فتأمَّل ذلك!؟

(٢) أخرجه البخاري (١٨٧٦) ومسلم (١٤٧) من حديث أبي هريرة، وتمامُ تخريجه في «صحيح ابن حبان» (٣٧٢٨).

(٣) أخرجه البخاري (١٨٨٤)، ومسلم (١٣٨٤) من حديثِ زيد بن ثابت.

(٤) أخرجه بهذا اللفظ «قبري» أحمد في «المسند» ١٨/ ١٥٤، وأبو يعلى (١٣٤١)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ٧/ ٣١٩ من حديثِ أبي سعيد الخدري، وإسناده حسن لأجلِ إسحاق بن شَرْفي، لا بأسَ به، وانظر تمامَ التعليق عليه في «المسند».
وأخرجه الطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ٧/ ٣١٥ بإسنادٍ صحيح من حديث أُمِّ سلمة. وهو في «المعجم الأوسط» (٦١٠) للطبراني من حديث ابن عمر. =

وأما مكَّةُ شرَّفها الله تعالى، ففُضِّلَتْ بوُجوه[1]:

أحدُها: وجوبُ الحجِّ والعُمرةِ على الخلافِ في وجوبِ العُمرة، والمدينةُ يُنْدَبُ لإتيانِها ولا يجبُ.

وثانيها: أنّ إقامةَ النبيِّ عليه السلام كانت بمكَّة بعد النبوَّةِ أكثرَ من المدينةِ، فأقام بمكَّة ثلاثَ عشرةَ سنةً، وبالمدينةِ عَشْراً، غَيْرَ أنه يَرِدُ على هذا الوجه أنَّ تلك العشرةَ كان كمالهُ عليه السلامُ وكمالُ الدينِ فيها أتمَّ وأوفَرَ، فلعلَّ ساعةً بالمدينةِ كانت أفضَلَ من سنةٍ بمكة، أو مِن جملةِ الإقامة بها.

وثالثُها: فُضِّلَت المدينةُ بكَثْرةِ الطارئين من عبادِ الله الصالحين، وفُضِّلَت مكةُ بالطائفين من الأنبياء والمرسلين، فما مِن نبيٍّ إلا وحَجَّها، آدَمُ فمَنْ سِواه، ولو كان للمَلِكِ داران، فأوجبَ على عبادِه أنْ يأتَوْا إحداهما، ووعدَهم على ذلك بمغفرةِ سيئاتهم، ورَفْعِ درجاتهم دُونَ الأخرى، لعُلِمَ أنها عنده أفضَلُ.

ورابعُها: أنّ التعظيمَ والاستلامَ نوعٌ من الاحترامِ، وهما خاصَّان بالكعبة.

وخامسُها: وجوبُ استقبالِها يدلُّ على تعظيمها.

= وثبت الحديث بلفظ «ما بين بيتي ومِنْبري» عند البخاري (١١٩٦) ومسلم (١٣٩١).

(١) هذه الوجوه مسلوخةٌ ـ ولا أقول: مستفادةٌ ـ من كلامِ شيخه العزّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ٦٣-٦٦، أغار عليها القرافيُّ في رائعةِ النهار، وادَّعاها لنفسه من غير إشارةٍ إلى شيخه، وهو صَنيعٌ غيرُ لائق.

وسادسُها: تحريمُ استقبالِها واستدبارِها عند قضاءِ الحاجة يدلُّ على تعظيمِها[1]، ولم يحصُلْ ذلك لغيرها.

وسابعُها: تحريمُها يومَ خلقَ الله السمواتِ والأرضَ[2]، ولم تُحَرَّم المدينة إلا في زمانِه ﷺ، وذلك دليلُ فَضْلِها.

وثامنُها: كونُها مَثْوىٰ إبراهيمَ وإسماعيلَ عليهما السلام.

وتاسعُها: كونُها مولِدَ سَيِّدِ المرسلين ﷺ.

وعاشرُها: كونُها لا تُدْخَلُ إلا بإحرامٍ، وذلك يدلُّ على تعظيمِها.

وحادي عشرها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾ [التوبة: ٢٨].

وثاني عَشَرِها: الاغتسالُ لدخولِها دونَ المدينة.

وثالثُ عَشَرِها: ثَناءُ الله تعالى على البيتِ الحرام وأنّه أولُ بيتٍ وُضِعَ للناسِ مُباركاً وهدىً للعالمين[3].

واعلمْ أنَّ تفضيلَ الأزمانِ والبقاعِ قِسمان[4]:

---

(١) وهو مستفادٌ من قوله ﷺ: «إذا أتيتُم الغائطَ، فلا تستقبلوا القِبْلَةَ ولا تستدبروها، ولكن شَرِّقوا أو غرِّبوا» أخرجه البخاري (٣٩٤)، ومسلم (٢٦٤) وغيرهما من حديثِ أبي أيوب الأنصاري، وصحَّحه ابن حبان (١٤١٦) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) يشير إلى قوله ﷺ: «إنَّ الله حرَّم مكَّةَ يوم خلق السماوات والأرض» أخرجه البخاري (٤٣١٣) من حديث مجاهد وهذا مرسل، ورواه موصولًا مسلم (١٣٥٣) من حديثِ مجاهد عن طاووس، عن ابن عباس، بلفظ: «إنَّ هذا البلدَ حرَّمه الله يومَ خلق السماواتِ والأرض».

(٣) هذا مُنْتَزَعٌ من قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٦].

(٤) والقِسْمان مأخوذان من كلام العزّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ٦٢.

تفضيلٌ دُنْيويٌّ كتفضيلِ الربيعِ على غيرِه، وكتفضيلِ بعضِ البُلْدان بالثمارِ والأنهارِ وطيبِ الهواء وموافقةِ الأهواء.

ودينيٌّ كتفضيلِ رمضانَ على الشهور، وعاشوراءَ على الأيام، وكذلك يَوْمُ عرفةَ، وأيامُ البِيضِ، وعَشْرُ المُحَرَّم،/ والخَميسُ، والاثنين، ١٨٧/ب
ونَحْوُ ذلك ممَّا وردَ الشرعُ بتفضيلِهِ وتعظيمِهِ من الأزمنةِ والبقاعِ نَحْو مكَّة، والمدينةِ، وبيتِ المَقْدِسِ، وعرفةَ، والمَطافِ، والمَسْعىٰ، ومُزْدَلفةَ، ومنىٰ، ومَرْمىٰ الجِمار.

ومن الأقاليمِ: اليمنُ لقولهِ ﷺ: «الإيمانُ يَمانٌ، والحِكْمَةُ يَمانِيَّة»(١) والمغربُ لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تزالُ طائفةٌ من أهلِ المغربِ قائِمين على الحقِّ لا يضرُّهم مَنْ خذلهم حتى يأتي أمرُ الله، وهم كذلك»(٢).

ومن الأزمنة: الثلثُ الأخيرُ من الليلِ فضَّله الله تعالىٰ بإجابةِ الدعوات، ومغفرةِ الزلّات، وإعطاءِ السُّؤال، ونيلِ الآمال(٣).

---

(١) أخرجه البخاري (٤٣٨٨)، ومسلم (٥٢) (٩١) وصحَّحه ابن حبان (٧٢٩٧) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم (١٩٢٥) بلفظ «لا يزالُ أهلُ الغرب ظاهرين على الحقِّ»، وهو عند أبي عوانة ٥/ ١١٠ بلفظ «المغرب».
وقد اختُلِف في المراد بالغرب من هذا الحديثِ، وأظهَرُ الأقوال أنه أراد غربَ الأرض وهم أهلُ الشام كما جاء مصرَّحاً به عند الإمام أحمد ٢٨/ ١٢٨-١٢٩، والبخاري (٣٦٤١) وأبي داود الطيالسي (٦٨٩)، والطبراني في «الكبير» ٥/ ١٨٥ وغيرهم من حديثِ معاوية بن أبي سفيان. وانظر تفصيلَ هذه المسألة في «الرسالة الباهرة»: ٢٦ لابن حزم الأندلسي، و«صفة الغرباء»: ١٤٥ لسلمان العودة.

(٣) وهو مستفادٌ من قوله ﷺ: «ينزلُ ربُّنا تبارك وتعالى كلَّ ليلةٍ إلى السماءِ الدنيا حين يبقى ثُلُثُ الليلِ الآخِرُ، يقول: مَنْ يدعوني فأستجيبَ له، مَنْ يسألني فأُعطيه، من=

وأسبابُ التفضيلِ كثيرةٌ لا أَقدرُ على إحصائِها خشيةَ الإسهاب، وإنما بعثني على الوصولِ فيها إلى هذه الغاية ما أنكَرَهُ بعضُ الفُضلاءِ الشافعيةِ على القاضي عياض رحِمَه الله من قوله: إنَّ الأُمَّةَ أجمَعَتْ على أنّ البُقْعةَ التي ضَمَّت أعضاءَ رسولِ الله ﷺ أفضَلُ البقاع[1]، فقال: الثوابُ هو سَبَبُ التفضيل، والعملُ هٰهُنا متعذِّرٌ، فلا ثوابَ، فكيف يصحُّ هذا الإجماع؟ وشَنَّع عليه كثيراً، فأرَدْتُ أنْ أُبيِّنَ تعدُّد الأسبابِ في ذلك، فبطلَ ما قاله من الردِّ على القاضي.

وبلغني أيضاً عن المأمون بن الرشيدِ الخليفةِ أنه قال: أسبابُ التفضيلِ أربعةٌ، وكلُّها كَمَلَتْ في عليٍّ رضيَ الله عنه، فهو أفضَلُ الصحابة، وأخذ يردُّ بذلك على أهلِ السنة، فأرَدْتُ أيضاً أنْ أُبطِلَ ما ادَّعاه من الحَصْرِ، ومسائلُ التفضيلِ كثيرةٌ بين الصحابةِ وبين الأنبياءِ والملائكةِ، وهي أَشْبَهُ بأصولِ الدين، وهذا الكتابُ إنَّما قصَدْتُ فيه ما يتعلَّقُ بالقواعدِ الفقهيةِ خاصَّة، فلذلك اقتَصَرْتُ على تفضيلِ الصلاةِ، ومكَّةَ، والمدينةِ، لأنها من المسائلِ الفِقهية، وأحَلْتُ ما عداها على موضعهِ[2].

= يستغفرني فأغفِرَ له» أخرجه البخاري (١١٤٥)، ومسلم (٧٥٨) وغيرهما من حديثِ أبي هريرة، وصحَّحه ابن حبَّان (٩٢٠) وفيه تمامُ تخريجه.

(١) سبق تخريج كلام القاضي عياض من «الشفا» ٢/ ٩٦.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يزدْ على حكاية المذهبَيْن وإيرادِ الحُجَج عليهما، ولم يُعَيِّن الراجح، وفيه نظر وما قاله مِن أنَّ أسبابَ التفضيل كثيرةٌ هو كما قال. وقولُ من ادَّعى حَصْرَ التفضيل في الثواب غيرُ صحيح كما ذَكَرَ، والله تعالى أعلم. وما قاله مِن قَصْدِه الاقتصارَ على ما يتعلَّقُ بالقواعد الفقهية، إنْ أراد أنَّه لم يذكر إلّا ما هو من الفقه فليس ما ذكره كذلك، وإنْ أراد أنه ذكر ما هو من الفقه وما يتعلَّق به بوَجْهٍ ما، فذلك صحيح، والله أعلم.

الفرقُ الرابعَ عَشْرَ والمئة بين قاعدةِ
ما يصحُّ اجتماعُ العِوَضَيْن فيه لشخصٍ واحد
وبين قاعدةِ ما لا يصحُّ أن يجتمعَ فيه العِوَضان لشخصٍ واحد(١)

اعلم أنَّ القاعدةَ الشرعيةَ الأكثريةَ أنه لا يجوزُ أن يجتمعَ العِوَضانِ لشخصٍ واحد، فإنه يُؤدِّي إلى أَكْلِ المالِ بالباطل، وإنما يأكلُه بالسببِ الحقِّ إذا خرجَ من يدِه ما أُخِذَ العِوَضُ بإزائه فيرتفعُ الغَبْنُ والضررُ على المتعاوضَيْن، فلذلك لا يجوزُ أن يكونَ للبائعِ الثمرُ والسلعةُ معاً، ولا للمؤجِّرِ الأُجْرةُ والمَنْفَعةُ معاً،/ وكذلك بقيةُ الصورِ، غَيْرَ أنه قد استُثْنِيت ١٨٨/أ
مسائلُ من هذه القاعدةِ للضرورةِ وأنواعٍ من المصالح.

المسألةُ الأولى: الإجارةُ على الصلاةِ فيها ثلاثةُ أقوالٍ: الجوازُ، والمَنْعُ، والثالثُ: التفرقةُ بين أن يُضَمَّ إليها الأذانُ فتَصحَّ، أَوْ لا يُضَمَّ إليها، فلا تَصحّ.

وَجْهُ المنع: أَنَّ ثوابَ صلاتهِ له، فلو حصَلَتْ له الأُجرةُ أيضاً لحصَلَ العِوَضُ والمُعَوَّضُ، وهو غيرُ جائزٍ.

وحُجَّةُ الجوازِ: أنَّ الأجرة بإزاءِ المُلازمةِ في المكانِ المعيَّنِ وهو غيرُ الصلاة.

ووَجْهُ التفرقةِ: أنَّ الأذانَ لا يلزَمُه، فيَصِحُّ أَخْذُ الأُجْرةِ عليه، فإذا ضُمَّ إلى الصلاةِ قَرُبَ العَقْدُ من الصحَّة وهو المشهور(٢).

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٣/ ٤٦٦ و١٠/ ٧٩ للقرافي.

(٢) للإمام أبي يعلى الفرَّاء مَنْزِعٌ آخر في هذه المسألة، حيث ذكر أنه يجوز أن يأخُذَ الإمامُ ومؤذنوه رزقاً على الإمامة والأذان من بيتِ المال، من سهم المصالح، لأن=

المسألةُ الثانية: أَخْذُ الخارج في الجهادِ من القاعدةِ من أَهلِ ديوانهِ جُعْلاً على ذلك، ومنع من ذلك الشافعيُّ وأَبو حنيفةَ، وأجازه مالكٌ رحمَهم الله، وقال مالك: لا يُجْعَلُ لغيرِ مَنْ في ديوانهِ لعدمِ الضرورةِ لذلك، وثوابُ الجهادِ حاصلٌ للخارج، فلا يجتمعُ له العِوَضُ والمُعَوَّضُ، لأنَّ حِكمةَ المُعاوضةِ انتفاعُ كلٍّ واحدٍ من المتعاوضَيْن بما بُذِلَ له. حُجَّةُ مالكٍ: عملُ الناسِ في ذلك، لأنه بابُ ضرورةٍ أن ينوبَ بعضُهم عن بعضٍ إذا كانوا أهلَ ديوانٍ واحد، فإن تعدَّدت الدواوينُ فلا ضرورةَ تُخالِفُ لأجلِها القاعدةُ المُجْمَعُ عليها.

المسألةُ الثالثة: المُسابقةِ بين الخيل، فقلنا: السابقُ لا يأخذُ ما جُعِلَ للسابقِ، لأنَّ السابقَ له أَجرُ التسبُّبِ للجهاد، فلا يأخذُ الذي جُعِلَ في المسابقةِ لئلاّ يجتمعَ له العِوَضُ والمُعَوَّضُ، فلهذه الحكمةِ وبسببِ هذه القاعدةِ اشترطَ بعضُ العلماءِ الثالثَ المُحَلِّلَ لأَخْذِ العِوَضِ[1].

= هذا ليس بأجْرةٍ على الصلاةِ والأذان، وإنَّما هو حقٌّ ثابتٌ في بيت المال، ثم نقل عن الإمام أحمد أنه قال فيما ذكره الخلاّل في كتاب «الإمامة»: ما زلنا نُصلّي في المسجد الجامع خلف هؤلاء الذين يُعْطون أَجْراً انظر «الأحكام السلطانية»: ٩٨. وانظر «بداية المجتهد» ٧/ ٤٦١ لابن رشد، و«فتح باب العناية» ١/ ٢١١ لمُلاّ علي القاري حيث نصَّ الأخيرُ على أن المتأخرين جوَّزوا أَخْذَ الأجرة على التعليم والإمامة لحاجة الناس وظهورِ التواني في الأمور الدينية، قال: وعليه الفتوى.

(١) اشتراط المحلِّل هو مذهبُ غير المالكية، والمحققون من العلماء على عدم اشتراط المحلِّل، وهو مذهبُ شيخ الإسلام ابن تيمية، وهو مقتضى المنقول عن أبي بكرٍ الصديق وأبي عبيدة بن الجرَّاح، وهو الذي نصره الإمام ابن القيم، انظر «أعلام الموقعين» ٤/ ٢١.

هذا وقد علَّق ابنُ الشاطِ على هذا الفرق بقوله: في هذا الفرق نظرٌ يفتقرُ إلى بَسْطٍ وما ذكره من المسائل الثلاثِ لقائلٍ أن يقول: ليس المبذولُ فيها عِوَضاً عن الثواب، بل هو معونةٌ على القيام بتلك الأمورِ، فللقائمِ بها ثوابُه، ولمن تولّى المعونةَ ثوابُه، فلم يجتمع العِوَضانِ لشخصٍ واحدٍ بوَجْه، والله تعالى أعلم. وما قاله في الفروقِ =

الفرقُ الخامس عَشْرَ والمئةُ

بين قاعدةِ الأرزاقِ، وبين قاعدةِ الإجارات

وكلاهما بَذْلُ مالٍ بإزاءِ المنافعِ من الغيرِ، غَيْرَ أنَّ بابَ الأرزاقِ أَدْخَلُ في بابِ الإحسان، وأَبعدُ عن بابِ المُعاوضة، وبابُ الإجارةِ أبعدُ من بابِ المُسامحة، وأدخَلُ في باب المُكايَسةِ، ويظهرُ تحقيقُ ذلك بستِّ مسائل:

المسألةُ الأولى: القُضاةُ يجوزُ أن يكونَ لهم أَرازقُ من بيتِ المال على القضاءِ إِجماعاً، ولا يجوزُ أن يُسْتأجَروا على القضاءِ إجماعاً بسببِ أنَّ الأرزاقَ إعانةٌ من الإمامِ لهم على القيام بالمصالحِ، لا أنَّه عِوَضٌ عمَّا وجبَ عليهم من تنفيذِ الأحكامِ عند قيامِ الحِجاج ونهوضِها، ولو استُؤجِروا على ذلك لدخلَت التُّهمةُ في الحُكْمِ بمُعاوضةِ صاحبِ العِوَضِ[1]، ولذلك تجوزُ الوكالةُ/ بعِوَضٍ، ويكونُ الوكيلُ عاضداً ١٨٨/ب
وناصراً لمن بذلَ له العِوَضَ، ويجوزُ في الأرزاق التي تُطْلَقُ للقاضي الدفعُ والقَطْعُ والتقليلُ والتكثيرُ والتغييرُ، ولو كان إجارةً لوجبَ تسليمُه بعينهِ من غيرِ زيادةٍ ولا نقصٍ، لأنَّ الإجارَة عقدٌ، والوفاءُ بالعقودِ واجبٌ، والأرزاقُ معروفٌ وصرفٌ بحَسَبِ المصلحة، وقد تعرِضُ مصلحةٌ أعظمُ من مصلحةِ القضاءِ، فيتعيَّنُ على الإمامِ الصرفُ فيها، والأجرةُ في الإجارات تُورثُ ويستحقُّها الوارثُ، ويطالِبُ بها، والأرزاقُ لا يستحقُّها الوارث، ولا يطالبُ بها، لأنها معروفٌ غيرُ لازمٍ لجهةٍ مُعيَّنة.

= الخمسة التي بعده صحيح، وكذلك ما قاله في الفرقِ العشرين والمئة، ما عدا قوله: كما أن المُشْتَرَكَ الذي هو مفهومُ أحدِها متعلّقُ الوجوبِ، فإنَّ المشترك ليس هو مفهومَ أحدها، ولا هو متعلّقَ الوجوبِ كما سلفَ التنبيهُ على مثلهِ غَيْرَ مرَّةٍ.

(١) وهذا الذي قاله الإمامُ القرافيُّ هو حاصلُ عبارةِ ابن القاص الشافعي في «أدب القاضي» ١/ ١٠٧، والحسام الشهيد الحنفي في «شرح أدب القاضي للخصاف» ٨٠-٨١.

المسألةُ الثانية: أَرزاقُ المساجدِ والجوامعِ يجوزُ أن تُنْقَلَ عن جهاتِها إذا تعطَّلت، أو وُجِدَتْ جهةٌ هي أَوْلى بمصلحةِ المسلمين من الجهةِ الأولى، ولو كانت وَقْفاً أو إجارةً لتعذَّرَ ذلك فيها، لأنَّ الوقفَ لا يجوزُ تغييرُه[1]، والوفاءُ بعقدِ الإجارةِ واجبٌ، وهو عَقْدٌ لازمٌ. ويجوزُ أن يجعلَ الإمامُ لمتولِّي المسجدِ أن يستنيبَ دائماً، ويكونَ له تلك الأرزاقُ وتلك الرِّزقةُ من الخراجِ والطينِ على النظرِ لا على القيامِ بالوظيفةِ، وإن كان ذلك لمن تقدَّمه على القيامِ بالوظيفةِ، بسببِ أنَّ الأرزاقَ معروفٌ يتبعُ المصالحَ فكيفَما دارَتْ دارَ معها، ويتعذَّرُ مثْلُ ذلك في الأوقافِ من الحوانيتِ والدُّور وغيرها، بسببِ أنَّ الوقفَ لا يجوزُ تغييرُه، ولا تغييرُ شَرْطٍ من شروطه، فإذا وقفَ الواقفُ على مَنْ يقومُ بوظيفةِ الإمامةِ، أو الأَذان، أو الخَطابةِ، أو التدريسِ لا يجوزُ لأحدٍ أن يتناولَ مِن رَيْعِ ذلك الوقفِ شيئاً إلّا إذا قام بذلك الشرطِ على مُقْتضى شَرْطِ الواقف، فإن استنابَ عنه غيرَه في هذه الحالةِ دائماً في غيرِ أوقاتِ الأَعذارِ لا يستحقُّ واحدٌ منهما شيئاً من رَيْعِ ذلك الوقفِ؛ أما النائبُ فلأنَّه من شَرْطِ استحقاقهِ صحَّةُ ولايتهِ، وصحَّةُ ولايتهِ مشروطةٌ بأن تكونَ ممَّن له النظر، وهذا المستنيبُ ليس له نظرٌ، إنَّما هو إمامٌ، أو مُؤذِّنٌ، أو مُدَرِّسٌ، فلا تصحُّ النيابةُ الصادرةُ عنه، وأما المستنيبُ فلا يستحقُّ شيئاً أيضاً بسببِ أنه لم يقُمْ بشرطِ الواقفِ، فإن استنابَ في أيامِ الأعذارِ جازَ له أن يتناولَ رَيْعَ

---

(١) الذي ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوىٰ» ٣١/ ١٤٥ هو جوازُ تغيير صورة الوقف، وأنَّ ذلك دائرٌ مع المصلحة، وأنه قد ثبت عن الخلفاءِ الراشدين كعمر وعثمان أنهما غيَّرا صورة الوقف للمصلحة، بل فعل عمر بن الخطَّاب ما هو أبلغ من ذلك حيث حوّل مسجد الكوفة القديم فصار سوق التمَّارين، وبنىٰ لهم مسجداً في مكان آخر. انتهى. وانظر «المغني» ٨/ ٢٢٠ لابن قدامة.

الوقفِ، وأن يُطْلِقَ لنائبه ما أحبَّ من ذلك الرَّيْع[1]، وإن كان المُطْلَقُ له أرزاقاً على وظيفةٍ من تدريسٍ أو غيره من الإمامةِ، أو الأذانِ، أو الحُكْمِ بين الناسِ، أو الحِسْبَةِ، ولم يقُم بتلك الوظيفةِ لا يجوزُ له أن يتناولَ ذلك/ المقرر، لأنَّ الإمامَ إنما أطلقَه له من بيتِ المال على وظيفةٍ ولم يقُمْ بها، واستباحةُ أَموالِ بيتِ المال بغيرِ إذنِ الإمامِ لا يجوز، وأَخْذُ هذا المُطْلَقِ بغيرِ هذا الشرطِ لم يأذَنْ فيه الإمامُ، فلا يجوزُ له أَخْذُه، وللإمامِ أن يُطْلِقه له بعد اطّلاعِه على عدمِ قيامِه بالوظيفةِ لمصلحةٍ أُخرى غَيْرِ تلك الوظيفة، فاستحقَّه بالإطلاقِ الثاني لا بالتقريرِ الأول. ١٨٩/أ

ولو كان وقفاً ولم يقُمْ بشَرْطِه، لم يَجُزْ للإمامِ إطلاقُه لمن لم يقُمْ بشَرْطِ الواقفِ في استحقاقه، فهذا أيضاً يُمَيِّزُ لك الأرزاقَ من بابِ الأَوقافِ والإجارات.

ويجوزُ في المدارسِ الأرزاقُ والوَقْفُ والإجارةُ، ولا يجوزُ في إمامةِ الصلاةِ الإجارةُ على المشهور من مذهب مالكٍ رحِمَه الله، ويجوزُ الأرزاقُ والوَقْفُ، وكثيرٌ من الفقهاء يغلَطُ في هذه المسألةِ فيقولُ: إنَّما يجوزُ تناولُ الرزقِ على الإمامةِ بناءً على القولِ بجواز الإجارة على الإمامةِ في الصلاة، ويُتَوَرَّعُ عن تناولِ الرزقِ بناءً على الخلافِ في جوازِ الإجارةِ، وليس الأمرُ كما ظنَّه بل الأرزاقُ مُجْمَعٌ على جوازِها، لأنَّها إحسانٌ ومعروفٌ وإعانةٌ لا إجارةٌ، وإنما وقع الخلافُ في الإجارةِ، لأنه عَقْدُ مُكايسةٍ ومُغابنةٍ، فهو من بابِ المُعاوضاتِ التي لا يجوزُ أن يحصُلَ العِوَضانِ فيها لشخصٍ واحد، فإنَّ المعاوضةَ إنَّما شُرِعَت لينتفعَ كلُّ واحدٍ من المتعاوضَيْن بما بُذِلَ له، وأَجْرُ الصلاةِ له، فلو أخذَ العِوَضَ عنها

---

(١) انظر هذه المسألة في «فتاوى العز بن عبد السلام»: ٢٣٨، ونقلها الونشريسي في «المُعيار المُعرب» ١/ ٢٧٨.

لاجتمعَ له العِوَضانِ[١]، والأرزاقُ ليس مُعاوضةً البتَّةَ لجوازِها في أضيقِ المواضعِ المانعةِ من المعاوضة، وهو القضاءُ والحُكْمُ بين الناس، فلا وَرَعَ حينئذٍ في تناولِ الرزقِ والأَرزاقِ على الإمامة من هذا الوجه، وإنَّما يقعُ الورعُ من جهةِ قيامِه بالوظيفةِ خاصَّةً، فإنَّ الأرزاقَ لا يجوزُ تناولُها إلا لمن قام بذلك الوجهِ الذي صَرَّح به الإمامُ في إطلاقهِ لتلك الأرزاق.

المسألةُ الثالثة: الإقطاعاتُ التي تُجْعَلُ للأُمراءِ والأَجنادِ من الأراضي الخراجيةِ وغيرِها من الرِّباعِ والعَقارِ، وهي أرزاقٌ من بيتِ المال وليست إجارةً لهم، ولذلك لا يُشْتَرَطُ فيها مِقدارٌ من العملِ ولا أجلٌ تَنْتهي إليه الإجارةُ، وليس الإقطاعُ مُقدَّراً كلَّ شهرٍ بكذا، أو كُلَّ سنةٍ بكذا حتى يكونَ إجارةً، بل هو إعانةٌ على الإطلاق. نعم لا يجوزُ تناولُه إلّا بما قاله الإمامُ من الشرطِ من التهيُّؤ للحربِ، ولقاءِ الأعداءِ، والمُناضلةِ عن
١٨٩/ب الدين،/ ونُصْرَةِ كلمةِ الإسلام والمسلمين، والاستعدادِ بالخيلِ والسلاحِ والأعوانِ على ذلك.

ومَن لم يفعلْ ما شرطه عليه الإمامُ من ذلك، لم يَجُزْ له التناولُ، لأنَّ مالَ بيتِ المالِ لا يُسْتَحقُّ إلا بإطلاقِ الإمامِ على ذلك الوجهِ الذي أطلقَه، وهو لو أطلقَ له من بيتِ المال فوقَ ما يستحقُّه على تلك الوظيفةِ، إمَّا غَلَطاً من الإمام، وإمَّا جَوْراً منه، فإنَّ ذلك الزائدَ لا يستحقُّه المُطْلَقُ له، بل يَبْقى في يدِه أمانةً شرعيةً يجبُ رَدُّها لبيتِ المال، وللإمامِ بعد ذلك

---

(١) تعرَّض ابن عاشور لهذه المسألة في «التحرير والتنوير» ١/ ٤٦٧-٤٦٨ ونقل كلام القرافيِّ هذا، ونبَّه إلى وهائه وكَوْنهِ مبنياً على الأصل السابق في الفرق الرابع عشر والمئة، قال: على أنَّ في كَوْنه من فروع ذلك الأصل نظراً، وانظر «تحرير المقال فيما يحلُّ ويحرمُ من بيت المال»: ١٦٦ للبلاطنسي الشافعي حيث نقل كلام القرافي وصوَّبَه.

أن ينزعَه منه، ولمن ظفِرَ به ممَّن له في بيتِ المال حقٌّ أن يتناولَه بإذنِ الإمامِ إن كان عَدْلًا أو بغيرِ إذنهِ إن كان جائراً، ولو كان إجارةً لم يَزُلْ مِلْكُ الأولِ عنه، لأنَّ الإجارةَ تنعقدُ بأُجْرةِ المِثْلِ وبأَكثَرَ منها، وإذا عُقِدَتْ بأكثَر منها استحقَّها المعقودُ له، ولا يجوزُ للإمامِ انتزاعُ الزائدِ على أُجْرَةِ المِثْلِ إذا كان الحالُ والاجتهادُ اقتضى ذلك، ولا يجوزُ لأحدٍ ممَّن له حقٌّ في بيتِ المالِ أن يتناولَ ذلك الزائدَ من الأُجرة لكونهِ مُسْتَحَقّاً بعَقْدِ الإجارةِ لمن عُقِدَ له، وكان يُشْتَرطُ فيها الأجلُ ومقدارُ المنفعةِ ونوعُها على قواعدِ الإجارة، فهذا أيضاً يوضِّحُ لك الفرقَ بين الأَرزاقِ والإجارات.

وإذا أُقْطِعَ الأَميرُ أَو الجنديُّ أَرضاً خَراجيّةً، أو غَيْرَ خراجيةٍ، فآجَرَها، ثم مات في أثناءِ العقدِ قبل انقضاءِ مُدَّةِ الإجارة، فللإمامِ أن يُقِرَّ ورثتَه على تلك الأُجرة، ويُمْضِيَ لهم تلك الإجارةَ إلى أجلِها، وله دَفْعُ جميعِ تلك الأُجرةِ للمُقْطَعِ الثانـي إذا كانت المصلحةُ للمسلمين في ذلك، ولا تستقرُّ الأُجْرةُ الأُولى للأولِ إلا بمُضيِّ العقدِ وانقضاءِ أَجلِ الإجارةِ، وهو باقٍ على ذلك الإقطاع، ولو كانت إجارةً من الإمامِ له بذلك الإقطاع لاستحقَّها ورثتُه، ولتعذَّر على الإمام انتزاعُها منهم في مُدَّةِ عَقْدِ الإجارة.

ويُمكنُ تخريجُ هذه الإجارةِ من المُقْطَعِ على قاعدةِ الوقفِ إذا آجَرَ البطنَ الأَولَ زمانَ استحقاقهِ وغيرَ زمانِ استحقاقهِ، فإنَّه هل يَبْطُلُ في غيرِ زمانِ استحقاقهِ أم لا؟ خلافٌ بين العلماء، وهذا المُقْطَعُ إنما يستحقُّ الزمانَ الذي هو فيه مُقْطعٌ لتلك الأرض، فإذا ماتَ أو حُوِّل عنها لغيرها، فقد آل الاستحقاقُ لغيرهِ كالبطن الثاني إذا طرأَ بعدَ الأول، وهذا أيضاً يُوضِّحُ لك الفَرْقَ بين الإجارةِ والوقفِ والأَرزاقِ والإقطاع.

١٩٠/أ ومما يوضِّحُ لك الفرقَ أيضاً: أنَّ الإمامَ إذا أقطعَ/ أميراً أو جُندياً إقطاعاً يجوزُ له أن يُحَوِّله عنه إلى غيرِه على حَسْبِ ما تقتضيه المصلحة، ولو كان عقدَ إجارةٍ لامتنع نَقْلُه عنه إلا بالإقالة منه برضاه.

المسألةُ الرابعة: وقعَ في كتاب «البيان والتحصيل» لأبي الوليدِ بن رُشْدٍ من أصحابِنا رحِمَه الله ما ظاهرُه: أنَّ للإمامِ أن يُوقفَ وقفاً على جهةٍ من الجهات، ووقع للشافعيةِ رحِمَهم الله مِثْلُ ذلك[1]، ومُقْتضى ذلك أنَّ أوقافَهم ـ أَعنِي المُلوكَ والخلفاءَ ـ إذا وقعَتْ على وجه الصحَّةِ والأوضاعِ الشرعيةِ لمصالحِ المسلمين أنَّها تنفُذُ، ولا يجوزُ لأَحدٍ أن يتناولَ منها شيئاً إلَّا إذا قام بشرطِ الواقف، ولا يجوزُ للإمامِ أن يُطْلِقَ ذلك الوقفَ بعد ذلك لمن لم يقُمْ بذلك الوقف، فقد صار ذلك الشرطُ لازِماً للناس وللإمامِ كسائرِ الأوقاف، فليس للإمام تحويلُه عن تلك الجهةِ وإطلاقُه لمن لم يقُم بتلك الوظيفة.

فإن وقفوا على أولادِهم، أو جهاتِ أَقاربِهم لهواهم وحِرْصِهم على حَوْزِ الدُّنيا لهم ولذراريهم، واتّباعاً لغيرِ الأوضاعِ الشرعيةِ لم ينفُذْ هذا الوقفُ، وحَرُمَ على مَنْ وُقِفَ عليه تناولُه بهذا الوقف، وللإمامِ انتزاعُه منه وصَرْفُه له أو لغيرِه على حَسبِ ما تقتضيه مصالحُ المسلمين، وأما الوقفُ الأولُ فهو باطلٌ، ومَنْ تناول منه شيئاً بهذا الوقفِ، كان للإمامِ أَخْذُه منه، ولو وقفَ هذه الجهةَ على جهةٍ أُخرى على الأوضاعِ الشرعيةِ، ولو صحَّ الوقفُ الأولُ لمصادفتهِ للأوضاعِ الشرعية لم يكُنْ للإمامِ تحويلُه.

فإن قُلْتَ: فإن وَقَفَ على ولده بعضَ أراضي المُسلمين وقُراهم، أو أحدٌ من أقاربه اشترى ذلك من مالِه الذي اكتسبَه في زمنِ مملكتهِ هل يصحُّ ذلك الوقفُ أم لا؟

---

(١) انظر «التهذيب» ٤/ ٥١٣ للإمام البغويِّ، و«أعلام الموقعين» ٣/ ٣٨٥ لابن القيم.

قلتُ: الملوكُ فقراءُ مَدينون بسببِ ما جَنَوْه على المسلمين من تصرُّفاتهم في أموال بيت المال بالهواءِ في أبنيةِ الدور العاليةِ المُزَخْرفة، والمراكبِ النَّفيسةِ، والأطعمةِ الطيبةِ، وإعطاءِ الأصدقاءِ والمُدَّاحِ بالباطلِ من أموالٍ وغيرِ ذلك من التصرفات المنهيِّ عنها شرعاً، فهذه كلُّها ديونٌ عليهم، فتكثُر مع تطاوُلِ الأيام[1]، فيتعذَّرُ بسببِها أمران:

أحدُهما: الأوقافُ والتبرُّعاتُ والبيوعاتُ على مذهبِ مالكٍ رحمه الله ومَنْ وافقه، فإنَّ تبرُّعات المديونِ المتأخِّرةِ عن تقرُّرِ الدَّيْنِ عليه باطلةٌ، فيتخرَّج ذلك على هذا الخلاف[2].

وثانيهما: الإرثُ، لأنه لا ميراثَ مع الدَّيْنِ إجماعاً، فلا يُوْرَثُ عنهم شيءٌ، وما تركوه من المماليكِ لاينفذُ عِتْقُ الوارثِ فيهم، بل هم أَموالُ
١٩٠/ب بيتِ المالِ مُستحقّون/ بسببِ ما عليهم من الدَّيْن، فلا ينفذُ فيهم إلا عِتْقُ متولِّي بيتِ المال على الوجهِ الشرعيِّ، وإعتاقُهم لغيرِ مصلحةِ المسلمين لا يجوز، فإن وقَفوا وقفاً على جهاتِ البِرِّ والمصالحِ العامةِ ونَسبوه لأنفُسِهم بناءً على أنَّ المالَ الذي في بيتِ المالِ لهم كما يعتقدُه جَهَلَةُ الملوكِ بطَلَ الوقفُ، بل لا يصحُّ إلَّا أن يُوقفوا معتقدين أنَّ المالَ للمسلمين والوَقْفَ للمسلمين، أمَّا أنَّ المالَ لهم والوقف لهم فلا، كمَنْ وقفَ مالَ غيرِه على أنه له، فلا يصحُّ الوقفُ، فكذلك ههنا.

---

(١) قد تكلَّم على هذه المسألة الإمام الناصح الزاهد التقيُّ البلاطنسي (٨٥١-٩٣٦) في كتابه النافع: «فصل المقال فيما يحلُّ ويحرمُ من بيت المال»: ١٠٠ فما بعدها، وهو كلامُ من استبدَّت الحرقةُ بقَلْبه حين رأىٰ هذا الصنيع السيِّىءَ الذي يفعلهُ ولاةُ زمانه وقضاةُ أوانه.

(٢) انظر بَسْط هذه المسألة وموارد الخلاف فيها في كتاب «قرَّة العين ببيان أنَّ التبرُّع لا يُبْطلُه الدين» لابن حجر الهيتمي الشافعي، فقد أوفى على الغاية في استيعاب الأدلة وتحرير المقام.

المسألةُ الخامسة: المصروفُ من الزكاةِ للمجاهدين ليس أجرةً وإجارةً، بل إرزاقٌ خاصٌّ من مال خاص. وهل يتعيَّنُ صَرْفُه لهذه الجهةِ فيتخرَّجُ على الخلافِ بين الشافعيةِ والمالكية رحمهم الله؟ هل اللامُ للمِلْكِ أم لا[1]؟ وليس هو إجارةً وإلّا لاشترِطَ فيه مقدارُ العَمَلِ والمُدَّةُ الموجبةُ لتعيينِ العملِ وغيرُ ذلك من شُروطِ الإجارة، ولما لم يكن كذلك كان أَرزاقاً خاصّةً من جهةٍ خاصّةٍ، ويقع الفرقُ بينه وبين أَصلِ الأزراقِ بأنَّ أَصْلَ الأرزاقِ يصحُّ أن يبقى في بيتِ المال، ولا يُصْرَفَ في الوقفِ، وهذا يجبُ صَرْفُه؛ إمَّا في جهةِ المجاهدين، أو غيرِهم من الجهاتِ الثمانية[2]، لأنَّ جهةَ هذا المالِ عَيَّنها الله عزَّ وجل في كتابهِ العزيز، فيجبُ على الإمامِ إخراجُها فيها إلَّا أن يمنَعَ مانع، وكذلك كُلُّ جهةٍ عَيَّنها الله تعالى كالخُمسِ يتعيَّنُ المبادرةُ إلى صَرْفهِ بحَسبِ المصلحةِ، وأمَّا ما يُوْرَثُ عن الموتى من أموالِ بيتِ المال، أو يُحازُ عن الغائبِ المنقطعِ خبرُه، فهذا لا جِهةَ له إلَّا ما يعرضُ من المصالحِ، فهذا هو الفرقُ بين هذه الأَرزاقِ الخاصَّة وبقيةِ الإرزاقات.

المسألةُ السادسة: ما يُصْرَفُ للقسَّامِ للعَقارِ بين الخُصوم من جهةِ الحُكَّامِ، والتَّرْجُمانِ الذي يُتَرْجِمُ الكُتبَ عند الحُكَّامِ، وكاتبِ الحاكمِ، ونائبه وأُمناءِ الحكَّام على الأَيتام ونحوِ ذلك، فذلك كلُّه أرزاقٌ لا إجارَةٌ

---

(١) فيه إشارةٌ إلى قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ [التوبة: ٦٠] فقد وقع الخلافُ بين الشافعية والمالكية في كَوْنِ اللام للمِلْكِ أم لا؟ انظر «أحكام القرآن» ٣/ ٩٥٩ لابن العربي المالكي.

(٢) يعني المذكورة في قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠].

تَجْري عليه أحكامُ الأَرزاقِ دون أَحكامِ الإِجارات كما تقدَّم بيانه، وكذلك ما يتناوله الخَرَّاصُ على خَرْصِ الأموالِ الزكويةِ من الدوالي والنخلِ، وسُعاةُ المواشي والعُمَّالُ على الزكاة، كلٌّ ذلك أرزاقٌ لا إجارةٌ، ونَحْوُ هذه المسائلِ ممَّا هو في سِلْكِها يتخرَّجُ عليها، فقد اتَّضح لك بهذه المسائل الفرقُ بين قاعدةِ الأرزاقِ وقاعدةِ الإجارة، وقاعدةِ وَقْفِ الملوك وأحكامِ ذلك المُخْتلفةِ الأوضاع.

* * *

الفرقُ السادسَ عَشَر والمئة

١٩١/أ / بين قاعدةِ استحقاقِ السَّلبِ في الجهادِ وبين قاعدةِ الإقطاعِ وغيرِه من تصرُّفاتِ الأئمة وإن كان الجميعُ من تصرُّفاتِ الإمامِ وليس بإجارةٍ

واعلم أَنَّ السَّلَبَ عند مالكٍ رحمه الله إنَّما يُسْتَحَقُّ بقولِ الإمام: «مَنْ قتل قتيلاً فله سَلَبُه»(١)، وأنه لا يستحقُّ بمُجرَّدِ القتلِ، وقاله أبو حنيفةَ رحِمَه الله؛ وقال الشافعيُّ وابنُ حنبل رضي الله عنهما: يستحقُّ بمُجرَّدِ القتل، وأنه يستحقُّ بفُتْيا رسولِ الله ﷺ في ذلك لا بتصرُّفِهِ بطريقِ الإمامة، وقد تقدَّم في الفرق بين تصرُّفاته ﷺ: أنَّ ما وقع منها على أنه بالإمامةِ لا بُدَّ فيه من إذن الإمام، وما وقع منها بتصرُّفه ﷺ بطريقِ القضاء لا بُدَّ فيه من قضاءِ القاضي، وما وقعَ منها بطريق الفُتيا والتبليغِ يُستحقُّ بدون قضاءِ قاضٍ وإذنِ إمام(٢). قال مالكٌ رحِمَه الله في «المُدَوَّنة»(٣): لم يبلُغْني أنَّ السَّلبَ كان للقَاتلِ إلا يَوْمَ حُنَيْن، وهو موكولٌ إلى اجتهادِ الإمام، فإن قُلْنا: إنَّه من باب التبليغِ والفُتْيا فقد حصلَ السَّلَبُ من بابٍ آخَرَ غيرِ تصرُّفات الأئمةِ، فلا يُحتاجُ إلى الفرقِ كما قاله الشافعيُّ رضي

---

(١) سبق تخريجُه.

(٢) قد تقدَّم بسطُ هذا في الفرق السادس والثلاثين من المجلد الأول. ووقعت الإشارةُ إلى الفصل النفيس الذي عقده القرافي في هٰذه المسألة في كتابه: «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام» انظرها: ٩٩-١٢٠.

(٣) انظر «المدونة الكبرى» ٢/ ٣٠.

الله عنه، فليس للإمام نَزْعُه ممَّن وُجِدَ في حَوْزِه بشَرْطِهِ، لأن القتلَ حينئذٍ سببُ الاستحقاق، فلا يجوز للإمامِ أن يأخُذَ ما هو مُستحَقٌّ بسَبَبه.

وإن قلنا: إنه من باب تصرفاتِ الأَئمة كما قاله مالكٌ رحمه الله فللإمام نَزْعُه ممَّن وُجِدَ معه، لأنَّ سَبَبَ استحقاقهِ تصرُّفُ الإمامِ، ولم يوجَدْ، فَبقِيَ من الغنيمةِ(١).

وأما الإقطاع فإنه يُحازُ بغيرِ سببٍ يوجبُ استحقاقَه وتمليكَه، وإنما هو إعانةٌ على أَحوالٍ تقَعُ في مُستقبلِ الزمان وليس تمليكاً حقيقياً، فلذلك كان للإمام نَزْعُه في أيِّ وقتٍ شاء، وتبديلُه بغيرِه بخلافِ السَّلَبِ، وإنَّما يساوي السَّلَبُ ما حازَه الأجنادُ والأمراءُ من إقطاعاتِهم من خراجٍ وغيرِه، فإنَّه لا يجوزُ للإمامِ نَزْعُه منهم لتقرُّرِ مِلْكِهم عليه، وأما السَّلَبُ فقبلَ حُصولِ سَبَبهِ لا يكونُ للقاتلِ به تعلُّقٌ البتَّةَ، وبعد حصولِ سببهِ يصيرُ مملوكاً بالكُلِّيَّة، فالحالةُ المُتوسِّطَةُ القابلةُ للانتزاعِ لا تحصُلُ للسَّلَبِ

---

(١) انظر «أحكام القرآن» ٢/ ٨٣٨ حيث نصر ابن العربي مذهب المالكية، واحتجَّ لهم بما ثبت عند مسلم (١٧٥٣) وغيره من حديث عوف بن مالك قال: قتل رجلٌ من حِمْيَرَ رجلاً من العدوِّ، فأراد سَلَبَه، فمنعَه خالدُ بن الوليد، وكان والياً عليهم، فأتى رسولَ الله ﷺ عوفُ بن مالكٍ، فأخبره، فقال لخالدٍ: «ما منعك أن تُعْطِيَه سَلَبَه؟» قال: استكثرتُه يا رسولَ الله! قال: «ادفَعْه إليه»، فمرَّ خالدٌ بعوفٍ فجرَّ بردائه، ثم قال: هل أنجزتُ لك ما ذكَرْتُ لك من رسولِ الله ﷺ؟ فسمعه رسولُ الله ﷺ، فاستغضب فقال: «لا تُعْطِه يا خالدُ، لا تُعْطِه يا خالد، هل أنتم تاركون لي أمرائي؟» وذكر الحديث، قال ابن العربي: ولو كان السَّلَبُ حقّاً له من رأسِ الغنيمة لما ردَّه رسولُ الله ﷺ، لأنَّها عقوبةٌ في الأموالِ، وذلك أمرٌ لا يجوز بحال. انتهى كلامُه، وعلى هذا المعنى دار كلامُ المازري في «المُعْلم» ٣/ ١٤، وتأوَّل الإمام النووي الحديث على وَجْهين في «شرح صحيح مسلم» ٦/ ٣٠٩، ولكن يتطرَّق إليهما الاحتمال.

البتَّة، والإقطاعُ يحصُلُ له[1] هذه الحالةُ المتوسِّطةُ القابلةُ للانتزاعِ وإبدالهِ بغيرِه.

ويدلُّ على صحَّةِ قولِ الشافعيِّ وابنِ حنبلٍ رحمهما الله: أنَّه من بابِ الفُتْيا والتبليغِ، أنَّه الغالبُ على تصرُّفاتهِ ﷺ، لأنه ﷺ رسولٌ، وهذا شأنُ الرسالةِ ـ أعني التبليغَ ـ وحَمْلُ تصرُّفاتهِ ﷺ على الغالبِ طريقٌ حسن، وهو مُسْتَنَدُ مالك رحمَه الله في حَمْلِ قوله عليه الصلاة والسلام: «من أَحيا أَرْضاً مَيْتةً فهِيَ له»[2] وقال: إذْنُ الإمام ليس شَرطاً في المِلْكِ

١٩١/ب بالإحياء،/ وأَبو حنيفةَ رحِمَه الله مشىٰ على قاعدتهِ فيهما، وجعلَهما من بابِ التصرُّفِ بالإمامة، وأما مالكٌ رحِمَه الله فقد نقضَ أَصْلَه، والشافعيُّ رضي الله عنه مشىٰ على أَصْلهِ في الحَمْلِ على الغالبِ في الفُتيا دون الإمامة، وسببُ نَقْضِ مالكٍ لأَصْله أمورٌ[3]:

أحدُها: أنَّ أَصلَ الغنيمةِ مُستحَقٌّ للغانمين لقولهِ تعالى: ﴿۞ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الأنفال: ٤١] ومفهومُه: أنَّ الأربعةَ الأخماسِ للغانمين كما قال تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١]، معناه: والثُلثانِ للأب، ولمَّا كان ذِكْرُ الضدِّ المقابلِ يدلُّ على مُقابلهِ، اكتَفى بذِكْرِه عن ذِكْرِه في الآيتينِ، ولما كانت الأَربعةُ الأخماسِ مستحقَّةً للغانمين، فلو جعلنا قوله ﷺ: «مَنْ قتل قَتيلاً فله سَلَبُه» فُتْيا، لكان ذلك أبلغَ في مُنافاةِ الظاهرِ المتقدِّم ممَّا إذا جعلناه من باب التصرُّفِ بالإمامة، وأنه لا يستحقُّ حتى يقولَ الإمامُ تلك المقالةَ، فإنَّ التوقُّفَ على شَرْطٍ

(١) في الأصل: لها. ولعلَّ الصوابَ ما أَثبتناه.

(٢) سبق تخريجُه، وذِكْرُ اختلافِ الفقهاءِ في دلالتهِ على الفُتْيا والتبليغ أو التصرُّفِ بالإمامة في الفرق السادس والثلاثين.

(٣) انظر «شرح صحيح البخاري» ٥/ ٣٠٩-٣١٤ لابن بَطَّال.

أبعَدُ عن التخصيصِ من الإخراجِ بغيرِ شَرْطٍ، فكان تقليلُ التخصيصِ وإبعادُه أَوْلىٰ.

وثانيها: أَنه يُؤدِّي إلى إفسادِ النيات، وأَن يُقاتِلَ الإنسانُ مَنْ عليه سَلَبٌ طمَعاً في سَلَبِهِ لا نُصْرَةً لدينِ الله تعالى، وربما أوقع ذلك خللاً عظيماً في الجيشِ، فكان ذلك سبباً للهزيمة، واستئصالِ المسلمين بأن يكونَ الشجعانُ قليلين في التزيُّنِ واللباسِ، والعَجَزةُ والجُبَناءُ هم المتحصِّنون بأَنواعِ الأسلحةِ فيشتغلُ الناسُ بهم عن الشُّجعانِ رغبةً في لِباسهم، فيستولي شُجعانُ الأعداءِ على أبطالِ المسلمين وجَيْشِهم، فيَهْلكون، ثم إنَّه يؤدِّي إلى ضياعِ ثوابِ الآخرة، وهو أعظمُ المفاسدِ، بل العقاب الأليم بسببِ المقاصدِ الردية، وهذا بعيدٌ عن قواعدِ الدينِ فلا يُسْتَكْثَرُ منه، فإذا جُعِلَ ذلك موقوفاً على قولِ الإمامِ اندفعَت هذه المفاسدُ بسببِ أنه إنما يتصرفُ بحَسبِ المصلحة، فإذا كان القومُ الذين في الجيشِ بعيدين عن ذلك القولِ، وإلا لم يقُلْ فتندفع المفاسد، وإنَّما يأتي إذا جعلناه فُتيا عامّةً في جَميعِ الأحوال كما قاله الشافعية.

وثالثها: أَن ظاهرَ القرآنِ متواترٌ مقطوعٌ به، والحديثُ خبرُ واحدٍ وليس أَخصَّ من الآية حتى يُخصِّصَها لتناولِ لفظِ الآية[1]، وهو قولُه تعالى: ﴿أَنَّمَا غَنِمْتُم﴾ [الأنفال: ٤١] الغنيمةَ في الجهادِ وغيرِه، وهو مُقتضى اللفظِ لغةً، فالغنيمة صادقةٌ لغةً على الغاراتِ المحرَّمةِ ونحوِها. وقولهُ عليه الصلاة والسلام: «مَنْ قتل قتيلاً فله سَلَبُه» يتناولُ لغةَ الغنيمةَ/ وغيرَها ١٩٢/أ

---

(١) نقل الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة في «الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام»: ١١٨ عن هامش مخطوطة الأحمدية ما نصُّه: الحديثُ خاصٌّ فيُخَصُّ به عمومُ الآيةِ وإنْ كان خَبرَ واحد.

حتى لو قتله غِيلةً في بيتهِ تناولَه اللفظ، غَيْرَ أنَّ الإجماعَ منعقدٌ على تخصيصِه بالجهادِ المأمورِ به، فحينئذٍ كلٌّ واحدٍ منهما أعَمُّ من الآخَرِ وأخَصُّ من وجه، والتخصيصُ والعمومُ إنَّما يكون بحَسب ما يقتضيه اللفظُ لغةً، والعامُّ والخاصُّ من وجهٍ لا يَخُصُّ أحَدُهما الآخَرَ لحصولِ التعارضِ فيُصار للترجيح، ولفظُ القرآنِ متواتِرٌ، فيكونُ أرجَحَ، فيُقَدَّمُ على الخبرِ بحسب الإمكان، وقد أجمَعْنا على أَنَّ الإمام إذا قال ذلك يستحقُّ، فيبقى فيما عدَاه على مُقتضى الأصل.

ورابعُها: أنَّ أبا بكر الصديقَ وعُمرَ رضي الله عنهما تركا ذلك في خلافتِهما، ولو كان ذلك فُتْيا لما تركاها، بل علِما أَنَّ ذلك تصرُّفٌ بطريقِ الإمامةِ بحسبِ المصلحة، ولم يَرَيا أنَّ المَصْلحةَ حينئذٍ تقتضي ذلك، فلم يقولا به، فهذه وجوهٌ ظاهرةٌ فيما قاله مالكٌ رحمه الله تعالى، وأَنَّها موجبةٌ لأن يُخالفَ أَصْلَه لها.

* * *

الفرقُ السابعَ عَشرَ والمئة
بين قاعدةِ أَخْذِ الجزيةِ على التمادي على الكُفْر فيجوز، وبين قاعدةِ أَخْذِ الأَعواضِ على التمادي على الزِّنىٰ وغيره من المفاسد فإنه لا يجوز إجماعاً[(١)]

وقد أَوْرده بعضُ الطاعنين في الدينِ سؤالًا في الجزيةِ فقال: شأنُ الشرائعِ دَفْعُ أَعْظَمِ المفسدتَيْن بإيقاعِ أدناهما، وتفويتِ المصلحةِ الدُّنيا بدَفْعِ المفسدةِ العليا، ومفسدةُ الكُفْرِ ترْبو[(٢)] على مصلحةِ المأخوذِ من الجزيةِ من أموالِ الكفار، بل على جُمْلةِ الدُّنيا وما فيها فَضْلاً عن هذا النَّزْرِ اليسيرِ، فلِمَ وردَتِ الشريعةُ المُحمَّدية بذلك؟ ولِمَ لا حُتِّمَ القَتْلُ دَرْءاً لمَفْسدة الكُفر؟

---

(١) قد علَّل الإمامُ ابن عبد السلام أَخْذَ الجزية من أَهل الكتاب في «القواعد الكبرى» ١/ ١٤٩ بقوله: التقريرُ بالجِزْيةِ وهو مختصٌّ بأهلِ الكتابَيْن والمجوس، لإيمانِهم بالكتب السماوية التي يوافقُ مُعظمُ أحكامِها أحكامَ الإسلام، فخفَّ كفرُهم لإيمانِهم بتلك الأحكام، بخلافِ مَنْ جَحَدها، فإِنَّه كذَّبَ الله سبحانه في معظمِ أحكامهِ وكلامهِ، فكان كُفرهُ أَغْلظ بخلافِ من آمنَ بالأكثرِ وكفر بالأقلِّ.
ولا تؤخذُ الجزية عِوَضاً على تقريرِهم على الكفرِ، إذْ ليس مِن إجلالِ الربِّ أن تُؤخَذَ الأعواضُ على التقريرِ على سَبِّه وشَتْمهِ ونِسْبتهِ إلى ما لا يليقُ بعظمتهِ، ومن ذهب إلى ذلك فقد أبعد، وإنما الجزيةُ مأخوذةٌ عن حَقْنِ دمائِهم وصيانةِ أموالِهم وحُرَمِهم وأطفالهم، مع الذبِّ عنهم إنْ كانوا في ديارِنا، وليست مأخوذةً عن سُكنى دار الإسلام، إذْ يجوزُ عَقْدُ الذمَّةِ مع تقريرهم في ديارهم» انتهى كلامُه.

(٢) في المطبوع «تُرْبي» من «أربى» بمعنى زاد، وهو سائغٌ صحيح، فلا التفات إلى ما في طبعة دار السلام من كَوْنهِ غيرَ صوابٍ.

وجوابُ هذا السؤالُ هو سِرُّ الفرقِ بين القاعدتين، وذلك أنَّ قاعدةَ الجزيةِ من بابِ التزامِ المفسدةِ الدنيا لدَفْعِ المفسدةِ العُليا وتوقُّعِ المصلحةِ العليا، وذلك هو شأنُ القواعدِ الشرعيةِ؛ بيانهُ: أنَّ الكافر إذا قتل انسدَّ عليه بابُ الإيمان، وبابُ مقامِ سعادةِ الجِنان، وتحتَّمَ عليه الكفرُ والخلودُ في النيرانِ، وغَضبُ الديان، فشرعَ الله تعالى الجِزْيَةَ رجاءَ أن يُسْلِمَ في مُسْتقبل الأزمان لا سيَّما مع اطِّلاعِه على محاسن الإسلام، والإلجاءِ إليه بالذلِّ والصَّغارِ في أخذ الجزية، فإذا أسلمَ لزِمَ من إسلامهِ إسلامُ ذُرِّيتهِ، فاتَّصلت سلسلةُ الإسلامِ مِنْ قِبَلهِ بَدَلًا عن ذلك الكفر، فإنْ مات على كُفرِه ولم يُسْلِمْ، فنحنُ نتوقَّعُ إسلامَ ذرِّيتهِ المُخَلَّفين من بعده، وكذلك يحصلُ التوقُّعُ من ذريةِ ذُرِّيتهِ إلى يومِ القيامة، وساعةٌ من إيمانٍ تعدِلُ دَهْراً مِنْ كُفْر.

١٩٢/ب وكذلك خلقَ الله تعالى آدمَ على/ وَفْقِ الحِكمةِ، وأَكْثرُ ذُرِّيته كُفَّارٌ، وعَدَّ النبيُّ ﷺ خَلْقَه من جُملةِ البركاتِ المُوجبةِ لتعظيمِ يومِ الجُمُعة، فقال في تعظيمِ يومِ الجُمعة لمَّا ساق تعظيمَه والثناءَ عليه في الحديثِ الصحيح: «أفضَلُ يومٍ طلعَتْ عليه الشمسُ يومُ الجُمُعة؛ فيه خلقَ الله آدمَ، وفيه تابَ عليه، وفيه تقومُ الساعة»[(١)] فجعل خَلْقَ آدمَ عليه السلام فيه من جُمْلةِ فضائلهِ، لأنَّ خَلْقَه سببُ وجود الأنبياءِ عليهم السلام والصالحين وأهلِ الطاعة والمؤمنين، وإن كان مع كُلِّ رجلٍ مسلمٍ المِئون من الكُفَّار فلا عِبْرةَ بهم لأجلِ ذلك المُسلم الواحد، ولذلك جاء في الحديثِ الصحيحِ عن رسول الله ﷺ: «أنَّ الله تعالى يقولُ لآدمَ عليه

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» ١/ ١١٠، ومسلم (٨٥٤)، والترمذي (٤٩١)، وأبو داود (١٠٤٦)، وغيرهم من حديث أبي هريرة بلفظ «خيرُ يومٍ». وصحَّحه الحاكم ١/ ٢٧٨، وابن حبان (٢٧٧٢) وفيه تمام تخريجه.

السلام: ابعثْ بَعْثَ النارِ، فيُخْرِجُ من كل ألفٍ تسعَ مئةٍ وتسعةً وتسعين»[1] فيَبْقى من كُلِّ ألفٍ واحدٌ، والبَقيَّةُ كفَّارٌ فُجَّارٌ، أَهْلُ النارِ والمعاصي والفجورِ، ومع ذلك كان ذلك الواحد تَرْبو مَصلحةُ إسلامه على مفسدةِ أولئك، وأنَّهم كالعَدَمِ الصِّرْفِ بالنسبةِ إلى نورِ الإيمانِ وعبادةِ الرحمٰن، فتأمَّل ذلك[2]. فكذلك ههنا؛ إيمانٌ يُتَوَقَّعُ من الأَصلِ أو من آحادِ الذراري لا يُعادلُه شيءٌ من ذلك الكفرِ الواقعِ من غيرِه، فعَقْدُ الجِزْيةِ من آثارِ رحمةِ الله تعالى. ومن الشرائعِ الواقعةِ على وَفْقِ الحِكمةِ، ولم تُؤخَذ الجزيةُ من الكافرِ لتحصيلِ مصلحةِ تلك الدراهمِ المأخوذةِ منه، بل لتوقُّعِ هذه المصلحةِ أو المصالحِ العظيمةِ بالتزامِ تلك المفسدةِ الحقيرةِ، بخلافِ أَخْذِ المالِ على مُداومةِ الزنىٰ أو غيرِه من المفاسد، فإنَّ ذلك ترجيحٌ للمصلحةِ الحقيرةِ التي هي الدراهمُ على المفسدةِ العظيمةِ التي هي معصيةُ الله تعالى. نعم لو عَجَزْنا عن إزالةِ مُنْكَرٍ من هذه المنكراتِ إلا بدَفْعِ دراهمَ دفعناها لمن يأكلُها حراماً حتى يترُكَ ذلك المنكرَ العظيمَ، كما يُدْفَعُ المالُ في فِداءِ الأُسارى[3]، والكُفَّارُ مُخاطبون بفُروعِ الشريعةِ

---

(١) أصل الحديث في البخاري (٦٥٣٠) من حديث أبي سعيد الخدري ولفظُه: «يقول الله: يا آدم، فيقول: لبيك وسعديك والخيرُ في يديك، قال: يقول: أخرِجْ بَعْثَ النار، قال: وما بَعْثُ النار؟ قال: من كلِّ ألف تِسْعَ مئةٍ وتسعةً وتسعين، فذاك حين يشيب الصغير» وهو عند مسلم (٢٢٢)، وفي الباب عن أنس عند ابن حبان (٧٣٥٤) وأبي يعلى (٣١٢٢) وغيرهما بإسنادٍ صحيح على شرط الشيخين.

(٢) وهذا الذي قاله الإمام القرافيُّ قد سبق إليه أبو بكر بن العربي في «القبس» ١/ ٢٦٠ حيث تكلَّم عن فضائل يوم الجمعة التي منها خَلْقُ آدم، قال: ووَجْه الفضيلةِ فيه انبعاثُ الخيراتِ منه من النبوة والعبادة والقيام بحقِّ الإلهية. فإن قيل: وقد صدر عن ذُرِّيته ما صدر من المعاصي وهي أكثر! قُلْنا: لحظةٌ من التوحيد خيرٌ من الدهرِ كُلِّه معصية، وكلمةٌ من الإيمان أفضَلُ من كُفْرِ الخَلْقِ بأَجمعِهم. انتهى كلامُه.

(٣) قال العزُّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ١٧٦: =

يَحْرُمُ عليهم أكْلُ ذلك المال ليُتَوَصَّلُ بذلك المُحَرَّمِ لتخليصِ الأَسيرِ من أيدي العدو، ولذلك يُعطىٰ المُحاربُ المالَ اليسيرَ كالثوبِ ونحوِه ليَسْلَمَ صاحبُه من المُقاتلةِ معه فيموتُ أحَدُهما أو كلاهما، أو يكونُ المأخوذُ من المال على وجهِ التحريمِ والمعصيةِ أكثَرَ، وأَمَّا دَفْعُ المالِ لغرضِ المداومةِ على المعصيةِ ليس إلَّا، فهذا لم يقَع في الشريعةِ، بل الشريعةُ تحرِّمُه ولا تُبيحُه، فهذه القاعدةُ مَفْسَدَةٌ صِرْفَةٌ فلم تُشْرَعْ، وقاعدةُ الجزيةِ مُشْتملةٌ

١٩٣/أ على التزامِ/ المفسدةِ القليلةِ لدَفْعِ المفسدةِ العظيمة وتوقُّعِ المصلحةِ العظيمة، فشُرِعت، فهذا هو الفرقُ بين القاعدتين.

= وقد تجوزُ المُعاونةُ على الإِثْم والعدوان والفسوقِ والعصيان لا مِن جهةِ كَوْنِها معصيةً، بل من جهةِ كونِها وسيلةً إلى مصلحة، وله أمثلةٌ:

(منها): ما يُبْذَلُ في افتكاك الأسارى، فإنَّه حرامٌ على آخذِيه، مباحٌ ـ بل مندوبٌ ـ لباذليه.

(ومنها): أن يُكرِه امرأةً على الزِّنىٰ، ولا يتركَها إلّا بافتداءٍ بمالِها أو بمالِ غيرِها، فيلزمُها ذلك عند إمكانه.

وليس هذا على التحقيقِ معاونةً على الإِثم والعدوانِ والفسوقِ والعصيان، وإِنَّما هو إعانةٌ على دَرْءِ هذه المفاسد، فكانت المعاونةُ على الإثمِ والعدوان والفُسوقِ والعصيانِ تَبَعاً لا مَقْصوداً.

الفرقُ الثامنَ عَشَرَ والمئة
بين قاعدةِ ما يُوجبُ نَقْضَ الجِزْيةِ، وبين قاعدةِ ما لا يُوجِبُ نَقْضَها[1]

اعلم أنَّ عَقْدَ الجِزْيةِ مُوجبٌ لعِصْمَةِ الدماءِ وصيانةِ الأموالِ والأَعراض إلى غيرِ ذلك ممَّا يترتَّبُ عليه[2]، وحقيقةُ عَقْدِ الجزية هو: التزامُنا لهم ذلك بشروطٍ نشترطُها عليهم مضَت سُنَّةُ الخلفاءِ الراشدين بها، وهي أيضاً مُسْتفادةٌ من قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

قال ابنُ حَزْمٍ في «مراتب الإجماع»[3]: الشروطُ المُشْتَرطةُ عليهم:

---

(١) لضَبْطِ معاقدِ هذا الفرق، انظر «أحكام أهل المِلَل»: ٨٧ فما بعدها للإمام الخلاَّل، و«الصارم المسلول» ٢١٢ لشيخ الإسلام ابن تيمية، وأمَّا ما كتبه الإمام ابن القيم بخصوص الجزية في «أحكام أهل الذمة» ١/ ٢٢ فما بعدها فهو العُمْدَةُ في هذا الباب، وقد أوْفى على الغايةِ، ونقع الغُلَّةَ في كثرة النقولِ وجودةِ الاستدلالِ، وأيضاً فقد ذكر القرافيُّ هذا الفرق في «الذخيرة» ٣/ ٤٥٣ وهو مُشتملٌ على جملة المطالب والنقولِ المذكورةِ هنا.

(٢) انظر «السيف المسلول على مَنْ سبَّ الرسول ﷺ»: ٣١٨ للتقيّ السُّبكيِّ، حيث نبَّه على أنَّه بعد شرعيةِ الجزيةِ، فليس لنا أن نَعْقِدَ الذمَّةَ إلَّا بها، وأمَّا قبلَ ذلك، فإنَّ في قَصْرِ الذمَّةِ على ما يقتضي أداءَ الجزيةِ نَظَراً، لأن الذمَّة معناها الالتزام، فينبغي إذا التزموا إجراءَ الأحكام عليهم، والتزمنا لهم الذبَّ عنهم، انعقدت الذمَّةُ وإن لم تكن جزيةٌ في ذلك الوقتِ لعدم مشروعيتها.

(٣) انظر «مراتب الإجماع»: ١١٥-١١٦. وقد تصرَّف القرافي بعبارة ابن حزمٍ تصرُّفاً ملحوظاً. وأصلُ هذا النقلِ هو المعروف بالشروط العمرية، وقد نقلها بتمامِها =

أن يُعطوا أربعةَ مثاقيلَ ذهباً في انقضاءِ كُلِّ عامٍ قَمَريٍّ، صَرْفُ كُلِّ دينارٍ اثنا عَشَرَ درهماً[1]، وأن لا يُحْدِثوا كنيسةً ولا بِيعةً ولا دَيْراً ولا صَوْمعةً، ولا يُجَدِّدوا ما خَرِبَ منها، ولا يمنعوا المسلمين من النزولِ في كنائِسهم وبِيَعِهم ليلاً ونهاراً، ويُوَسِّعوا أبوابَها للنازلين، ويُضيفوا من مَرَّ بهم من المسلمين ثلاثة، وأن لا يُؤْووا جاسوساً، ولا يكتموا غِشّاً للمسلمين، ولا يُعَلِّموا أولادهم القرآنَ، ولا يَمْنعوا أحداً منهم الدخولَ في الإسلام، ويُوَقِّروا المسلمين، ويقوموا لهم من المجلسِ، ولا يتشبَّهوا بهم في شيءٍ من لباسِهم، ولا فَرْقِ شَعْرِهم، ولا يتكلَّموا بكلامِهم، ولا يتكَنَّوْا بكُناهم، ولا يركبوا على السُّروج، ولا يتقلَّدوا شيئاً من السلاح ولا يحملوه مع أنفسهم، ولا يَتَّخِذوه، ولا يَنقُشوا خواتيمَهم بالعربية، ولا يبيعوا الخَمْرَ من مسلمٍ، ويجزُّوا مقادمَ رؤوسِهم، ويشدُّوا الزنانير، ولا يُظْهِروا الصليب، ولا يُجاوِروا المسلمين بموتاهم، ولا يَطْرحوا في طريقِ المسلمين نجاسةً، ويُخْفوا النواقيسَ وأصواتَهم، ولا يُظْهِروا شيئاً من شعائرهم، ولا يَتَّخِذوا من الرقيق ما جرَتْ عليه سهامُ المسلمين، ويُرْشِدوا

= الإمام ابن القيم في «أحكام أهل الذمة» ٢/ ٦٥٧ وقال: وشُهرةُ هذه الشروط تُغْني عن إسنادِها، فإنَّ الأئمة تلقَّوْها بالقبولِ، وذكروها في كُتُبِهم، واحتجوا بها، . . . ، وقد أنفذها بعده الخلفاءُ، وعملوا بموجَبها. وانظر «تفسير ابن كثير» ٤/ ١٣٣.

(١) الذي في «مراتب الإجماع»: ١١٥: بعد أن يكونَ صرفُ كلِّ دينارٍ اثني عَشَر درهماً.

وقد علَّق شيخ الإسلام ابن تيمية على كلام ابن حزمٍ هذا بقوله: للعلماءِ في الجزية: هل هي مُقَدَّرةٌ بالشرع، أو باجتهادِ الإمام أن يزيدَ على أربعةِ دنانير؟، وهذا إحدى الروايتين عن أحمد، وهي مذهبُ عطاءٍ والثوري ومحمد بن الحسن وأبي عُبَيْدٍ وغيرهم. انظر «نقد مراتب الإجماع»: ١١٥ المنشور بضميمة «مراتب الإجماع».

المسلمين، ولا يُطْلِعوا عليهم عدواً، ولا يضربوا مسلماً ولا يسبُّوه ولا يستخدموه، ولا يُسْمِعوا مُسلماً شيئاً من كُفْرِهم، ولا يَسبُّوا أحداً من الأنبياءِ صلواتُ الله وسلامُه عليهم، ولا يُظْهِروا خَمْراً ولا نكاحَ ذاتِ مَحْرَمٍ، وأن يُسْكِنوا المسلمين بينهم، فمتى أَخَلُّوا بواحدةٍ من هذه الشروطِ، اختُلِفَ في نَقْضِ عَهْدِهم وقَتْلِهم وسَبْيِهم وأَخْذِ أموالهم[1].

واعلم أنَّ الجادَّةَ من مذاهبِ العلماءِ كمالكٍ والشافعيِّ وأَبي حنيفةَ وابنِ حَنْبلٍ رضي الله عنهم، لا يرَوْنَ النَّقْضَ بالإخلالِ بأحدِ هذه الشروطِ كيف كان، بل بعضُها يوجبُ النقضَ وبعضُها لا يوجب،/ وقد سبق إلى ١٩٣/ب
خاطر الفقيهِ: أنَّ المشروطَ شأنُه الانتفاءُ عند انتفاءِ أَحدِ شروطه، ولو كان له ألفُ شرطٍ إذا عُدِمَ واحدٌ منها لا يُفيدُ حضورُ ما عداه كما يجدُه في شرائطِ الصلاةِ والزكاةِ وغيرِهما؛ إنْ عُدِمَ شَرْطٌ واحدٌ عُدِمَ جميعُ الشروط، فلذلك يخطُرُ لضَعفَةِ الفقهاء: أنَّ شروطَ الجزيةِ ينبغي أن تكونَ كذلك، وليس الأمرُ كذلك، بل مذهبُ الجمهورِ هو الصواب[2]، وأنَّ قاعدةَ ما يُوجِبَ النَّقْضَ مُخالفةٌ لقاعدةِ ما لا يُوجبُه، فإنَّ عَقْدَ الذمةِ عاصمٌ للدماءِ كالإسلامِ، وقد ألزمَ الله تعالى المُسلمَ جميعَ التكاليفِ في عَقْدِ إسلامهِ، كما ألزم الذميَّ جُمْلةَ هذه الشروطِ في عقد أمانهِ، فكما

---

(١) انظر بَسْط هذه المسألة في «أحكام أهلِ الذمَّةِ» ٢/ ٧٩٥ لابن القيم، وانظر أيضاً «أحكام أهل الذمة»: ١٢٤ لأبي المواهب جعفر بن إدريس الكتاني.

(٢) قد فسَّر ابن القيم في «أحكام أهل الذمة» ٢/ ٨٠٤ صوابَ قولِ الجمهورِ ـ وهو اختيار الإمام أحمد ـ وشدَّد النكير على القائلين بنَقْضِ عَقْدِ الذمَّةِ بالإخلالِ بأيِّ شرطٍ من الشروط، فقال: ياللهِ العجبُ! أين ضَرَرُ المجاهرةِ بسبِّ الله ورسولهِ وكلامهِ ودينه على رؤوسِ الملأ، وقَهْرِ المسلمات وإنْ كنَّ شريفاتٍ على الزنىٰ إلى ضَرَرِ مَنْعِ دينارٍ يجبُ عليه من الجزية؟

انقسمَ رفضُ التكاليفِ في الإسلام إلى ما ينافي الإسلامَ، ويبيحُ الدماءَ والأموالَ، كرَمْـيِ المُصْحَفِ في القاذورات، وانتهاك حرمة النبوات، وإلى مـا ليس منافياً للإسلام، وهـو ضربان: كبائـرُ توجبُ التغليظَ بالعقوبةِ وردَّ الشهاداتِ وسَلْبَ أهليةِ الولاية، وصغائرُ توجبُ التأديبَ دون التغليظ، فكذلك عَقْدُ الجِزْية تنقسمُ شروطُه إلى ما يُنافيه كالقَتْلِ والخروجِ عن أحكام السلطان[١]، فإنَّ ذلك مُنافٍ للأمانِ والتأمينِ، وهما مقصودُ العقدِ، وإلى ما ليس بمنافٍ للأمانِ والتأمين، وهو عظيمُ المَفْسدةِ، فهو كالكبيرةِ بالنسبـةِ إلى الإسلام، كالحِرابـةِ والسَّرقةِ، وإلى ما هو كالصغيرةِ بالنسبة إلى الإسلام، كَسَبِّ المُسلم، وإظهارِ الترفُّعِ عليه، فكما أنَّ هٰذَيْن القِسْمَيْن لا يُنافيان الإسلامَ، ولا يُبْطِلان عصمةَ الدماءِ والأموال، فكذلك لا يُبْطلانِ عَقْدَ الجزيةِ لعدمِ منافاتِهما له من جهة الأَمْن والأمانِ المقصودَيْن من عقدِ الجزية، والقاعدةُ الشرعيةُ المشهورةُ في أبوابِ العقودِ الشرعيةِ أنَّا لا نُبْطِلُ عَقْداً من العقودِ إلَّا بما يُنافي مقصودَ ذلك العقدِ دون ما لا يُنافي مقصودَه، وإن كان منهيّاً عن مقارنته معه[٢]، فكذلك ههنا ينبغي أن لا نُبْطِلَ عَقْدَ الجزيةِ إلَّا بما تقدَّم ونحوِه.

---

(١) وهو ما عبَّر عنه ابن شاس المالكيُّ بقوله: ينتقضُ العهدُ بالتمرُّدِ على الأحكام ـ أي: إظهارُ عدمِ المبالاةِ بها ـ ومَنْعِ الجِزية نقله أبو المواهب الكتّاني في «أحكام أهل الذمة» : ١٢٥ .

(٢) هذا فيما إذا كان المعقودُ عليه حقّاً للعاقد، وأمَّا عَقْدُ الذمَّةِ، فقد نصَّ شيخ الإسلام ابن تيمية في «الصارم المسلول»: ٢١٢ على أنَّ القياس الجليَّ يقتضي أنَّهم متى خالفوا شيئاً ممَّا عوهِدوا عليه انتقض عهدُهم، كما ذهب إليه طائفةٌ من الفقهاء، فإنَّ الدم مُباحٌ بدون العهدِ، والعهد عقدٌ من العقودِ، وإذا لم يفِ أحدُ المتعاقدَيْن بما عاقَدَ عليه فإمَّا أن يُفْسَخَ العقدُ بذلك، أو يتمكَّنَ العاقِدُ الآخَرُ من فَسْخِه، هذا أصلٌ مُقَرَّرٌ في عَقدِ البيعِ والنكاحِ والهبةِ وغيرها من العقود. . . ثم =

وانقسمَتْ هذه الشروطُ على هذه الطريقةِ التي هي طريقةُ الجمهورِ إلى ثلاثةِ أقسام:

منها: ما اتَّفقوا على أنه موجبٌ لمنافاةِ عَقْدِ الذمةِ كالخروجِ على السلطان، ونَبْذِ العهدِ والقَتْلِ والقتالِ بمُفْردِهم أو مع الأعداءِ ونحوِ ذلك.

ومنها: ما اتفقوا على أنه لا يُنافيه كتَرْكِ الزُّنَّارِ وركوبِ الخيلِ وتَرْكِ ضيافةِ المسلمين،/ أو نَقْشِ خواتِمِهم بالعربية ونَحْوِ ذلك مما تخِفُّ مفسدتُه. ١٩٤/أ

والقسم الثالث اختُلِفَ فيه: هل يُلْحَقُ بالقسمِ الأولِ فينتقضُ عَقْدُ الجزيةِ أو بالقِسْمِ الثاني فلا ينتقض؟ وها أنا أَسرُدُ لك مسائلَ توضِّحُ لك هذه الأقسامَ.

قال الأصحابُ: إذا أظهَروا مُعْتقدَهم في المسيحِ عليه السلام أو غَيره أدَّبْناهم، ولا يُنْقَضُ به العهدُ، وإنَّما يُنْقَضُ بالقتالِ ومَنْعِ الجِزْيةِ والتمرُّدِ على الأحكام وإكراهِ المُسْلمةِ على الزنىٰ، فإن أسلمَ لم يُقْتَلَ، لأنَّ قَتْلَه نقضٌ للعهد، وكذلك التطلُّعُ على عوراتِ المسلمين، وأما قَطْعُ الطريقِ والقَتْلُ المُوجبُ للقَصاصِ، فحُكْمُهم فيه حُكْمُ المسلمين، وتعرُّضُهم له ﷺ ولغيرِه من الأنبياءِ صلواتُ الله عليهم موجبٌ للقتل إلَّا أن يُسْلِموا، ورُوِيَ: يُوْجَعُ أدباً ويُشَرَّدُ به، فإن رجعَ عن ذلك قُبِلَ منه[1].

= بيَّن رحمه الله أن عَقْدَ الذمَّةِ ليس حقاً للإمام، بل هو حقٌّ لله ولعامةِ المسلمين، فإذا خالفوا شيئاً ممّا شُرِط عليهم فقد قيل: يجبُ على الإمامِ أن يَفْسَخَ العَقْدَ وفَسْخُه: أن يُلْحِقَه بمأمنِه، ويُخْرِجَه من دارِ الإسلام، ظنّاً أنَّ العقدَ لا ينفسخُ بمجرَّدِ المخالفة، بل يجبُ فَسْخُه، وهذا ضعيفٌ، لأن المشروطَ إذا كان حقاً لله ـ لا للعاقد ـ انفسخ العقدُ بفواتِهِ من غيرِ فَسْخٍ. انتهى كلامُه رحمه الله.

(١) قد صحَّح شيخ الإسلام ابن تيمية في «الصارم المسلول»: ٣٧٢ أنَّ سنَّة رسولِ الله =

قال اللَّخْميُّ: إن زنىٰ بالمُسْلِمة طَوْعاً لم ينتقِضْ عَهْدُه عند مالكٍ رضي الله عنه، وانتقضَ عند رَبيعَةَ[1] وابنِ وهب، وإن غرَّها بأنه مسلمٌ فتزوَّجها فهو نَقْضٌ عند ابنِ نافعٍ، وإن عَلِمَتْ به لم يكُنْ نَقْضاً، وإن طاوعَتْهُ الأَمَةُ لم يكُنْ نَقْضاً، وإن اغتصبها، قال محمدٌ: ليس بنقضٍ، وقيل: نَقْضٌ، قال: فإن عُوهِدَ على أنه متى أتىٰ بشيءٍ من ذلك هو نَقْضٌ، انتقضَ عهدُه بذلك.

قلتُ: وهذه الفروعُ بعضُها أَقربُ من بعضٍ للقاعدةِ في النقض، فإكراهُ المرأةِ المُسلمةِ على الزِّنىٰ وجَعْلُه ناقضاً دون الحِرابةِ مُشْكِلٌ، بل ينبغي أن يُلْحَقَ بالحِرابةِ فلا ينتقضُ، أو تُلْحَقَ الحِرابةُ به فينتقضَ بطريقِ الأَوْلى لعُمومِ مَفْسَدةِ الحِرابة في النفوسِ والأَبضاع والأموال، وعدمِ اختصاصِ ذلك بواحدٍ من الناس. قال في «الكتاب»[2]: فإن خرجوا نَقْضاً

= ﷺ تدلُّ على أنَّ السابَّ يُقْتَلُ وإنْ تاب وأسلم. وهو قولٌ قويٌّ ومُتَّجهٌ جدّاً، ولذلك قال الإمام السبكي في «السيف المسلول»: ٣٨٧: وقد وقَفْتُ على تصنيفِ لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية سمَّاه «الصارمَ المسلولَ على شاتم الرسول» استدلَّ على تعيُّنِ قَتْلهِ بسبعٍ وعشرين طريقةً أطال فيها وأجاد، ووسَّع القولَ في الاستدلالِ والآثارِ وطرق النظرِ والاستنباط، . . .، ولكني لم ينشرح صدري لموافقته على القولِ بالقتلِ بعد الإسلام، ولكنه من محالِّ الاجتهاد، فإن انشرحَتْ له نَفْسُ عالمٍ فلا حَرَجَ عليه، ومبنى الاجتهاد والتقليدِ على انشراح الصدر.

قلتُ: وهذا الذي نصره شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه المسألة هو الذي قرَّره القاضي عياض في «الشفا» ٢/ ٢٥٣ ونقله عن أعيان المالكية، وجعله مشهورَ مذهب مالكٍ رحمه الله.

(١) يعني ربيعة الرأي، سبقت ترجمتُه.

(٢) يعني «المدوَّنة» كما هو مصطلح القرافي. انظر «الذخيرة» ١/ ٣٧.

للعهدِ والإمامُ عادلٌ، فهم فيه كما فعلَ عمرو بن العاص بالإسكندريةِ لمَّا عصَت عليه بعد الفتح(١).

قال التونسيُّ من أَصحابِنا: لم يجعلْ مالكٌ رحِمَه الله القتلَ في الحِرابةِ نَقْضاً، وهو يقول: غصبُ المُسلمةِ على الوطءِ نقضٌ، قال: وهو مُشْكِلٌ إلَّا أن يكونَ العهدُ اقتضاه.

قال ابنُ القاسم: إنْ كان خروجُهم وامتناعُهم من الجزيةِ لظُلْمٍ من الإمامِ أو غيرِه، رُدُّوا إلى ذِمَّتِهم.

وقال مُحمَّد بن مَسْلَمةَ: حِرابةُ الذِّمِّي نَقْضٌ للعهدِ ولا يُؤْخذُ ولدُه لبقاءِ العهد في حَقِّه بخلافِ مالهِ، إلَّا أنْ يكونَ من الحِرابة.

وقال الداووديُّ(٢): إنْ كان خروجُهم من ظُلْمٍ فهو نَقْضٌ، لأنهم لم يُعاهَدوا على أن يَظْلِموا مَنْ ظلمَهم.

---

(١) انظر الخبر في «المدوَّنة» ٢/ ٢١.

(٢) هو الإمامُ أحمد بن نصر الداوودي، من أئمة المالكية بالمغرب، كان فقيهاً فاضلاً مُتْقِناً، له كتابُ «النامي في شرح الموطأ» و«الواعي في الفقه» و«النصيحة في شرح البخاري» وغيرها، مات بتلمسان سنة (٤٠٢هـ)، له ترجمة في «الديباج المذهب»: ٣٥.

وأما ما وقع في طبعة دار السلام من أن الداوودي هو أبو الحسن عبد الرحمٰن بن محمد بن المُظفَّر البوشنجي، فهو ممَّا نقطَعُ ببُطلانه وكونهِ على غير الجادة، فإن هذا الإمام من أعيان الشافعية، وله ترجمة حسنة في «طبقات السبكي» ٥/ ١١٧- ١٢٠، تفقَّه على أبي بكرٍ القفّال، وأبي الطيب الصعلوكي، وأبي طاهر الزِّيادي، وأبي حامد الإسفراييني، وأبي الحسن الطَّبَسي، قال التاج السبكي: وما أظنُّ شافعياً اجتمع له مِثْلُ هؤلاء الشيوخ. انتهى.

قلتُ: وقد ذكر القرافيُّ الإمامَ الداووديَّ المالكيَّ في غيرِ ما موطنٍ من «الذخيرة»، وكلامُه دائرٌ على مشاركتهِ في علومِ المالكية وآرائهم، انظر مثلاً «الذخيرة» ٣/ ٣٨٥.

وروى عن عُمرَ رضي الله عنه أنه أُخْبِرَ: أنَّ ذِمِّياً نخَسَ[1] بَغْلاً عليه مُسْلمةٌ فوقعَتْ فانكشفت عورتُها، فأَمر بصَلْبهِ في ذلك الموضع، وقال: إنَّما عاهدناهم/ على إعطاءِ الجزيةِ عن يدٍ وهم صاغرون[2]. ١٩٤/ب

ورُوري عن عمر رضي الله عنه نَقْضُ العهدِ بغَصْبِ المُسْلِمة.

قال ابن القاسم: إذا حارب أهلُ الذمَّةِ وظُفِرَ بهم، والإمامُ عَدْلٌ قُتِلوا وتُسْبىٰ نِساؤهم، ولا تَعَرُّضَ لمن يُظَنُّ أنه مغلوبٌ معهم كالشيخ الكبيرِ والضعيف، ولو ذهبوا لبلدِ الحربِ وتركوا أولادَهم نَقْضاً للعهد لم يُسْبَوْا بخلافِ ما إذا ذهبوا بهم، إلَّا أنْ يكون ذلك لظُلْمٍ أصابهم، إلَّا أنْ يُعينوا علينا المشركين فهم كالمحاربين.

وقال أيضاً: إذا حاربوا والإمامُ عَدْلٌ استَحَلَّ سَبْيهم وذرارِيَهم إلَّا من يُظَنُّ به أنه مغلوبٌ كالضعفاء، ولم يستَثْنِ أَصْبَغُ رحِمَه الله أحداً، وأَلْحَقَ الضُّعفاءَ بالأقوياءِ في النَّقْضِ كما اندرجوا معهم في العقدِ، ولأنه ﷺ سَبىٰ ذرارِيَ قريظةَ ونساءَهم بعد نَقْضِ العهد[3].

قال ابن القاسم: إذا استولىٰ العدوُّ على مدينةٍ للمسلمين فيها ذِمَّةٌ فغزَوْا معهم، ثم اعتذروا لنا بالقَهْرِ الذي لا يُعْلَمُ إلَّا بقولهم فمن قتل منهم مُسلماً قُتلَ، وإلَّا أُطِيل سَجْنُه.

---

(١) أي: غَرَزَ مؤخَّره أو جَنْبَه بعُودٍ ونَحْوِه. أفاده المجدُ في «القاموس»: ٧٤٤.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في «المصنَّف» (١٩٤٩٨) من حديث عوف بن مالك الأشجعيِّ.

(٣) وهو ثابتٌ في الصحيح من حديثِ أبي سعيد الخدري، أخرجه البخاري (٣١٤٣)، ومسلم (١٧٦٨).

قال المازِريُّ رحِمَه الله: وينتقضُ عهدُهم إذا صاروا عَيْناً للحَرْبيين علينا[1]، فهذه المسائلُ توضِّحُ لك الأقسامَ الثلاثةَ في نقضِ العهدِ، وما اختُلِفَ في كَوْنهِ ناقضاً، وما لم يُخْتَلَفْ فيه، وما هو قريبٌ من النقضِ وما هو بَعيد، وتَحَرَّرَ لك بذلك الفرقُ بين قاعدةِ ما يوجبُ النقضَ، وقاعدةِ ما لا يوجب النقضَ، فتعتبرُ ما يقَعُ لك من غيرِ المنصوصِ بالمنصوص.

* * *

(١) انظر «أحكام أهل الذمة» ٢/ ٨٠٩ لابن القَيِّم.

الفرقُ التاسِعَ عَشَرَ والمئة

بين قاعدةِ برِّ أَهْلِ الذمَّة، وبين قاعدةِ التودُّدِ لهم

اعلم أنَّ الله تعالى منعَ من التودُّدِ لأهلِ الذمَّة بقولهِ تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ﴾ [الممتحنة: ١] الآية، فمنع الموالاةَ والتودُّد[١]، وقال في الآيةِ الأُخرى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ﴾ [الممتحنة: ٨] الآية، وقال في حَقِّ الفريقِ الآخر: ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَـٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ وَظَـٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ [الممتحنة: ٩] الآية.

وقال ﷺ: «استوصُوا بأَهْلِ الذمَّةِ خيراً»[٢].

وقال في حديثٍ آخَرَ: «استوصوا بالقِبْطِ خيراً»[٣].

---

(١) المرادُ هنا كفَّارُ قريش لا أهلُ الذمَّةِ، وسببُ نزولِ الآية معروفٌ وهو قصَّةُ حاطب ابن أبي بلتعة رضوان الله عليه، فالآيةُ ليست صريحةً في الدلالة على مراد القرافي، وعلى هذا المعنى دار تفسير ابن عطية لهذه الآية في «المحرَّر الوجيز» ٥/ ٢٩٣، وابن كثير في «تفسير القرآن العظيم» ٨/ ٨٥. وأما عداوةُ اليهود والنصارى فمُسْتفادةٌ من أدِلَّةٍ أُخرى.

(٢) لم أهتدِ إليه بهذا اللفظ، وانظر الحديث التالي له.

(٣) أخرجه عبد الرزاق في «المصنَّف» (١٩٤٩٥) ولفظُه: «إذا ملكتُم القِبْطَ فأحسِنوا إليهم، فإنَّ لهم ذِمَّةً ورحماً» وذكره بنحوه الهيثميُّ في «مجمع الزوائد» ١٠/ ٦٣ وقال: رواه الطبراني بإسنادَيْن، ورجالُ أحدِهما رجالُ الصحيح.
وأصل الحديث ثابتٌ في الصحيح أخرجه مسلم (٢٥٤٣) من حديثِ أبي ذَرٍّ، ولفظُه: «إنَّكم ستفتحون أرضَ مصر، وهي أرضٌ يُسَمَّى فيها القيراط، فإذا فتحتموها فأحسنوا إلى أهْلِها، فإنَّ لهم ذِمَّةً ورحماً».

فلا بُدَّ من الجمعِ بين هذه النصوصِ، وأنَّ الإحسانَ لأهلِ الذمَّةِ مطلوب، وأنَّ التودُّدَ/ والموالاةَ مَنْهِيٌّ عنهما، والبابان مُلْتَبِسان فيحتاجان ١٩٥/أ إلى الفرقِ.

وسرُّ الفَرْقِ: أنَّ عَقْدَ الذمَّة يوجبُ حقوقاً علينا لهم، لأنهم في جِوارِنا وفي خِفارتِنا، وذمَّة الله تعالى وذِمَّةِ رسوله ﷺ، ودينِ الإسلام، فمن اعتدى عليهم ولو بكلمةِ سُوءٍ أو غِيبةٍ في عِرْضِ أحدِهم، أو نوعٍ من أنواع الأَذِيَّةِ، أو أعان على ذلك، فقد ضَيَّع ذمَّةَ الله تعالى وذِمَّةَ رسولِه ﷺ وذِمّةَ دينِ الإسلام، وكذلك حكى ابنُ حزمٍ في «مراتب الإجماع»[1] له: أَنَّ مَنْ كان في الذمَّةِ وجاءَ أهلُ الحربِ إلى بلادِنا يقصدونه، وجبَ علينا أن نخرجَ لقتالِهم بالكُراعِ[2] والسِّلاحِ ونموتَ دون ذلك صَوْناً لمن هو في ذِمَّةِ الله تعالى وذِمَّةِ رسولِه ﷺ، فإنَّ تسليمَه دون ذلك إهمالٌ لعَقْدِ الذمة، وحكى في ذلك إجماعَ الأمة. فعَقْدٌ يؤدِّي إلى إتلافِ النفوسِ والأموالِ صَوْناً لمُقتضاه عن الضياع، إنَّه لعظيم، وإذا كان عَقْدُ الذمَّة بهذه المَثابةِ، تعيَّنَ علينا أن نَبرَّهم بكُلِّ أَمْرٍ لا يكونُ ظاهرُه يدلُّ على مودَّاتِ القُلوبِ ولا تعظيمِ شعائرِ الكفر، فمتى أدَّى إلى أحدِ هٰذَين امتنعَ وصارَ من قِبَلِ ما نُهِيَ عنه في الآيةِ وغيرِها[3].

---

(١) لم أهتدِ إليه في «مراتب الإجماع».

(٢) الكُراع بضم العَيْن: اسمٌ يقال لجماعة الخيل خاصة.

(٣) هذا الضابط في التعاملِ مع أهل الذمَّةِ وما تلاه من الأمثلة نقله أبو المواهب الكتاني في «أحكام أهل الذمة»: ٩٢ عن ابن دقيق العيد، ولم يتيسَّر لي تحريرُ هذا الأمرِ، فلعلَّ الكتاني قد سها في العَزْوِ، فإن إفادةَ القرافيِّ من ابن دقيق العيد لا يتيسَّرُ إثباتُها بسهولة، فهما قرينان وكلاهما من تلاميذ العزّ بن عبد السلام، ووفاة ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ) قد تأخرت ثمانيةَ عَشَرَ عاماً بعد وفاة القرافي.

ويتَّضحُ ذلك بالمُثُلِ، فإخلاءُ المجالسِ لهم عند قُدومهم علينا، والقيامُ لهم حينئذٍ ونِداؤهم بالأسماءِ العظيمةِ المُوجبةِ لرَفْعِ شأنِ المُنادىٰ بها، هذا كلُّه حرام، وكذلك إذا تلاقَيْنا معهم في الطريق وأخلَيْنا لهم واسِعَها ورَحْبَها والسهلَ منها، وتركْنا أنفُسَنا في خَسيسِها وحَزَنِها وضَيِّقِها كما جرتِ العادةُ أن يفعلَ ذلك المرءُ مع الرئيسِ، والولدُ مع الوالد، والحقيرُ مع الشريف، فإنَّ هذا ممنوعٌ لما فيه من تعظيمِ شعائرِ الكُفر وتحقيرِ شعائرِ الله تعالى وشعائرِ دينهِ واحتقارِ أهْلِه.

ومن ذلك تمكينُهم من الولاياتِ والتصرُّفِ في الأمورِ الموجبةِ لقَهْرِ مَنْ هي عليه، أو ظهورِ العلوِّ وسُلْطانِ المطالبةِ فذلك كلُّه ممنوعٌ، وإنْ كان في غايةِ الرفقِ والأَناةِ أيضاً، لأنَّ الرِّفْقَ والأَناةَ في هذا الباب نوعٌ من الرئاسةِ والسيادةِ وعلوِّ المنزلةِ في المكارمِ، فهي درجةٌ رفيعةٌ أوصلناهم إليها، وعَظَّمْناهم بسببِها، ورَفَعْنا قَدْرَهم بإيثارِها، وذلك كُلُّه مَنْهِيٌّ عنه[1].

وكذلك لا يكونُ المسلمُ عندهم خادماً ولا أجيراً يُؤْمَرُ عليه ويُنْهى، ولا يكون أحدٌ منهم وكيلاً في المُحاكماتِ على المسلمين عند ولاةِ ١٩٥/ب الأُمور، فإنَّ ذلك/ أيضاً إثباتٌ لسُلطانهم على ذلك المسلم.

وأما ما أُمِرَ به من بِرِّهم من غيرِ مَودَّةٍ باطنيةٍ، فالرِّفْقُ بضعيفِهم، وسَدُّ خَلَّةِ فقيرِهم، وإطعامُ جائعِهم، وإكساءُ عارِيهم، ولِينُ القولِ لهم على

---

(١) قد عقد الإمام ابن القيم في «أحكام أهل الذمة» ١/٢٠٨-٢٤٤ فصلاً نفيساً جدّاً في المنعِ من استعمالِ اليهود والنصارى في شيءٍ من ولايات المسلمين وأمورهم، وأن توليتهم نوعٌ من تولِّيهم، وقد حكم تعالى بأنَّ من تولَّاهم فإنه منهم، ولا يتمُّ الإيمانُ إلّا بالبراءةِ منهم، ثم ذكر رحمه الله ما صُبَّ على الإسلام من بلائهم حين جعلهم بعضُ الخلفاء وزراءَ وصدوراً.

سبيلِ اللُّطْفِ لهم والرحمةِ لا على سبيلِ الخوفِ والذلَّة، واحتمالُ إذايتِهم في الجوارِ مع القُدْرةِ على إزالتهِ لُطفاً مِنَّا بهم لا خَوْفاً وتعظيماً، والدعاءُ لهم بالهداية، وأن يُجْعلوا من أهلِ السعادة، ونصيحتُهم في جميعِ أمورِهم في دينِهم ودنياهم، وحِفْظُ غَيْبَتِهم إذا تعرَّضَ أحدٌ لأَذِيَّتهم، وصَوْنُ أموالِهم وعيالِهم وأعراضِهم وجميعِ حقوقِهم ومصالحهم، وأن يُعانوا على دفع الظلمِ عنهم، وإيصالُهم لجميع حقوقِهم، وكلُّ خيرٍ يحسُنُ من الأَعلى مع الأسفلِ أن يفعله، ومن العدوِّ أن يفعلَه مع عدوِّه، فإنَّ ذلك من مكارمِ الأخلاق، فجميعُ ما نفعلُه معهم من ذلك ينبغي أن يكونَ من هذا القبيلِ لا على وجهِ العزَّةِ والجلالةِ منا، ولا على وجهِ التعظيمِ لهم وتحقيرِ أنفُسِنا بذلك الصنيعِ لهم، وينبغي لنا أن نستحضرَ في قلوبِنا ما جُبِلوا عليه من بُغْضِنا، وتكذيبِ نبيِّنا ﷺ، وأنهم لو قَدروا علينا لاسْتأْصَلُوا شَأْفَتَنا، واستولَوْا على دمائِنا وأموالنا، وأَنَّهم من أشدِّ العصاة لربِّنا ومالكِنا عز وجل، ثم نعاملُهم بعد ذلك بما تقدَّم ذكرُه امتثالاً لأمرِ ربِّنا عزَّ وجل وأَمْرِ نبينا ﷺ، لا محبَّةً فيهم ولا تعظيماً لهم، ولا نُظْهِرُ آثارَ تلك الأمورِ التي نستحضرُها في قلوبِنا من صفاتِهم الذميمة، لأنَّ عَقْدَ العهدِ يمنعُنا من ذلك، فنستحضرُها حتى يمنعَنا من الودِّ الباطنِ لهم المحرَّم علينا خاصَّةً، ولما أتى الشيخ أَبو الوليدِ[1] الطرطوشيُّ رحِمَه الله الخليفةَ بمصرَ وجد عنده وزيراً راهباً سَلَّمَ إليه قِيادَهُ، وأخذ يسمعُ رأيَه ويُنْفِذُ كلماتهِ المسمومةَ في المسلمين، وكان هو ممَّن يسمَعُ قولَه فيه، فلما دخل عليه في صورة المُغْضَبِ والوزيرُ الراهبُ بإزائهِ جالسٌ أنشده:

---

(١) قد سبق التنبيه على أن الصواب في كنية الطرطوشي هو أبو بكر. وقد سبقت ترجمتُه. وانظر الخبر في «وفيات الأعيان» ٤/ ٢٦٣، و«سير أعلام النبلاء» ١٩/ ٤٩٢ وفي كلا المصدرين أنَّ الطرطوشي قد دخل على الأَفضَل ابن أمير الجيوش بمصر.

يا أَيهـا الملـكُ الـذي جـودُه يطلبُـه القـاصـدُ والـراغـبُ[1]
إنَّ الـذي شُـرِّفْـتَ مـن أَجْلـهِ يـزعـمُ هـذا أنـه كـاذب

فاشتدَّ غضبُ الخليفةِ عند سماعِ الأبيات، وأمرَ بالراهبِ فسُحِبَ وضُرِبَ وقُتِلَ، وأقبل على الشيخِ أبي الوليد فأكرَمَه وعظَّمه بعد عَزْمِهِ على إذايته.

١٩٦/أ فلما استحضر الخليفةُ تكذيبَ/ الراهبِ لرسولِ الله ﷺ، وهو سببُ شَرفهِ وشرفِ آبائهِ وأهلِ السماوات والأَرضين، بعثه ذلك على البُعْدِ عن السكونِ إليه والموَدَّةِ له، وأبعدَه عن منازلِ العِزِّ إلى ما يليقُ به من الذلِّ والصِّغار.

ويروى عن عُمَر رضي الله عنه أنه كان يقول في أهلِ الذمَّة: أَهينوهُم ولا تَظْلموهم.

وكتبَ إليه أبو موسى الأشعري رضي الله عنه: أنَّ رجلاً نصرانياً بالبصرةِ لا يُحْسِنُ ضَبْطَ خَراجِها إلَّا هـو، وقَصَدَ ولايتَه على جبايةِ الخـراجِ لضرورةِ تعـذُّرِ غيرِه، فكتب إليـه عمر بن الخطاب رضي الله عنـه ينهـاه عـن ذلـك، وقـال لـه فـي الكتـاب: مـات النصـرانـيُّ والسلام[2]. أي: افرِضْه ماتَ، ماذا كنتَ تصنَعُ حينئذٍ فاصنَعه الآن.

---

(١) روايةُ البيت في «الوفيات» و«السِّيَر»:
يـا ذا الـذي طـاعتُـه قُـرْبَـةٌ وحقُّـه مُفْتَـرضٌ واجـبُ

(٢) الذي ذكره ابن القيم أنَّ هذه الواقعة قد حصلت مع معاوية بن أبي سفيان، وأنه كتب إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أما بعدُ، يا أميرَ المؤمنين، فإنَّ في عملي كاتباً نصرانياً لا يتمُّ أمرُ الخراجِ إلّا به، فكرهتُ أن أُقلِّده دون أمرِك، فكتب إليه: عافانا الله وإياك، قرأتُ كتابك في أمرِ النصراني، أما بعدُ، فإن النصرانيَّ قد مات، والسلام. انظر «أحكام أهل الذمَّة» ١/ ٢١١.
وأما قصَّةُ أبي موسى الأشعري فقد أخرجها الخلاَّل بلفظٍ مختلف في «أحكام أَهل المِلَل»: ١١٧ قال: أخبرنا عبد الله ـ يعني ابن أحمد بن حنبل ـ قال: حدَّثني أبي =

وبالجُمْلةِ، فبرُّهم والإحسانُ إليهم مأمورٌ به، ووُدُّهم وتولِّيهم مَنْهِيٌّ عنه، فهما قاعدتان إحداهما مُحَرَّمةٌ، والأُخْرى مأُمورٌ بها، وقد أوضَحْتُ لك الفرقَ بينهما بالبيانِ والمُثُلِ، فتأمَّلْ ذلك.

* * *

= قال: حدَّثنا وكيع قال: حدَّثن إسرائيل عن سِماك بن حَرْبٍ، عن عياض الأشعري، عن أبي موسى قال: قلتُ لعمرَ رضي الله عنه: إنَّ لي كاتباً نصرانياً، قال: مالك قاتلك الله! أما سمعتَ الله تبارك وتعالى يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ﴾ [المائدة: ٥١] ألا اتخذْتَ حنيفاً؟ قال: قلتُ: يا أمير المؤمنين، لي كتابتُه وله دينُه، قال: لا أُكْرِمُهم إذْ أهانَهم الله، ولا أُعِزُّهم إذْ أذلَّهم الله، ولا أُدْنيهم إذْ أقصاهم الله.

الفرقُ العشرون والمئة

بين قاعدةِ تخييرِ المكلَّفين في الكفَّارة، وبين قاعدةِ تخييرِ الأئمة في الأُسارىٰ والتعزيرِ وحَدِّ المحارِبِ ونَحْوِ ذلك

اعلم أنَّ إطلاقَ الفقهاءِ رحِمَهم الله تعالى شائعٌ في كُتبِهم بأنَّ الأُسارى أَمرُهم موكولٌ إلى خِيرَةِ الإمام، وتوليةُ القُضاةِ موكولٌ إلى خِيرَةِ الإمام، وليس ذلك كقولهم: تَعيينُ خَصْلةٍ في كفارةِ اليمينِ موكولٌ إلى خِيرَةِ الحانث، وليس كذلك، بل هما قاعدتان متباينتان.

فالتخييرُ في الكفارةِ في خِصالِها معناه: أنَّ له أنْ يَنتقلَ عن أيِّ خَصْلةٍ شاءَ إلى الخَصلةِ الأُخرى بشَهْوتهِ، وما يجدُه يميلُ إليه طبعُه، أو ما هو أسهلُ عليه، فإنَّ الله تعالى ما خَيَّره بينها إلّا لُطْفاً به، وليفعلَ ذلك، ولو شاءَ لحَتَم عليه خُصوصَ كلِّ خصلةٍ كما فعلَه في خِصالِ الظِّهارِ المرتَّبةِ، بل له الخِيرَةُ بهواه بين الخُصوصيَّات، لأنَّها مُتعلَّقُ التخيير ولا إيجابَ فيها، كما أنَّ المُشْتركَ بين الخِصالِ الذي هو مفهومُ أحدِها مُتَعلَّقُ الوجوبِ، ولا تخييرَ فيه، فلا جَرَمَ ليس له العدولُ عنه بهواه وشَهْوتهِ، بل يتحتَّمُ عليه فِعْلُه، وأما الخُصوصِيَّاتُ فله ذلك فيها، فهذا هو معنى التخييرِ بين خصالِ الكفَّارة في حَقِّ الحانث.

وأما التخييرُ بين الخِصالِ الخَمْسِ في حَقِّ الأُسارىٰ عند مالكٍ رحِمَه
١٩٦/ب الله ومَنْ وافقه، وهي: القَتْلُ، والاسترقاقُ،/ والمَنُّ، والفِداءُ والجِزْيَةُ[1]، فهذه الخِصالُ الخَمْسُ ليس له فِعْلُ أحدِها بهواه، ولا لأنَّها أخفُّ عليه،

---

(١) انظر هذه المسألة في «الإشراف على نكت مسائل الخلاف» ٢/ ٩٣٢ للقاضي عبد الوهاب المالكي، و«المغني» ١٣/ ٤٤ لابن قدامة المقدسي.

وإنَّما يجبُ عليه بَذْلُ الجُهْدِ فيما هو أصلحُ للمسلمين، فإذا فكَّر واستوعبَ فِكْرَه في وجوهِ المصالح، ووجد بعد ذلك مصلحةً هي أرجَحُ للمسلمين، وجبَ عليها فِعْلُها، وتحتَّمَتْ عليه ويأثَمُ بتَرْكِها، فهو لا يوجَدُ في حقِّه الإباحةُ والتَّخييرُ المقرَّرُ في خصالِ كفارةِ الحِنْثِ أبداً، لا قبلَ الاجتهادِ ولا بعد الاجتهاد، أما قبلَ الاجتهادِ، فالواجبُ عليه الاجتهادُ وبَذْلُ الجُهْدِ في وجوهِ المصالح، ولا تخييرَ هٰهُنا في هذا المقام، ولا إباحةَ، بل الوجوبُ الصِّرْفُ، وأما بعد الاجتهاد، فيجبُ عليه العملُ بالراجحِ من المصالحِ ولا خِيرَةَ له فيه، ومتى تركَه أثِمَ فالوجوبُ قَبْلُ، والوجوبُ بَعْدُ، والوجوبُ حالةَ الفِكْرةِ، فلا تخييرَ البتَّةَ، وإنَّما هو وجوبٌ صِرْفٌ في جميعِ الأحوال(١).

وتسميةُ الفقهاءِ رحِمَهم الله ذلك خِيرَةً، إنَّما يريدون به أنَّه لا يتحتَّمُ عليه قبل الفِكْرِ فِعْلُ خَصْلةٍ من هذه الخِصال الخَمْس، بل يجتهدُ حتى يتحصَّلَ له الأصلحُ، فيفعلُه حينئذٍ بخلافِ رَدِّ الغصوب، وإقامةِ الحدودِ؛ فإنَّها تتحتَّم عليه ابتداءً من غير أن يُجْعَلَ له في ذلك اجتهادٌ، ولا خِيرَةَ له بهذا التفسير، فهذا هو وجهُ تسميةِ الفقهاءِ ذلك خِيرَةً، وأنَّ هذه الخصالَ موكولةٌ إلى اجتهادِ الإمامِ وخِيرَتهِ(٢).

ووجهُ ما يعتمدُه في الأُسارىٰ: أَنَّ من كان منهم شديدَ الدهاءِ، كثيرَ التوليبِ على المسلمين برأيِهِ ودهائِهِ، فالواجبُ على الإمامِ فيه القَتْلُ إذا ظهر له ذلك منه في اجتهادهِ بالسؤالِ عن أخبارهِ وأحوالهِ وما يتَّصلُ به من سيرته، وإن كان الأَسيرُ قد ظهر له منه أنه ليس من هذا القَبيلِ، بل هو مأمونُ الغائِلة، وتتألَّفُ بإطلاقهِ طائفةٌ كثيرةٌ على الإسلام، أو إطلاقُ خلقٍ

---

(١) انظر «المعونة» ١/ ٦٢٠ للقاضي عبد الوهَّاب المالكي.

(٢) انظر «فصل المقال»: ١٤١ للبلاطنسي حيث نقل كلام القرافيِّ واعتمد عليه في ضَبْطِ تصرُّف الإمام في بيت المال.

كثيرٍ من أُسارى المسلمين إذا مَنَّ عليه قوبل على ذلك بمثله، ونَحْوُ ذلك من المصالح التي تعرضُ في النظرِ والفِكْرِ المستقيم بعد بَذْلِ الجُهْدِ، فإنَّه يمُنُّ عليه حينئذٍ من غيرِ شيءٍ، وإن كان لا يُرْتجىٰ منه ذلك، والإمامُ محتاجٌ للمالِ لمصالحِ الغزوِ وغيرِه، فإنَّه يَفْديه بالمال، وإن رأى المسلمين محتاجين إلى من يخدمُهم استرقَّهم، وإن انتفت هذه الوجوهُ كلُّها، ولم يجِدْ في اجتهادهِ شيئاً من ذلك مصلحة، ورأى أنَّ ضَرْبَ
١٩٧/أ الجزيةِ مصلحةٌ لِما يُتوقَّعُ من إسلامِهم، وأنَّهم قريبون/ من الإسلامِ إذا اطَّلعوا على محاسنِ الإسلام بمُخالطةِ أهلهِ ورؤيتِهم لشعائرِه، فحينئذٍ يجبُ عليه ضَرْبُ الجزيةِ عليهم، ولا يجوزُ له العدولُ عنها إلى غيرِها، فهو في جميعِ الوجوهِ إنما يفعلُ ما يجبُ عليه من غيرِ إباحةٍ ولا خِيرَةٍ في ذلك بهذا التفسير[١].

وكذلك تخييرُه في حَدِّ الحِرابةِ معناه: أنه يجبُ عليه بَذْلُ الجُهْدِ فيما هو الأصلحُ للمسلمين[٢]، فإذا تعيَّنَ له الأصلحُ، وجبَ عليه، ولا يجوزُ له العدولُ عنه إلى غيره، فإن كان المحاربُ صاحبَ رأيٍ، وجب عليه قَتْلُه، وإن ظهرَ له في اجتهادِه أنه لا رأيَ له، بل له قُوَّةٌ وبَطْشٌ، قَطَعَه من خلافٍ فتزولُ مَفْسدتُه عن المسلمين بذلك، وإن كان يعرفُ من حالهِ

(١) انظر «شرح كتاب السِّيَر» ٣/ ١٢٥-١٢٦ للإمام السرخسي.

(٢) للإمام ابن العربي تفصيلٌ بديعٌ في معنىٰ الحرابة المستفاد من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣] انظر «أحكام القرآن» ٢/ ٥٩٩ حيث ذكر أن هذه الآية يتجاذبها معنيا التخيير والتفصيل، ثم جَوَّد الكلام في تفسيرِها، وهو الذي مشىٰ عليه ابن كثير في «تفسير القرآن العظيم» ٣/ ١٠٠، فالتخييرُ ثابتٌ للإمام، وما قيَّد به القرافيُّ ليس أمراً مُتحتِّماً.

العَفافَ، وإنما وقع ذلك منه على وجه الفَلْتَةِ والموافقةِ لغيرِه مع توقُّعِ الندمِ منه على ذلك، فهذا يجبُ نَفْيُه، ولا يجوزُ له قَتْلُه ولا قَطْعُه بل يفعلُ ما هو الأصلحُ للمسلمين، فهو أبداً ينتقلُ من واجبٍ إلى واجب، والوجوبُ دائماً عليه في جميع أحواله؛ قبل الاجتهادِ يجبُ عليه الاجتهادُ، وحالةَ الاجتهادِ هو ساعٍ في أداءِ الواجبِ، ففِعْلُه حينئذٍ واجب، وبعد الاجتهادِ يجبُ عليه فِعْلُ ما أدَّى إليه اجتهادُه، فلا ينفكُّ عن الوجوبِ أبداً، وذلك هو ضدُّ التخييرِ والإباحةِ، وإنما خِيرَتُه مُفَسَّرةٌ بما تقدَّم من أنه لم يتحتَّمْ عليه ذلك ابتداءً، وله النظرُ وفِعْلُ ما ظهرَ رُجْحانُه بعد الاجتهادِ بخلافِ الحدودِ وغيرِها ممَّا عيَّنه الله تعالى[1]، ولم يجعلْ لأحدٍ فيه اجتهاداً كالصلاةِ، وصَوْمِ رمضانَ، وأَخْذِ الزكاةِ وتعيينِ مَصْرِفِها في الوجوه الثمانية، ورَجْمِ الزاني، وقَطْعِ السارقِ وأَن لا يُحَدَّ في الزنى إلا بأربعة، وفي الأموالِ والدماءِ بشاهدين، وغيرِ ذلك من المُتحتِّمات فهذا معنى التخييرِ في هذه الأمور.

وكذلك قولُهم: إنَّ تفرقةَ أموالِ بيتِ المال موكولةٌ إلى خِيرَتِهِ معناه: أنَّه يجبُ عليه أن ينظُرَ في مصالحِ الصَّرْفِ، ويجبُ عليه تقديمُ أهمِّها فأَهمِّها، ويحرُمُ عليه العدولُ عن ذلك، ولا خِيرَةَ له في ذلك، وليس له أن يَتَصَرَّفَ في أموالِ بيتِ المالِ بهواه وشهوتهِ، بل بحسبِ المَصْلحةِ الراجحةِ والخالصةِ بخلافِ تخييرِ المُكلَّفِ بين خصالِ الكفارةِ كما تقدم[2]، وتخييرِه في إخراجِ شاةٍ من أربعين، أو دينارٍ من أربعين، فله أن يُعيِّنَ شاةً بشَهْوته، وكذلك دينارٌ من الأربعين بهواه، وله أن يُعيِّنَ مقداراً من مياهِ الدُّنيا للوضوء، ولم يتحتَّم عليه ماءٌ دون ماءٍ، وكذلك خِيرَتُه/ ١٩٧/ب

---

(١) انظر «فصل المقال»: ١٤٢ للبلاطنسي.

(٢) يعني في الفرق الثامن والأربعين من هذا الكتاب.

في ثيابِ السُّتْرةِ للصلاة، فإذا اجتمعَتْ ثيابٌ فله تعيينُ واحدةٍ منها لسُتْرتهِ بهواه وشَهْوتهِ، وكذلك خَيَّرَ الله تعالى في بُقْعةٍ من بقاعِ الدنيا يُصلِّي فيها الصلواتِ الخَمْسَ، فله أن يُعَيِّنَ بُقْعةً منها إذا استوَتْ بهواه وشهوته، وكذلك خَيَّرَ الله تعالى في صومِ رمضانَ في أيِّ بقعةٍ شاء من بلدِه، فله أن يصومَ في أيِّ دارٍ شاء من ذلك البلد بهواه، وهذا جميعُه تخييرٌ صِرْفٌ حقيقةً لا مجازاً، بخلافِ تخييرِ الأئمةِ في جميع ما تقدم.

وأكثرُ تصرُّفاتِ الأئمة كما تقدم تحريرُه في الأُسارى وغيرِهم ـ غَيْرَ أمورٍ قليلةٍ جدّاً ـ أُطْلِق فيها التخييرُ، ومرادُهم التخييرُ على بابه كما هو في حقِّ المكلَّف، ومن ذلك قولُ الفقهاء رحمهم الله تعالى: إنَّه مُخَيَّرٌ في أَربعِ حِقاقٍ[1]، وخَمْسِ بناتِ لَبون[2] يأخذُ أَيُّها شاءَ من صاحبِ الماشيةِ إذا وجد إبلَه مِئتين، فإنَّ في كُلِّ خَمسين حِقَّةً، وفي كُلِّ أربعين بِنْتَ لَبونٍ، وقد وُجِدَ الأَمْرانِ، فإن المئتين أربعُ خَمْسينات وَخْمسُ أربعينات، فيُخَيَّرُ هٰهُنا إذا استوى الأمران، فإن كان أحدُهما أرجَحَ للفقراءِ[3] فمُقْتضى القاعدة أنه يجبُ عليه ما هو الأرجحُ لقولهِ ﷺ: «من ولِيَ من أمرِ أُمَّتي شيئاً فلم يجتَهِدْ لهم ولم ينصَحْ فالجنَّةُ عليه حرامٌ»[4] فظاهرُ هذا الحديثِ

---

(١) وهو ما طعن في السنةِ الرابعةِ من الإبل.

(٢) وهي بنت الناقة إذا دخلت في السنة الثالثة.

(٣) انظر «التهذيب» ٣/ ١٥ للإمام البغوي ففيه تفصيل جَيِّدٌ فيما إذا أخطأ الساعي في اختيارِ أجْوَدِ الصِّنْفين.

(٤) لم أهتدِ إليه بهذا اللفظ، ولكن ثبت في «صحيح مسلم» (١٨٢٩) (١٤٢) من حديثِ معقل بن يسارٍ قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «ما مِنْ أميرٍ يلي أمْرَ المسلمين، ثم لا يَجْتَهدُ لهم ويَنْصَحُ، إلّا لم يدخُلْ معهم الجنَّة» وهو في «السنن الكبرى» ٩/ ٤١ للبيهقي، و«شعب الإيمان» ٦/ ١٤، وزاد المنذري نسبته للطبراني كما في «الترغيب والترهيب» ٣/ ١٩٤. =

يقتضي وجوبَ الأَرجحِ للفقراء، وكذلك بَيْعُ مالِ اليتيمِ من أَحدِ مُشْتريَيْن مُسْتَوِيَيْن، أو تزويجُ اليتيمةِ من كُفُوءين مستويَيْن، أو توليةُ القضاءِ لأحدِ رجلَيْن مستويَيْن، ونحوُ هذا، فإنَّ الأئمةَ في هذهِ الصُّوَرِ مُساوون لغيرِهم من المكلَّفين في الخِيرَةِ المختصَّة، ولا وجوبَ هٰهُنا البتَّةَ، بل لهم الترجيحُ بمُجرَّدِ إرادتِهم من غيرِ ضَميمةٍ إليها كالمكلَّفِ في إخراجِ شاةٍ من أربعين سواءً بسواء، وإطلاقُ الخِيرَةِ في هذه الصُّوَرِ حقيقةٌ، وفي تلك الصُّوَر فهي وجوبٌ مَحْضٌ، بل بمعنى عدم التحتُّم ابتداءً، وكَوْنِ الاجتهادِ له مَدْخَلٌ في ذلك القسم المحتَّم بخلافِ غيرِه من التخييراتِ، فظهر الفرقُ بين قاعدةِ تخييرِ الأئمة، وقاعدةِ تخييرِ آحادِ المكلَّفين، وأَنَّ الثاني خِيرَةٌ حقيقةً، والأَولُ أكثَرُه مجازٌ ووجوبٌ صِرْفٌ كما تقدَّم مُفَصَّلاً ممثَّلاً.

(فائدة): يُطلقُ التخييرُ في الشريعةِ على ثلاثةِ أَقْسام مُخْتلفةٍ؛[1] فيُطْلقُ التخييرُ بين الشيئين، وكلٌّ واحدٍ منهما واجبٌ بخُصوصهِ وعُمومهِ كما تقدَّم في تخييرِ الأَئمَّةِ في الأُسارى وغيرِهم، فإنَّ كلَّ شيءٍ فَعَلوه من ذلك يقعُ واجباً بخُصوصه، وهو/ كونُه قَتْلاً، أو فِداءً مَثَلاً، وبعُمومهِ من ١٩٨/أ
جهةِ أنَّه أحدُ الخصال الخَمْسةِ.

ويكونُ التخييرُ بين الشيئين، وكلٌّ واحدٍ منهما غيرُ واجبٍ بخُصوصه ولا بعُمومه، كالتخييرِ بين المُباحات من المطاعمِ والملابسِ ونحوِهما. فالتخييرُ بين التمرِ والزبيبِ مَثَلاً فالتمرُ ليس بواجبٍ لا بخُصوصهِ من جهةِ أنه تَمْرٌ، ولا بعُمومهِ من جهة أَنه أحدُ المُتناوَلات.

= قلتُ: وأما ما وقع في طبعة دار السلام من عَزْوِ الحديث باللفظ الذي ذكره القرافيُّ إلى البخاري ومسلم وأحمد وأبي داود وابن ماجه والدارمي، فهو تخليطٌ شديد، وإنَّما وقع لهم ذلك اغتراراً بالمعجم المفهرس لألفاظِ الحديثِ، وقديماً قال الحافظ ابن حجرٍ رحمه الله: من اشتغل بغيرِ فنِّه أتى بالعجائب.

(١) انظر «الذخيرة» ١٢/١٢٨ حيث ذكر القرافيُّ أن للتخيير في الشريعة أربعةَ معانٍ.

ويكونُ التخييرُ بين الشيئين وكِلاهما واجبٌ من جهةِ عُمومه دون خُصوصه، كالتخييرِ في كفّارةِ الحِنْثِ، فإنَّ العِتْقَ مثلاً واجبٌ من جهةِ أنه أحدُ الخِصال، وغيرُ واجبٍ من جهة أنه عِتْقٌ، وكذلك القولُ في الخَصْلتَيْن الأُخْريَيْن من الكُسْوَةِ والإطعام، فقد ظهر لك أنَّ المُخيَّرَ بينهما قد يتَّصفان بالوجوبِ من جهةِ خُصوصِهما وعمومِها، وقد لا يتَّصفان به لا من جهة خُصوصهما ولا عُمومِهما، وقد يتَّصفان به من جهةِ عمومِهما دون خُصوصِهما، وأما الاتِّصافُ بالوجوبِ من جهةِ الخُصوصِ دونَ العُموم فمُحالٌ شَرْعاً وعَقْلاً بناءً على أنَّ الخُصوصَ يتوقَّفُ على العمومِ، وأنَّ ما لا يتمُّ الواجبُ إلا به فهو واجبٌ بخلافِ العكس، فإنَّ العُمومَ لا يتوقَّفُ على الخُصوص، وهو الفرقُ بينهما، فتأمَّل هذه المباحثَ والفُروقَ فإنَّها واقعةٌ في الشريعةِ وُقوعاً كثيراً والله أعلم[1].

* * *

---

(١) انظر «المنثور في القواعد» ١/ ١٤٤ للإمام الزركشي.

الفروق

فهرس موضوعات المجلد الثاني

الفروق

للإمام القرافي

شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي

٦٢٦ - ٦٨٤هـ

وبحاشيته

"إدرار الشروق على أنواء الفروق"

للإمام ابن الشاط

٦٤٣ - ٧٢٣هـ

قدم له، وحققه، وعلق عليه

عمر حسن القيام

الجزء الثالث

مؤسسة الرسالة
ناشرون

بسم الله الرحمن الرحيم

غاية في كلمة

مؤسسة الرسالة
للطباعة والنشر والتوزيع

وطى المصيطبة
شارع حبيب أبي شهلا
بناء المسكن
هاتف: ٣١٩٠٣٩ - ٨١٥١١٢
فاكس: ٨١٨٦١٥ (٩٦١١)
ص.ب: ١١٧٤٦٠
بيروت - لبنان

Resalah Publishers

Tel: 319039 - 815112
Fax: (9611) 818615
P.O.Box: 117460
Beirut - Lebanon

Email:
resalah@resalah.com

Web Location:
Http://www.resalah.com

الطبعة الأولى
١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

ISBN 9953 - 4 - 0146 - 2

الفروق

أنوار البروق في أنواء الفروق

٣

بسم الله الرحمن الرحيم

/ الفرق الحادي والعشرون والمِئة ٤/أ

بين قاعدةِ مَنْ مَلَكَ أن يَمْلكَ هل يُعَدُّ مالكاً أم لا؟ وبين قاعدةِ من انعقدَ له سببُ المُطالبةِ بالمِلْكِ هل يُعَدُّ مالكاً أم لا؟[1]

اعلم أنَّ جماعةً من مشايخِ المذهبِ رضيَ الله عنهم أطلقوا عباراتِهم بقولِهم: مَنْ مَلَكَ أن يَمْلِكَ، هل يُعَدُّ مالِكاً أم لا؟ قولان، ويُخَرِّجون على ذلك فُروعاً كثيرةً في المذهبِ منها: إذا وُهِبَ له الماءُ في التيمُّمِ، هل يبطُلُ تيمُّمه بناءً على أنه يُعَدُّ مالكاً أم لا يبطلُ بناءً على أنه لا يُعَدُّ مالكاً؟ ومَنْ عنده ثَمَنُ رَقبةٍ، هل يجوزُ له الانتقالُ للصومِ في كفَّارة الظِّهارِ أَمْ لا؟ قولانِ مبنيانِ على أنَّ مَنْ مَلَكَ أن يَمْلِكَ هل يُعَدُّ مالِكاً أَمْ لا؟ ومن قَدَرَ على المُداواةِ في السَّلَسِ، أو التزويجِ هل يَجِبُ عليه الوضوءُ أَمْ لا؟ قولانِ بناءً على أنَّ مَنْ مَلَكَ أن يَمْلِكَ هل يُعَدُّ مالِكاً أم لا؟ وكثيرٌ من هذه الفروعِ زعَموا أنها مُخَرَّجةٌ على هذه القاعدة، وليس الأمرُ كذلك، بل هذه القاعدةُ باطلةٌ، وتلك الفروعُ لها مَدارِكُ غيرُ ما ذكروه.

وبيانُ بطلانِها: أنَّ الإنسانَ يملِكُ أربعين شاةً، فهل يتخيَّلُ أحدٌ أنه يُعَدُّ مالِكاً الآنَ قبل شِرائها حتى تجبَ الزكاةُ عليه على أحد القولين؟

وإذا كان الآن قادراً على أن يتزوَّجَ، فهل يَجْري في وجوبِ الصَّداقِ والنفقةِ عليه قولان قبل أن يخطبَ المرأةَ، لأنه مَلَكَ أن يَمْلِكَ عِصْمتَها والإنسانُ مالكٌ أن يملكَ خادماً أو دابةً فهل يقول أحدٌ: إنَّه يُعَدُّ الآن مالكاً لهما فيجبُ عليه كُلْفتُهما ومَؤونَتَهما على قولٍ من الأقوال الشاذَّةِ أو الجادَّةِ؟ بل هذا لا يتخيَّلُه مَنْ عنده أدنى مُسْكَةٍ من العقلِ والفقه، وكذلك

---

(١) انظر «المنثور في القواعد» ١/ ١٤ للإمام الزركشيِّ.

الإنسانُ يملكُ أن يشترِيَ أقاربَه، فهل يعدُّه أحدٌ من الفقهاءِ مالكاً لقريبهِ فيُعْتِقَه عليه قبل شرائهِ على أحدِ القولَيْن في هذه القاعدةِ على زَعْمِ من اعتقدها؟ بل هذا كلُّه باطلٌ بالضرورة، ونظائرُ هذه الفروعِ كثيرةٌ لا تُعدُّ ولا تُحصى، ولا يُمكن أن نجعلَ هذه من قواعدِ الشريعة البتَّة، بل القاعدةُ التي يُمكنُ أن تُجْعَلَ قاعدةً شرعيةً ويجري فيها الخلافُ في بعضِ فُروعِها لا في كُلِّها: أَنَّ مَنْ جرى له سببٌ يقتضي المُطالبةَ بالتمليكِ، هل يُعْطى حُكْمَ مَنْ مَلَكَ ومَلَّك؟ قد يُخْتَلَفُ في هذا الأصلِ في بعضِ الفروع، ولذلك مسائل:

المسألة الأولى:/ إذا حِيزَت الغنيمةُ فقد انعقد للمُجاهدين سببُ المُطالبةِ بالقِسْمةِ والتمليكِ، فهل يُعدُّون مالِكين لذلك أَمْ لا؟ قولان، فقيل: يَمْلِكون بالحَوْزِ والأَخْذِ، وهو مذهبُ الشافعيِّ رضي الله عنه، وقيل: لا يملِكون إلا بالقِسْمَةِ وهو مذهبُ مالكٍ رَحِمه الله[1]. ٤/ب

المسألةُ الثانية: العاملُ في القِراضِ وُجِدَ في حَقِّه سببٌ يقتضي المُطالبةَ بالقِسْمَةِ وإعطاءِ نصيبهِ من الربحِ، فهل يُعَدُّ مالكاً بالظُّهورِ أو لا يملكُ إلا بالقِسْمةِ وهو المشهورُ؟ قولان في المذهب[2].

المسألةُ الثالثة: العاملُ في المُساقاةِ وُجِدَ في حَقِّه من العملِ ما يقتضي المُطالبةَ بالقِسْمةِ، وتمليكَ نصيبهِ من الثمن، فهل لا يملكُ إلَّا بالقسمةِ أو يملكُ بالظُّهور وهو المشهورُ على عكس القِراض؟ قولان في المذهب.

المسألةُ الرابعة: الشريكُ في الشُّفْعَةِ إذا باعَ شريكُه تحقَّقَ له سببٌ يقتضي المُطالبةَ بأن يملكَ الشِّقْصَ المبيعَ بالشُّفْعةِ، ولم أرَ خلافاً في أنه غيرُ مالك[3].

---

(١) انظر «المعونة» ١/ ٦٠٨ للقاضي عبد الوهَّاب.

(٢) انظر «الذخيرة» ٦/ ٨٩ للقرافي.

(٣) لأن الشفعة استحقاق الشريك انتزاعَ حصّةِ شريكه المنتقلة عنه من يدِ من انتقلت إليه. وهي ثابتةٌ بالسنّةِ والإجماع. انظر «المغني» ٧/ ٤٣٥ لابن قدامة.

المسألة الخامسة: الفقيرُ وغيرُه من المسلمين له سببٌ يقتضي أن يملكَ من بيتِ المال ما يستحقُّه بصفةِ فقرِه، أو غيرِ ذلك من الصفاتِ المُوجبةِ للاستحقاقِ كالجِهادِ، والقَضاءِ، والفُتْيا، والقسمةِ بين الناسِ أملاكَهم، وغيرِ ذلك ممَّا شأنُ الإنسانِ أن يُعْطىٰ لأجله، فإذا سرقَ هل يُعَدُّ كالمالكِ فلا يجبُ عليه الحدُّ لوجودِ سببِ المُطالبة بالتمليكِ، أو يجبُ عليه القَطْعُ لأنَّه لا يُعَدُّ مالكاً وهو المشهورُ؟ قولان[١]، فهذه القاعدةُ على ما فيها من القوةِ من جهةِ قولنا: جرى له سببُ التمليكِ، في تَمْشِيَتِها عُسْرٌ لأَجْلِ كَثْرةِ النُّقوضِ عليها.

أما هذا المفهومُ وهو قولُنا: من ملَكَ أن يَمْلِكَ مُطلقاً من غيرِ جَرَيانِ سببٍ يقتضي مُطالبتَه بالتمليك، ولا غير ذلك من القيود، فهذا جَعْلُه قاعدةً شرعيةً ظاهرُ البُطْلان لضَعْفِ المناسبةِ جداً أو لعَدَمِها البتَّةَ.

أما إذا قُلنا: انعقد له سببٌ يقتضي المطالبةَ بالتمليك، فهو مناسبٌ لأَن يُعَدَّ مالكاً من حيث الجملةُ تنزيلاً لسببِ السببِ منزلةَ السبب، وإقامةً للسببِ البعيدِ مُقامَ السببِ القريبِ، فهذا يُمكنُ أن يُتَخيَّلَ وُقوعُه قاعدةً في الشريعة، أما مُجرَّدُ ما ذكروه فليس فيه إلا مُجرَّدُ الإمكانِ/ والقَبولِ ٥/أ
للمِلْكِ، وذلك في غاية البُعْدِ عن المناسبة، فلا يمكنُ جَعْلُه قاعدةً.

وتتخرَّجُ تلك الفروعُ بغيرِ هذه القاعدة ففي الثوبِ للسُّتْرةِ يُلاحَظُ فيها قُوَّةُ الماليةِ فلا يلزَمُه، أو أنه إعانَةٌ على دينِ الله عز وجلَّ ليس من بابِ تحصيلِ الأَموالِ فيلزَمُه، ويُكافىءُ عنه إن شاء، وكذلك القولُ في الماءِ يُوْهَبُ له، هل يُنْظَرُ إلى يَسارتهِ فلا ماليَّة، أو تُلاحَظُ الماليةُ وهي ضَرَرٌ،

---

(١) انظر بسط هذه المسألة في «المغني» ١٢/ ٤٦١-٤٦٣ لابن قدامة.

والضَّرَرُ منفيٌّ عن المُكَلَّفِ لقولهِ ﷺ: «لا ضَرَر ولا ضِرار»[1]. ولقولهِ تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وواجدُ الثمنِ يتخرَّجُ على تنزيلِ وسيلتهِ منزلتَه أمْ لا؟ وكذلك القادرُ على التَّداوي إلى غيرِ ذلك من النصوص والأَقْيسة والمناسباتِ التي اشتُهِرَ في الشرعِ اعتبارُها، وهي مشتملةٌ على مُوجَبِ الاعتبارِ، أَمَّا ما لا يشتملُ على مُوْجَبِ الاعتبارِ، فلا يمكنُ جَعْلُه قاعدةً شرعيةً بل ينبغي أن يُضافَ إليه من القيودِ الموجبةِ للمناسبة كما تقدم، ما يوجبُ اشتمالَه على مُوجَبِ الاعتبارِ وتَقِلُّ النقوضُ عليه، وتظهَرُ مناسبتُه، أَما عَدَمُ المناسبةِ، وكَثْرةُ النُّقوضِ، فاعتبارُ مِثْلِ هذا من غيرِ ضرورةٍ خلافُ المعلومِ من نَمَطِ الشريعة فتأَمَّلْ ذلك، فإنه قد كَثُرَ بين المتأخِّرينَ من الشُّرَّاح خصوصاً الشيخَ أبا الطاهرِ بَنْ بشيرٍ[2]، فإنه اعتمد عليه في كتابه المعروفِ بـ«التنبيه» كثيراً[3].

---

(١) أخرجه الإمام مالك في «الموطأ» ٢/ ٥٧١ مرسلاً من حديثِ عمرو بن يحيى المازني، ووصله من حديثِ ابن عباس الإمام أحمد ٥/ ٥٥، وابن ماجه (٢٣٤١) وهو حديثٌ حسن وتمامُ تخريجه في «المسند».

(٢) هو إبراهيم بن عبد الصَّمد التنوخي، من فقهاءِ المالكية الذين وصلوا إلى مرتبة الاختيار والترجيح، وكتابُه «التنبيه» ذكر هو أنَّ من أحاط به علماً ترقَّى عن درجة التقليد، فقد مشى فيه على استنباطِ أحكام الفروع من قواعد أُصول الفقه، وهي طريقةٌ نقل ابن فرحون عن ابن دقيق العيد أنَّها غير مُخَلِّصة، وأن الفروع لا يَطّردُ تخريجُها على القواعدِ الأصولية، مات شهيداً، ولم يُعرف تاريخ وفاته، انظر ترجمته في «الديباج المُذْهَب»: ٨٧.

(٣) علَّق ابن الشاط على الفرق الحادي والعشرين والمئة بقوله: ما نَسَبه إلى مشايخ من أهلِ المذهب واعتقده فيهم من أنَّهم أرادوا مقتضى عباراتهم المطلقة ليس بصحيح، وما اختاره من عدم إرادة مقتضى الإطلاق هو الصحيحُ. والظنُّ بهم أنَّهم إنَّما أرادوا ذلك، والله تعالى أعلم، وما قاله في الفرقين بعد هذا صحيح.

الفرق الثاني والعشرون والمئة

بين قاعدة الرياءِ في العباداتِ

وبين قاعدةِ التشريكِ في العبادات[1]

اعلم أنَّ الرياءَ في العباداتِ شِرْكٌ وتشريكٌ مع الله تعالى في طاعاته، وهو مُوجِبٌ للمعصيةِ والإثمِ والبُطْلان في تلك العبادةِ كما نصَّ عليه الإمامُ المُحاسبيُّ[2] وغيرُه، ويعضدُه ما في الحديثِ الصحيحِ أخرجَه مُسْلمٌ وغيرُه أنَّ الله تعالى يقول: «أنا أغنى الشركاءِ عن الشركِ، فمن عملَ عملاً أشرك فيه غيري تركتُه له، أو تركته لشريكي»[3] فهذا ظاهرٌ في عدم الاعتدادِ بذلك العملِ عند الله تعالى[4]، وكذلك قولُه تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ

---

(١) هذا الفرق مستفادٌ من كلامِ شيخهِ ابن عبد السلام الذي عقد فَصلاً نافعاً في «بيان الإخلاص في العبادات وأنواع الطاعات» انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٢٠٥-٢١٥.

(٢) هو الحارث بن أسد المحاسِبي، من مُقَدَّمي الصوفية وأوائل المتكلمين في علومهم، وله في ذلك التصانيف السائرة، منها «الرعاية لحقوق الله» و«الوصايا» و«رسالة المسترشدين» وغيرها، مات سنة (٢٤٣هـ)، له ترجمة في «طبقات الصوفية»: ٥٦ لأبي عبد الرحمٰن السُّلمي، و«تاريخ بغداد» ٨/ ٢١١، و«سير أعلام النبلاء» ١٢/ ١١٠.
وقد تكلَّم المحاسبي على دقائق الرياء في غيرِ ما واحدٍ من تصانيفه، انظر «الرعاية»: ١٩٩، و«الوصايا»: ٢٦٢، و«آداب النفوس»: ٩٤.

(٣) أخرجه أحمد ١٣/ ٣٧٧، ومسلم (٢٩٨٥)، وابن ماجه (٤٢٠٢) من حديثِ أبي هريرة، وصحَّحه ابن خزيمة (٩٣٨) وابن حبان (٣٩٥)، وانظر تمام تخريجه في التعليق على «المسند».

(٤) لأن معنى الحديث: أنا غنيٌّ عن المشاركةِ وغيرها، فمن عملَ عملاً لي ولغيري لم أَقبَلْه، بل أتركُه لذلك الغير، والمرادُ أن عمل المرائي باطلٌ لا ثوابَ فيه، ويأثَمُ به. أفاده الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ٩/ ٣٤٣.

﴿إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥] يدلُّ على أنَّ غَيْرَ المُخْلَصِ[١] لله تعالى ليس مأموراً به، وما هو غيرُ مأمورٍ به لا يُجْزِئُ عن المأمورِ به، فلا يُعْتَدُّ بهذه العبادةِ وهو المطلوب[٢].

وتحقيقُ هذه القاعدةِ وسِرُّها وضابطُها: أن يعملَ العملَ المأمورَ به والمُتَقَرَّبَ به إلى الله تعالى، ويَقْصدَ به وَجْهَ الله تعالى، وأَن يُعَظِّمَه الناسُ
أو بعضُهم[٣]،/ فيَصِلَ إليهِ نَفْعُهم أو يندفعَ عنه ضَرَرُهم، فهذا هو قاعدةُ ٥/ب
أَحد قِسْمَي الرياء.

والقِسْمُ الآخَر: أن يعملَ العملَ لا يريدُ به وَجْهَ الله تعالى البتَّةَ بل الناسَ فقط، ويُسَمَّى هذا القِسْمُ رياءَ الإخلاصِ، والقسمُ الآخَرُ يُسَمَّىٰ رياءَ الشرك، لأنَّ هذا لا تشريكَ فيه بل خالصٌ للخلقِ، والأولُ للخَلْقِ ولله تعالى.

وأغراضُ الرياءِ ثلاثةٌ: التعظيمُ، وجَلْبُ المصالحِ الدُّنْيوية، ودَفْعُ المَضارِّ الدنيوية، والأخيرانِ يتفرَّعان عن الأولِ، فإنه إذا عُظِّمَ انجلبَت إليه المصالحُ، واندفعَتْ عنه المفاسدُ، فهو الغرضُ الكليُّ في الحقيقةِ، فهذه قاعدةُ الرياءِ المُبْطل للأعمالِ المُحَرَّمِ بالإجماع.

وأَما مُطْلَقُ التشريكِ كمَنْ جاهد ليحصِّلَ طاعةَ الله بالجهاد، وليحصِّل المالَ من الغنيمةِ فهذا لا يضرُّه، ولا يحرُمُ عليه بالإجماع، لأنَّ الله تعالى جعلَ له هذا في هذه العبادةِ ففَرْقٌ بين جهادِه ليقول الناسُ: إنه شجاع،

---

(١) في المطبوعة وطبعة دار السلام: المُخلصين، والصوابُ ما هو مثبتٌ إن شاءَ الله، فإن كلام القرافي دائرٌ على العمل لا على العامل، وما بعده دالٌّ عليه.

(٢) وهو حاصل كلامِ ابن العربي في «أحكام القرآن» ٤/ ١٩٧٠ قال في تفسير الآية: أمرَ الله عبادَه بعبادته، وهي أداءُ الطاعةِ له بصفةِ القُرْبَةِ، وذلك بإخلاصِ النيّةِ بتجريدِ العمل عن كلِّ شيءٍ إلَّا لوَجْهِهِ.

(٣) في المطبوعة وطبعة دار السلام: «وأن يُعَظِّمه الناسُ أو يَعْظُمَ في قلوبهم» ولعلَّ الصوابَ ما هو مثبتٌ.

أو ليُعظِّمَه الإمامُ فيَكْثُرَ عطاؤه من بيتِ المال، فهذا ونَحْوُه رياءٌ حرامٌ، وبين أن يُجاهِدَ ليُحَصِّلَ السبايا والكُراعَ والسِّلاحَ من جهةِ أموالِ العدوِّ، فهذا لا يضرُّه مع أنه قد شَرِكَ، ولا يقالُ لهذا رياءٌ بسببِ أنَّ الرياءَ أن يَعْمَلَ ليراه غيرُ الله تعالى من خَلْقهِ، والرؤيةُ لا تصحُّ إلَّا مِن الخلق، فمن لا يرى ولا يُبْصِرُ لا يُقالُ في العملِ بالنسبةِ إليه رياء، والمالُ المأخوذُ في الغنيمةِ ونَحْوه لا يقال: إنَّه يَرى أو يُبْصِرُ، فلا يَصْدُقُ على هذه الأغراض لفظُ الرياءِ لعدمِ الرؤيةِ فيها.

وكذلك مَنْ حَجَّ وشَرِكَ في حَجِّه غَرَضَ المَتْجَرِ بأن يكونَ جُلُّ مقصودِه أو كُلُّه السفَرَ للتجارةِ خاصَّة، ويكون الحجُّ إمَّا مقصوداً مع ذلك أو غَيْرَ مقصودٍ، ويقَعَ تابعاً اتفاقاً، فهذا أيضاً لا يقدَحُ في صحَّةِ الحجِّ، ولا يوجبُ إثْماً ولا معصية.

وكذلك من صام ليصحَّ جسدُه، أو ليَحْصُلَ له زوالُ مرضٍ من الأمراض التي يُنافيها الصيام، ويكونُ التداوي هو مقصودَه أو بعضَ مقصودِه، والصومُ مقصودٌ مع ذلك، وأوْقَعَ الصومَ مع هذه المقاصدِ لا تَقْدَحُ هذه المقاصدُ في صَوْمهِ بل أمرَ بها صاحبُ الشرع في قولهِ ﷺ: «يا معشرَ الشبابِ من استطاعَ منكم الباءَةَ فليتزوَّج، ومن لم يستطِع فعليه بالصومِ فإنه له وِجاء»[1] أي: قاطع، فأمر بالصومِ لهذا الغرضِ، فلو كان ذلك قادحاً لم يأمُرْ به عليه الصلاة والسلام في العبادات ولا معها[2]. / ٦/أ

---

(١) أخرجه البخاري (٥٠٦٥) ومسلم (١٤٠٠) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٢) علَّق الحافظ ابن حجر على استنباط القرافيِّ هذا بقوله: إنْ أراد تشريكَ عبادةٍ بعبادةٍ أُخرىٰ فهو كذلك وليس محلَّ النزاع، وإن أراد تشريك العبادةِ بأمرٍ مُباحٍ فليس في الحديثِ ما يُساعده. انظر «فتح الباري» ٩/ ١٤.

ومن ذلك أن يُجَدِّدَ وُضوءَه ليحصُلَ له التبرُّدُ أو التنظيفُ، وجميعُ هذه الأغراضِ لا يدخلُ فيها تعظيمُ الخَلْقِ بل هي تشريكُ أُمور من المصالح ليس لها إدراك، ولا تصلحُ للإدراك ولا للتعظيمِ، فلا تقدَحُ في العباداتِ، فظهر الفرقُ بين قاعدةِ الرياءِ في العبادات، وبين قاعدةِ التشريكِ في العبادات غَرَضاً آخرَ غَيْرَ الخلقِ مع أنَّ الجميعَ تشريكٌ، نعم لا يمنَعُ أنَّ هذه الأغراضَ المخالطةَ للعبادةِ قد تنقُصُ الأَجْرَ، وأنَّ العبادةَ إذا تجرَّدت عنها زاد الأجرُ وعَظُمَ الثوابُ، أمَّا الإثْمُ والبُطْلانُ فلا سبيلَ إليه، ومن جهتهِ حصل الفَرْقُ لا من جهةِ كثرةِ الثوابِ وقِلَّتهِ[1].

* * *

(١) وهو قولُ ابن رجب الحنبلي في «جامع العلوم والحكم» ١/ ٨٢-٨٣، ويشهد لذلك ما أخرجه مسلم (١٩٠٦) وغيره من حديث عبد الله بن عمرو، عن النبيّ ﷺ قال: «إنَّ الغُزاةَ إذا غنِموا غنيمةً، تعجَّلوا ثُلُثَي أجْرِهم، فإنْ لم يغنموا شيئاً، تمَّ لهم أجرُهم» وللقاضي عياضٌ مَنْزِعٌ آخَرُ في تأويلِ الحديث وفَّر فيه على الغُزاةِ أجْرَهم، انظر «إكمال المُعْلم» ٦/ ٣٣٠.

الفرقُ الثالثُ والعشرون والمئةُ

بين قاعدةِ عقد الجزيةِ، وبين قاعدةِ غيرِها مما يوجبُ التأمينَ

وهو إمَّا المُصالحةُ أو الأمانُ، والجميعُ يوجبُ الأمانَ والتأمينَ، غَيْرَ أنَّ عَقْدَ الجِزْيةِ يكونُ لضرورةٍ ولغيرِ ضرورةٍ، لأنَّ الله تعالى إنما أوجبَ القتالَ عند عدمِ موافقتِهم على أداءِ الجِزْيةِ بقوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩] فجعل القتال مُغَيّاً إلى وقتِ موافقتِهم على أَداءِ الجِزية، ولا يعقدُه إلَّا الإمامُ، ويدومُ للمعقودِ لهم ولذراريهم إلى قيامِ الساعةِ إلّا أن يحصُلَ للعقدِ ناقضٌ كما تقدَّمَ تفصيلُ النواقض، وأنه ليس رخصةً على خلافِ القواعدِ بل على وَفْقِ القواعدِ كما تقدَّم بيانُ ذلك.

وأمَّا التأمينُ فيصحُّ من آحادِ الناس بخلافِ عَقْدِ الجِزْيةِ يُشْترطُ أن يكونَ في عددٍ محصورٍ كالواحدِ ونحوِه، وأما الجيشُ الكثيرُ، فالعَقْدُ في تأمينهِ للأميرِ على وَجْهِ المصلحة، ولا يجوزُ إلا لضرورةٍ تقتضي ذلك[1]، وكذلك عَقْدُ المصالحةِ لا يجوزُ إلا لضرورةٍ، ولا يعقدُه إلا الإمامُ، ويكونُ إلى مُدَّةٍ مُعيَّنةٍ بخلافِ الجزية، ويجوزُ بغيرِ مالٍ يُعطونه بخلافِ الجزيةِ لا بُدَّ فيها من المال، وهو رُخْصَةٌ على خلافِ قاعدةِ القتال وطلبِ الإسلامِ منهم، ولذلك لا يكونُ إلا عند العجزِ عن قتالِهم، أو إلجائِهم إلى الإسلام، أو الجزية.

وشروطُ الجزيةِ كثيرةٌ معلومةٌ متقرِّرةٌ في الشرع[2]، وشروطُ

---

(١) انظر «التهذيب» ٧/ ٤٧٥ للبغوي.

(٢) انظر تفصيل ذلك في «المغني» ١٣/ ٢٠٣ لابن قدامة.

٦/ب المصالحةِ بحسبِ ما يحصلُ الاتفاقُ عليها/ ما لم يكُنْ في الشروطِ فسادٌ على المسلمين، وكذلك التأمينُ ليس له شروطٌ بل بحَسبِ الواقع، واللازمُ فيه مُطْلقُ الأَمانِ والتأمين(١).

وعَقْدُ الجزيةِ يوجِبُ على المسلمين حُقوقاً متأكَّدةً من الصَّوْنِ لهم والذبِّ عنهم كما تقدَّمَ بيانُه، والمُصالحةُ لا توجبُ مِثْلَ تلك الحقوقِ، بل يكونون أجانبَ مِنَّا لا يتعيَّنُ علينا بِرُّهم ولا الإحسانُ إليهم، لأنهم ليسوا في ذِمَّتِنا غَيْرَ أنَّا لا نَغْدِرُ بهم فقط، ونقوم بما التَزْمنا لهم في العقدِ من الشروط، واتفقنا عليها من غير أن نُواسِيَ فقيرَهم، ونَنْصُرَ مظلومَهم، بل نتركُهم يفصلون بأنفسِهم بخلافِ عَقْدِ الجِزْيةِ يجبُ علينا فيه دَفْعُ التَّظالمِ بينهم، وغيرُ ذلك مما هو مُقرَّرٌ في الفقه مبسوطاً هنالك، فهٰذا هو الفرقُ بين هذه القواعد.

* * *

(١) انظر «الذخيرة» ٣/ ٤٤٣ للقرافي.

الفرقُ الرابع والعشرون والمئة

بين قاعدةِ ما يجب توحيدُ الله تعالى به من التعظيم، وبين قاعدةِ ما لا يجبُ توحُّدُهُ به وتَوحيدُه[1]

اعلم أنَّ توحيد الله تعالى بالتعظيم ثلاثةٌ أَقسام: واجبٌ إجماعاً، وغيرُ واجبٍ إجماعاً، ومُخْتَلَفٌ فيه: هل يجبُ توحيدُ الله تعالى بهِ أم لا؟

القِسْمُ الأَوَّلُ الذي يجبُ توحيدُ الله تعالى به من التعظيم بالإجماعِ فذلك كالصلواتِ على اختلافِ أنواعِها، والصومِ على اختلافِ رُتَبهِ في الفرضِ والنفلِ والنَّذْرِ، فلا يجوزُ أن يُفْعَلَ شيءٌ من ذلك لغيرِ الله تعالى، وكذلك الحجُّ ونَحْوُ ذلك، وكذلك الخلقُ والرزقُ، والإماتَةُ والإحياء، والبَعْثُ والنَّشْرُ، والسعادةُ والشقاءُ، والهداية والإِضلال، والطاعة والمعصيةُ، والقَبْض والبَسْط، فيجبُ على كُلِّ أَحدٍ أن يعتقدَ توحيدَ الله تعالى وتوحُّدَه بهذه الأمورِ على سبيلِ الحقيقة، وإن أُضيفَ شيءٌ منها لغيره تعالى فإنما ذلك على سبيل الربطِ العاديِّ لا أنَّ ذلك المُشارَ إليه فعل شيئاً حقيقة، كقولنا: قتله السَّمُّ، وأحرَقَتْهُ النارُ، وأرواه الماءُ، فليس شيءٌ من ذلك يفعلُ شيئاً ممَّا ذُكِرَ حقيقةً، بل الله تعالى ربطَ هذه المُسَبَّبات بهذه الأسبابِ كما شاءَ وأراد، ولو شاءَ لم يربِطْها وهو الخالقُ بمُسَبَّباتِها عند وجودِها لا أنَّ تلك الأسبابَ هي/ المُوْجِدة[2]. ٧/أ

وكذلك إِخبارُ الله تعالى عن عيسى عليه السلام أنه كان يُحيي الموتى، ويُبْرِئُ الأَكْمَهَ والأَبْرصَ، معناه: أَنَّ الله تعالى كان يُحيي

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٤/ ٧ للقرافي.

(٢) انظر «الملحة في الاعتقاد»: ٢٤ للعزِّ بن عبد السلام.

الموتى ويُبرئُ عند إرادةِ عيسى عليه السلام لذلك، لا أنَّ عيسى عليه السلام هو الفاعلُ لذلك حقيقةً، بل الله تعالى هو الخالقُ لذلك، ومُعْجزةُ عيسى عليه السلام في ذلك رَبْطُ وقوعِ ذلك الإحياءِ وذلك الإبراءِ بإرادتهِ، فإنَّ غَيْره يريدُ ذلك ولا يلزَمُ إرادتُه ذلك، فاللزومُ بإرادَتهِ هو معجزتُه عليه السلام[1]، وكذلك جميعُ ما يظهرُ على أَيدي الأنبياءِ والأولياءِ من المعجزاتِ والكراماتِ، الله تعالى هو خالقُها.

وكذلك يجبُ توحيدُه تعالى باستحقاقِ العبادةِ والأُلوهية، وعمومِ تعلُّقِ صفاتهِ تعالى فيتعلَّقُ عِلْمُه بجميعِ المعلومات، وإرادتُه بجميع الكائنات، وبصرُه بجميعِ الموجودات الباقياتِ والفانياتِ، وسَمْعُه بجميعِ الأَصواتِ، وخبرُه بجميع المُخْبَرات، فهذا ونحوُه توحيدٌ واجبٌ بالإجماعِ من أهلِ الحقِّ لا مشاركةَ لأحدٍ فيه[2].

القسمُ الثاني: وهو المتَّفقُ على عدمِ التوحيدِ فيه والتوحُّدِ كتوحيدِه بالوجودِ والعلمِ ونحوِهما، فمفهومُ الوجودِ مُشْتَركٌ فيه سواءٌ قُلْنا: هو عَيْنُ الموجودِ أو غيرُه، فإن قُلنا: الوجودُ زائدٌ على الموجودِ فهو مُشْتَركٌ فيه في الخارجِ، وإن قُلنا: وجودُ كُلِّ شيءٍ نَفْسُ ماهِيَّتهِ فتزيدُ نَفْسُ ماهِيَّتهِ في الخارجِ، وأَمَّا في الذهنِ، فنحنُ نتصوَّرُ من معنى الوجود معنىً عامّاً يَشْمَلُ الواجبَ والمُمْكِنَ، فتلك الصورةُ الذهنيةُ وقعت الشركةُ فيها، فعَلِمْنا أنَّ التوحيدَ في أصلِ الوجودِ غيرُ واقعٍ على التقديرَيْن، وكذلك مفهومُ العِلْمِ من حيث هو علمٌ وقَعت الشركةُ فيه بين الواجبِ والمُمْكِنِ، وكذلك مفهومُ الحياةِ والسَّمعِ والبصرِ والإرادةِ والكلامِ النفسانيِّ وأنواعِه

(١) قال ابن عطية في «المحرَّر الوجيز» ١/ ٤٣٩: وكَوْنُ عيسى عليه السلام خالقاً بيده ونافخاً بفيه إنَّما هو ليُبيِّنَ تلبُّسَه بالمعجزة، وأنَّها جاءت مِنْ قِبَلِه، وأما الإيجادُ من العَدَمِ وخَلْقُ الحياةِ في ذلك الطين فمن الله تعالى وحده لا شريك له.

(٢) صحَّح ابن الشاط كلام القرافي في القسم الأول من أقسام التوحيد.

من الطلبِ في الأمرِ والنهيِ والخبرِ وغيرِ ذلك من أنواعِ الكلامِ النفسانيِّ، ولولا الشركةُ في أُصولِ هذه المفهوماتِ لتعذَّر علينا قياسُ الغائبِ على الشاهد، فإنَّ القياسَ بغيرِ مُشْتَرِكٍ مُتَعَذِّرٌ، وقياسُ المُباينِ على مُباينهِ لا يصحُّ، وقد أورد بعضُ الفضلاءِ هذا السؤالَ، فقال: إن كان القياسُ صحيحاً لمعنى مُشْتَرَكٍ بين الشاهدِ والغائبِ/ فقد وقعت المشابهةُ بين ٧/ب
صفاتِ الله تعالى وصفاتِ البشر، والله سبحانه وتعالى لا تُشْبهُ ذاتهُ ذاتاً، ولا صفةٌ من صفاتهِ صفةً من صفاتِ غيرِه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] والسَّلْبُ الذي في هذه الآيةِ عامٌّ في الذاتِ والصفات، وإن لم يكن القياسُ صحيحاً تعذَّرَ إثباتُ الصفاتِ، فإنَّ مُسْتندَها قياسُ الغائبِ على الشاهد[١].

والجوابُ عن هذا السؤال: أنَّ السلبَ للمِثْلِيَّةِ المستفادَ من الآيةِ صحيحٌ، والقياسُ أيضاً صحيحٌ، ووَجْهُ الجَمْعِ بينهما: أنَّ المعاني لها صفاتٌ نفسيةٌ تقع الشركةُ فيها، فبها يقعُ القياس، وتلك الصفاتُ النفسيةُ حُكْمٌ لذلك المعنى، وحالٌ من أحوالهِ النفسية، وهي حالةٌ غيرُ مُعَلَّلةٍ، وذلك كما نقول: كَوْنُ السوادِ سواداً، وكَوْنُ البياضِ بياضاً حالةٌ للسوادِ والبياضِ، وهي حالةٌ غَيْرُ مُعَلَّلةٍ، وهذه الحالُ لا موجودةٌ ولا معدومةٌ، فليس خصوصُ السوادِ الذي امتاز به على جميعِ الأعراض صِفةً وجوديةً قائمةً بالسوادِ، وكذلك كَوْنُه عَرَضاً ليس بصفةٍ وجوديةٍ قائمةٍ بالسواد، بل السوادُ في نفسهِ بسيطٌ لا تركيبَ فيه، وحقيقةٌ واحدةٌ في الخارجِ ليس لها صفةٌ بل يُوْصَفُ بها، ولا توصفُ بصفةٍ وجوديةٍ حقيقيّةٍ[٢] تقومُ بها، وكذلك القولُ في بقيةِ المعاني، فكذلك كَوْنُ العلمِ علماً صفةٌ نَفْسيةٌ، وحالةٌ له

---

(١) انظر بسط هذه المسألة في «شرح العقيدة الطحاوية» ٥٧-٦٤ لابن أبي العزِّ الحنفي.

(٢) في الأصل: حقيقة. ولعلَّ الصوابَ ما أثبتناه.

ليست صفةً موجودةً في الخارج قائمةً بالعلم، فالقياسُ وَقَعَ بهذهِ الحالةِ النفسيةِ، والحُكْمِ النفسيِّ لا بصفةٍ وجوديةٍ، وكذلك القولُ في الإرادةِ والحياةِ وغيرِهما من بقية الصفات، وإذا كان القياسُ إنَّما هو باعتبارِ أمرٍ مُشْتَرَكٍ بين الشاهدِ والغائب وهو حُكْمٌ نفسيٌّ، وحالةٌ ذاتية ليست بموجودةٍ في الخارج، فالسَّلبُ الذي في الآيةِ معناه: أنَّ المِثْلِيَّةَ مَنْفِيَّةٌ بين الذاتِ وجميع الذوات، وكلِّ صفةٍ له تعالى وبين جميع صفاتِ المخلوقاتِ في أَمرٍ وجوديٍّ، فإنه لا صفةَ وجوديةً مشتركةً بين الله وخَلْقهِ البتَّة، بل
٨/أ الشركةُ إنما وقعَتْ في أُمورٍ ليست موجودةً/ في الخارجِ كالأحوالِ والأحكامِ والنِّسَبِ والإضافاتِ كالتقدُّم والتأخُّر، والقَبْلِيَّةِ والبَعْدِيَّةِ والمَعِيَّة وغيرِ ذلك من النِّسَبِ والإضافات، أما في صفةٍ وجوديةٍ فلا، فهذا وَجْهُ الجمع بين قياسِ الشاهدِ على الغائب، وبين نَفْيِ المشابهة، وبَسْطُ هذا في كُتُبِ أُصولِ الدين(١)، وقد بَسَطتُه في «شرح الأربعين» وأورَدْتُ هذا السؤالَ، وأَجَبْتُ عنه هنالك مبسوطاً. فهذا القسمُ ونحوُه لا يجبُ التوحيدُ فيه على هذا التفسيرِ إجماعاً، فيجوزُ أن يُوْصَفَ المخلوقُ بأنه عالِمٌ ومُريدٌ وحَيٌّ وموجودٌ ومُخْبِرٌ وسَميعٌ وبصيرٌ ونحوُ ذلك من غيرِ اشتراكٍ في اللفظِ، بل باعتبارِ معنىً عامٍّ على ما تقدَّم تفسيرُه(٢).

---

(١) لإيضاحِ هذه المسألة، انظر «جامع الرسائل»: ١٥٥ لابن تيمية، و«شرع العقيدة الطحاوية»: ٦٠ لابن أبي العزِّ الحنفي.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على القسمِ الثاني بقوله: ما قاله في ذلك غيرُ صحيح، فإنه لا يخلو أن نقول: إنَّ الوجودَ هو عينُ الموجودِ أو غيرُه، فإن قُلْتَ بالأولِ لم يصحَّ القولُ بعدمِ التوحيدِ والتوحُّدِ من حيث إنَّ وجودَ الباري تعالى عينُ ذاتهِ ووجودُ غيرهِ عينُ ذاته، والغَيْران كلُّ واحدٍ منهما منفردٌ بذاته غيرُ مشاركٍ فيها، فلا يصحَّ على ذلك القولُ بعدمِ التوحيد والتوحُّدُ على هذا باعتبارِ الوجودِ الخارجِ عن الذهن، وأما باعتبارِ الأمرِ الذِّهنيِّ فلا يصحُّ على ذلك الاتفاقُ على القولِ بعدمِ =

القسمُ الثالثُ الذي اختُلِفَ فيه: هل يجبُ توحيدُ الله تعالى به أم لا؟ فهٰذا هو التعظيمُ بالقَسَمِ، فهل يجوزُ أن يُقْسَمَ بغير الله تعالى فلا يكون من التعظيمِ الذي وجبَ التوحيدُ فيه أو لا يجوز، فيكونُ من التعظيمِ الذي وجبَ التوحيد فيه؟ وهذا القسمُ هو الذي سِيقَ الفرقُ لأجلهِ لأنَّه المتعلِّقُ بالقواعدِ الفقهية، وقد اختلفَ العلماءُ فيه فقال الشيخُ الفقيه أبو الوليد بن رشد في «المقدمات»[1]: هو مباحٌ كالحَلِفِ بالله تعالىٰ وبأسمائهِ الحُسْنىٰ وبصفاتهِ العُلْيا، ومُحَرَّمٌ كالحَلِفِ باللَّاتِ والعُزَّى وما يُعْبَدُ من دونِ الله تعالى، لأنَّ الحَلِفَ تعظيمٌ، وتعظيمُ هذه الأشياءِ قد يكون كُفراً، وأقلُّه التحريم، ومكروهٌ وهو الحَلِفَ بما عدا ذلك، وقاله الشافعيُّ رضي الله تعالى

= التوحيد والتوحُّدِ للخلافِ في الأمر الذهني، وإن قلنا بالأمرِ الثاني فلا يصحُّ أيضاً القولُ بعدم التوحيدِ والتوحُّد من حيث إنَّ وجودَ كُلٍّ واحدٍ من الغيرين يختصُّ به، هذا على القول بإنكارِ الحال، وأما على القولِ بالحالِ، فلا يخلو أن يقال: إنَّ الحالَ هي الأمرُ الذهنيُّ أَوْ لا، فإن قُلنا بالأول، لم يصحَّ الاتفاقُ على عدمِ التوحيدِ والتوحُّدِ للخلافِ في الأَمرِ الذهنيِّ، وإن قُلنا بالثاني لم يصحَّ القولُ بعدمِ التوحيدِ والتوحُّدِ لاختصاصِ كلٍّ واحدٍ من الغيرَيْنَ بحالهِ كما سبق في الوجود، وما قاله مِنْ أنه لولا الشركةُ في أُصولِ هذه المفهومات لتعذَّر علينا قياسُ الغائبِ على الشاهد ليس بصحيحٍ من حيث إنَّ الشركةَ في أصول هذه المفهومات لم تثبت، فيتعذَّرُ قياسُ الغائبِ على الشاهد، وما ذكر مِنْ أنَّ بعضَ الفضلاءِ أورَدَه واردٌ، وجوابهُ بالتزامِ بُطلانِ قياسِ الغائبِ على الشاهد، وعَدمِ تعذُّرِ إثباتِ الصفاتِ لذلك، لأنه لا يتعيَّنُ لإثباتها قياسُ الغائب على الشاهدِ، وما أجابَ هو به عن ذلك السؤال لا يصحُّ إلا على القولِ بالأَحوال، ولا حاجةَ إلى ذلك لعدم تعيُّنِ قياسِ الغائبِ على الشاهد للدلالةِ على الصفات، والله تعالى أعلم، وما قاله في القِسْم بعده صحيح.

(١) انظر «المقدمات»: ٣٠٨-٣٠٩.

عنه لما في «مُسْلم»[1] قال ﷺ: «ألا إنَّ الله تعالى نهاكم أن تحلِفوا بآبائكم، فمن كان حالفاً فليحلفْ بالله أو ليصمِت».

ومن المكروهِ: الحَلِفُ بالرسولِ ﷺ أو بالكَعْبةِ، وقال أبو الحسن اللَّخْميُّ: الحَلِفُ بالمخلوقاتِ كالنبيِّ ﷺ ممنوعٌ، فمن فعل ذلك استغفرَ الله تعالى، واختُلِفَ في جوازِ الحَلِفِ بصفاتِ الله تعالى كالقُدْرةِ والإرادةِ والعِلْمِ ونحوِها من الصفاتِ السَّبْعِ[2]، فالمشهورُ الجوازُ ولزومُ الكفَّارةِ في ذلك إذا حَنِثَ، وقاله أبو حنيفة والشافعيُّ وابنُ حنبلٍ رضي الله تعالى عنهم أجمعين، ورُوِيَ عن مالك رحِمَه الله الكراهةُ في: لعَمْرُ الله، وأَمانةُ الله، وأنَّ الحَلِفَ بالقرآنِ والمُصْحفِ ليس بيمينٍ ولا كَفَّارةَ فيه.

وقال الشيخُ جلالُ الدين في «الجواهر»[3]: لا يجوزُ الحَلِفُ بصفاتِ الله الفعليةِ كالرزقِ والخلقِ ولا يجبُ فيه كفارة، ويدلُّ على جوازِ الحَلِفِ بصفاتِ الله تعالى القديمةِ ما في «البخاري»[4]: أنَّ أيوبَ عليه الصلاةُ والسلام قال: «بلى وعِزَّتِك لا غِنى لي عن بَركتِك».

---

(١) أخرجه مسلم (١٦٤٦) وهو في «صحيح البخاري» (٦٦٤٦) من حديث عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) قد سبق التنبيه على أن الاقتصار على الصفات السبع هو تحكُّمٌ محضٌ، ولإيضاحِ مذهب السلفِ في هذه المسألة انظر «أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات»: ٧٥ لمرعي بن يوسف الحنبلي.

(٣) يعني «الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة» لابن شاس المالكي، وقد سبق التعريفُ به.

(٤) «صحيح البخاري» (٢٧٩)، و(٣٣٩١)، والنسائي ١/ ٢٠٠ من حديث أبي هريرة، وصحَّحه ابن حبَّان (٦٢٢٩) وفيه تمامُ تخريجه.

فإنْ قُلْتَ: فقد قال رسولُ الله ﷺ في حديثِ الأعرابيِّ السائل عمَّا يجب عليه: «أفلح وأَبيهِ إن صدق»[١] فقد حلفَ عليه الصلاةُ والسلامُ بأَبي الأعرابي وهو مخلوقٌ.

قلتُ: قد اختُلِفَ في صحَّةِ هذه اللفظةِ في الحديث، فإنها ليست في «الموطّأ» بل: «أفلحَ إنْ صدَق»[٢] فلنا مَنْعُها على الخلافِ في زيادةِ العَدْلِ في روايتهِ[٣]، أو نُجيبُ بأنه منسوخٌ بالحديثِ المتقدِّم، قاله صاحبُ «الاستذكار» ابنُ عَبدِ البَرِّ[٤]، أو نقولُ: هذا خَرَجَ مَخْرَجَ توطئةِ الكلام لا الحَلِفِ، نَحْوُ قولِهم: قاتلَه الله تعالى ما أشجَعَه! ولا يُريدون

---

(١) هو ثابتٌ بهذا اللفظِ عند مسلم (١١) (٩) من طريق يحيى بن أيوب وقتيبة بن سعيد كلاهما عن إسماعيل بن جعفرٍ المدني، عن أبي سُهيل بن مالك، عن أبيه، عن طلحة بن عبيد الله.
وأخرجه أبو داود (٣٩٢) من حديث سليمان بن داود، حدثنا إسماعيل بن جعفرٍ المدني، عن أبي سهيل به. وإسماعيلُ هذا ثقةٌ ثبت كما في «تهذيب الكمال» ١/ ٢٢٤ و«تقريب التهذيب» (٤٣١)، فلا التفاتَ إلى دعوى الإمامِ القرافيِّ أن اللفظةَ لم تثبت، ولذلك قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ١/ ١٣٣: وغفلَ القرافيُّ فادَّعى أنَّ الرواية بلفظ: «وأبيه» لم تصحَّ، لأنَّها ليستِ في «الموطأ»، وكأنه لم يَرْتَضِ الجوابَ، فعدلَ إلى ردِّ الخبرِ، وهو صحيحٌ لا مِرْيَةَ فيه.
(٢) أخرجه مالك في «الموطأ» ١/ ١٥٩ عن عمِّه أبي سهيل بن مالك، ومن طريق مالكٍ أخرجه البخاري (٤٦)، (٢٦٧٨)، والنسائي ٨/ ١١.
وتترجَّح روايةُ مالكٍ بثبوتِها أيضاً من طريق إسماعيل بن جعفر عند البخاري (١٨٩١) و(٦٩٥٦) والنسائي ٤/ ١٢٠ حيث لم يذكر لفظة «وأبيه»، فتُحملُ تلك الروايةُ على الشُّذوذ لمعارضتِها ما صحَّ من النهيِ عن الحَلِفِ بالآباء.
(٣) لإيضاح مسألة قبولِ زيادة الثقة وردِّها انظر «النكت على كتاب ابن الصلاح» ٢/ ٦٨٧ للحافظ ابن حجر.
(٤) انظر «الاستذكار» ١٥/ ٩٨ حيث نصَّ على نَسْخِ هذا الحديثِ، ثم نَزَعَ إلى أنَّ مالكاً لا يُقاسُ به مِثْلُ إسماعيل بن جعفر في حِفْظِه وإتقانه.

الدعاءَ عليه بل توطئةَ الكلامِ[1]، ومنه قولهُ عليه الصلاةُ والسلام لعائشة رضي الله عنها: «تربَتْ يداكِ! ومِنْ أينَ يكونُ الشَّبَهُ»[2]؟ ولم يُرِد الدعاءَ عليها بالفقرِ الذي يُكْنى عنه بالإلصاقِ بالتراب تقول العربُ: التصقَتْ يدُه بالأرضِ وبالترابِ إذا افتقر، بل أرادَ عليه الصلاةُ والسلام توطئةَ الكلام، فإذا تقرَّرَ القسمُ المُخْتَلَفُ في توحيدِ الله تعالى به في الحَلِفِ، فهل يجوزُ أن يُشْرَكَ معه غيرُه بأن يُقْسَمَ عليه ببعضِ مخلوقاتهِ بأن يقولَ: بحَقِّ رسولِ الله ﷺ عليكَ، أو بحُرْمةِ الأنبياءِ والصالحين ألا غفَرْتَ لنا، أو بحقِّ الملائكةِ المُقرَّبين أَلا ستَرْتَ علينا، أو بحُرْمةِ البيتِ الحرامِ والطائفين والقائمين والرُّكَّعِ السُّجود أَلا هدَيْتَنا هَدْيَهم وسلكْتَ بنا سبيلَهم، فقد ورد ذلك في بعضِ الأحاديث، أو يمتنع لأنه قَسَمٌ وتعظيمٌ بالقَسَم بغيرِ الله تعالى؟ وقد توقّفَ في هذا بعضُ العلماءِ، ورجَحَ عنده التسويةُ بين الحَلِفِ بغيرِ الله وبين الحَلِفِ على الله تعالى بغيرِه، وقال: الكُلُّ قَسَمٌ وتعظيم[3].

فإن قُلْتَ: قد حلفَ الله تعالى بالشمسِ وضحاها، والتينِ والزيتون، والسماءِ والطارقِ وغيرِ ذلك من المخلوقات، فكيف يُخْتَلَفُ في الجوازِ مع ورودِه في القرآنِ مُتكرِّراً؟

---

(١) وأيضاً، فقد قال الخطابي في «معالم السنن» ١/ ١٠٤: هذه كلمةٌ جاريةٌ على ألسُنِ العرب تستعملُها كثيراً في خطابها تريدُ بها التوكيد، وقد نهى رسولُ الله ﷺ أن يحلِفَ الرجلُ بأبيه، فيحتملُ أن يكون هذا القولُ منه قبل النَّهْي، ويحتملُ أن يكونَ جرى ذلك منه على عادةِ الكلام الجاري على الألسُن وهو لا يُقْصَدُ به القَسَمُ كلَغْوِ اليمين المعفوِّ عنه. انتهى كلامُه. وانظر «المُعْلم بفوائد مسلم» ٢/ ٢٤٠ للمازريِّ حيث ذهبَ إلى هذا المذهب في تفسيرِ هذا الحديثِ.

(٢) أخرجه مسلم (٣١٣)، وأبو داود (٢٣٧)، والنسائي ١/ ١١٢، وصحَّحه ابن حَبَّان (١١٦٦) وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) ممَّن حَرَّر هذا المقام ونبَّه على محاذيرِه شيخ الإسلام ابن تيمية في «اقتضاء الصراط المستقيم»: ٤٣٩، وابن أبي العزِّ الحنفيِّ في «شرح العقيدة الطحاوية»: ٢٩٤.

قلتُ: اختلف العلماءُ في الواقعِ في القرآن من ذلك، فمنهم من قال: فيه كُلِّه مضافٌ محذوفٌ تقديرُه: أُقْسِمُ/ بربِّ الشمس، أُقْسِمُ بربِّ التينِ والزيتون وكذا البواقي، فما وقع الحَلِفُ إلا باللهِ تعالى دون خَلْقِه، ومنهم من قال: إنما أَقْسَمَ الله تعالى بها تنبيهاً لعباده على عَظَمتِها عندَه فيُعَظِّمونها[1]، ولا يلزَمُ من الحَجْرِ على الخلقِ في شيءٍ أن يثبُتَ ذلك الحَجْرُ في حَقِّه تعالى، فإنَّه المَلِكُ المالكُ على الإطلاقِ يأمرُ بما يشاءُ ويَحْكُمُ بما يريد من غيرِ اعتراضٍ ولا نكيرٍ، فيُحَرِّمُ على عبادهِ ما يشاءُ، ولا يَحْرُمُ شيءٌ من ذلك عليه. ٩/أ

فإن قُلْتَ: إذا قُلنا بالحَلِفِ بصفاتِ الله تعالى المعنويةِ كالعِلْمِ والكلامِ ونحوِهما، فهل القرآنُ من هذا القبيلِ وكذلك التوراةُ والإنجيلُ والزَّبورُ وسائرُ الكُتُبِ المُنْزلة أَمْ ليس كذلك؟

قلت: قال أبو حنيفة رحِمَه الله: هذه الأشياءُ ليست منها، وإن كان كلامُ الله تعالى النفسيُّ منها لاشتهارِ لَفْظِ القرآنِ في الأصواتِ المسموعةِ عُرْفاً، وأنه لا يُفْهَمُ من إطلاقِ لَفْظِ القرآنِ إلا هذه الأصواتُ والحروف، والأصواتُ والحروفُ مخلوقةٌ، فعند الإطلاقِ ينصرفُ اللفظُ إليها، والحَلِفُ بالمخلوقِ منهيٌّ عنه، والمنهيُّ عنه لا يُوجِبُ كفَّارةً، فلا يجبُ بالحَلِفِ بالقرآنِ كفَّارةٌ، وكذلك بقيةُ الكتب.

---

(١) انظر «الإتقان في علوم القرآن» ٤/ ٤٦-٥١ حيث عقد الإمام السيوطي فَصْلاً نافعاً في أقسامِ القرآن، ونقل نقولاً حسنةً عن الإمام ابن القيم الذي أفرد هذا الموضوع بكتاب «التبيان في أقسام القرآن».

وقال مالكٌ: يجبُ عليه الكفَّارةُ إذا حلفَ بالقرآنِ لانصرافهِ عنده للكلامِ القديمِ النفسيِّ[1]، والظاهر ما قاله أبو حنيفة رضي الله عنه[2]، فإنَّا لا نفهمُ من قَوْلِ القائلِ: القرآن، وهو يحفظُ القرآنَ، وكَتَبَ القُرآنَ، إلا هذه الأصواتَ والرُّقومَ المكتوبةَ بين الدَّفَّتَيْن، وهو الذي يُفْهَمُ من نَهْيِهِ عليه الصلاةُ والسلامُ عن أن يُسافَرَ بالقرآنِ إلى أرضِ العدوِّ[3]، فإنَّ المسافرةَ مُتعذِّرةٌ بالقديمِ، ورُوِيَ عن مالك مِثْلُ ما قاله أبو حنيفةَ رضيَ الله تعالى عنهم أجمعين.

ومن الألفاظِ التي نصَّ العلماءُ على توحيدِ الله تعالى بها لفظُ «الله» و«الرحمٰن»، فلا يجوزُ إطلاقُهما على غيرِه، ولا يُسَمَّى بهما غيرُه، ومن ذلك لَفْظُ «تباركَ» فتقولُ: تباركَ الله أحسنُ الخالقين ولا تقولُ: تباركَ زيدٌ،

---

(١) الإمام مالكٌ ليس من القائلين بالكلام النفسيِّ القديم، فهذا شيءٌ لم يكن معهوداً في زمانه، بل هو ممَّن يكره الابتداعَ في الألفاظ فضلاً عن المعاني.

(٢) بل الحقُّ ما قاله الموفَّقُ في «المغني» ١٣/ ٤٦٠: إنَّ الحَلِفَ بالقرآنِ، أو بآيةٍ منه، أو بكلامِ الله، يمينٌ مُنْعقدة، تجبُ الكفَّارةُ بالحِنْثِ فيها، وبهذا قال ابن مسعود، والحسنُ، وقتادة، ومالكٌ، والشافعيُّ، وأَبو عُبَيْد، وعامَّةُ أهلِ العلم، . . . ، فإنَّ القرآن كلامُ الله، وصفةٌ من صفاتهِ، فتنعقدُ اليمينُ به كما لو قال: وجلالِ الله وعَظَمتهِ. انتهى كلامُ الموفَّق، ويعضدُه ما قاله ابن الهُمامِ الحنفي في «شرح فتح القدير» ٥/ ٦٤: لا يَخفى أنَّ الحَلِفَ بالقرآنِ الآنَ متعارَفٌ فيكون يميناً كما هو قولُ الأئمة الثلاثة. وتعليلُ عدمِ كَوْنهِ يميناً بأنه غيرُه تعالى لأنه مخلوق، لأنه حروف، وغيرُ المخلوق هو الكلامُ النفسيُّ، مُنِعَ بأنَّ القرآنَ كلامُ الله مُنزلٌ غيرُ مخلوق.

(٣) سبق تخريج حديث النهي عن السفرِ بالقرآنِ إلى أرضِ العدوِّ، وأن ذلك كان متعلّقاً بمحاذيرَ ليست موجودةً الآن.

وكذلك كُلُّ لفظٍ اشتُهِرَ استعمالهُ في حَقِّ الله تعالى خاصّةً لا يجوزُ إطلاقُه على غيره[1]، وهذه الأمورُ من «القُرآنِ» و«تباركَ» ونَحْوِهما ممَّا يقبلُ الحُكْمُ فيها التغييرَ إذا تغيَّرَ العُرْفُ، فإذا جاء عُرْفٌ يكونُ أَهْلُه/ لا يريدون ٩/ب
بلفظِ القرآنِ إلا الكلامَ القديمَ تعيَّنَ لزومُ الكفارةِ به وجوازُ الحَلِفِ به، فإنَّ الأحكامَ المرتَّبَةَ على العوائدِ تتبَعُ العوائدَ وتتغيَّرُ عند تَغيُّرِها، فتأمَّل ذلك، فهذا تلخيصُ الفرقِ بين قاعدةِ ما يجبُ توحيدُ الله تعالى به وبين ما لا يجب.

* * *

(١) انظر «أحكام القرآن» ٤/١٦٠٨ لابن العربي حيث تكلَّم على نظير هذه المسألة.
وفي «لسان العرب» ٢/ ٤٧١: أنَّ ابن الكَوَّا سأل علياً رضوان الله تعالىٰ عليه عن سبحان الله، فقال: كلمةٌ رضيها الله لنَفْسِهِ فأوصىٰ بها.

الفرق الخامس والعشرون والمئة
بين قاعدةِ ما مدلولُه قديمٌ من الألفاظِ فيجوزُ الحَلِفُ به، وبين قاعدةِ ما مدلولهُ حادثٌ فلا يجوزُ الحَلِفُ به ولا تجبُ به كفَّارة[1]

اعلم أنَّ الألفاظَ انقسمَت باعتبارِ هذا المطلبِ ثلاثةَ أقسامٍ: قِسْمٌ عُلِمَ أنَّ مدلولَه قديمٌ كلفظ الله ونحوه، وقِسْمٌ عُلِمَ أنَّ مدلولَه حادثٌ كلَفْظِ الكعبةِ ونحوِها، فهٰذان القِسْمان لا يُقْصَدان بهذا الفرقِ لوضوحهما[2]، وقِسْمٌ مُشْكِلٌ على أكثرِ الطلبةِ فهو المقصودُ بهذا الفرق، وهو سَبْعةُ ألفاظٍ:

اللفظُ الأول: أمانةُ الله تعالى من حَلَفَ بها جاز[3]، ولزِمَتْهُ الكَفَّارة بها إذا حَنِثَ، لأنَّ أمانتَه تعالى تكليفُه، وهو أَمرُهُ ونَهْيُه بالكلامِ النفسيِّ وهو قديمٌ، ويدلُّ على ذلك قولهُ تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ﴾ [الأحزاب: ٧٢] إلى قوله: ﴿ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢] قال العلماءُ: معناه أنَّ الله تعالى عرضَ التكاليفَ على السَّماواتِ والأرضِ والجبالِ وقال لهُنَّ: أنْ حمَلْتُنَّ التكاليفَ وأطعْتُنَّ فلكُنَّ الثوابُ الجزيلُ،

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٤/ ٨ للقرافي.

(٢) صحَّح ابنُ الشاط كلامَ القرافيِّ في هذا التقسيم.

(٣) ولكن قد صحَّ النهيُ عن الحلِفِ بالأمانة، فقد أخرج أبو داود (٢٣٥٣) من حديثِ ابن بُرَيدة، عن أبيه قال: قال رسولُ الله ﷺ: «مَنْ حلفَ بالأمانةِ فليس منا» وصحَّحه النووي في «رياض الصالحين»: ٤٠١، والألباني في «صحيح الجامع الصغير» (٦٢٠٣)، و«سلسلة الأحاديث الصحيحة» (٩٤) وشدَّد النكير على بعضِ من ذهب إلى تضعيفه من المشتغلين بعلوم الحديث.

وإنْ عصيتُن فعليكُنَّ العذابُ الوبيلُ، فقُلْنَ: لا نعدِلُ بالسلامةِ شيئاً، ثم عُرِضَت على الإنسانِ فالتزمَ ذلك، فأخبرَ الله تعالى أنه كان ظلوماً لنفسهِ جهولًا بالعواقب[1]، فلا جرم هلك من كُلِّ أَلْفِ تسعُ مئةٍ وتسعة وتسعون، وسَلِمَ مِنْ كلِّ ألفٍ واحدٌ كما جاء في الحديث الصحيح[2] والكلامُ القديمُ صفةُ الله تعالى، وهذا أيضاً يتبعُ العُرْفَ والعادةَ، فإذا جاءَ عُرْفٌ آخرُ يَشْتهرُ فيه هذا اللفظُ في الأمانةِ المأمورِ بها التي هي فِعْلُنا في حِفْظِ الودائع وغيرِها من الأماناتِ، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨] ويكون ذلك عُرْفَ قُطْرٍ مِن الأقطارِ الآنَ، فإنَّ الحَلِفَ حينئذٍ بها من غيرِ نيَّةٍ تصرِفُ اللفظَ للأمانةِ القديمة لا يجوزُ أو يُكْرَهُ على/ الخلاف، وإذا كانت مُشْتهرةً في القديمِ وصَرَفَها الحالفُ ١٠/أ بالنيةِ إلى الحادثِ امتنَع الحَلِفُ وسقطَت الكفَّارة، فهذا معنى هذا اللفظِ وضابطُه[3].

اللفظُ الثاني: قولُنا: عَمْرُ الله، ولعَمْرُ الله، معنى هذه اللفظةِ: البقاءُ، فبقاءُ الله عز وجلَّ استمرارُ وجودِه مع الأزمان، فوجودُه ذاتُه تعالى، فهو قديمٌ يجوزُ الحَلِفُ به، وتلزَمُ به الكفارة[4].

---

(١) وعلى هذا المعنى دار تفسيرُ غيرِ واحدٍ من السلف، انظر «تفسير ابن كثير» ٦/ ٤٨٨، وانفرد الزجاج بتفسيرٍ للآية لا يخلو من لُطْفِ مَأْخَذٍ ودقَّةِ مسلكٍ، انظر «معاني القرآن وإعرابه» ٤/ ٢٣٨ للزجاج.

(٢) وقد سبق تخريجه.

(٣) قد حقَّق ابن قدامة هذه المسألة في «المغني» ١٣/ ٤٧٠، وجَوَّد الردَّ على من قال: إنَّ الحلِفَ بأمانةِ الله لا تنعقد اليمين بها، إلَّا أن يَنْوِيَ الحلِفَ بصفةِ الله تعالى، لأنَّ الأمانة تُطلقُ على الفرائضِ والودائعِ والحقوق.

(٤) صحَّح ابن الشاط كلام القرافيِّ السابق جميعَه.

فإن قُلْتَ: البقاءُ والعُمُرُ ونحوُهما من الألفاظِ لاستمرارِ الوجودِ مع الأزمنةِ كما تقدَّم، واستمرارُ وجودِ الشيءِ مع الأزمنةِ نسبةٌ بين وجودِ الشيءِ والزمانِ، والنسبةُ أَمرٌ عَدَميٌّ، فإذا قلنا بجواز الحَلِفِ بعَمْرِ الله وهو بقاؤه، ولزومِ الكفَّارةِ به، لزِمَنا أن نقولَ بجوازِ الحَلِفِ بقَبْلِيَّةِ الله تعالى وبَعْدِيَّتَه ومَعِيَّتِهِ، فإنَّ الله تعالى قبل كُلِّ حادثٍ، ومع كلِّ حادث، وبعد كلِّ حادثٍ إذا فَنِيَ ذلك الحادث، وما هو قابلٌ للتجدُّدِ كالبَعْدِيَّة والمَعِيَّةِ أو الفناءِ كالقَبْلية، كيف يجوزُ الحلِفُ به، وكيف تلزَمُ به كَفَّارة؟ وكذلك القولُ في بقيةِ النِّسَبِ والإضافاتِ التي تعرِضُ لذاتِ الله تعالى وتَزولُ كالتعلُّقاتِ في الصفاتِ وغيرِها.

قلتُ: سؤالٌ حَسَنٌ صحيح، وأنا أقول: متى أراد الحالفُ تلك النسبةَ التي هي مدلولُ اللفظِ لغةً، امتنعَ وسقطَت الكفَّارة، ومتى نقلَها العُرْفُ إلى أَمرٍ وُجوديٍّ قديمٍ جازَ، ولزِمَتْه الكفارةُ، وعليه العُرْفُ اليوم، وهو الذي يعني[1] به مالكٌ أنَّ المُرادَ بالعُمُرِ والبقاءِ الباقي، فهو مَجازٌ لُغَويٌّ حقيقةٌ عُرْفِيَّةٌ، فإنْ تغيَّرَ العُرْفُ تغيَّرَ الحُكْمُ كما تقدَّم قبل هذا[2].

---

(١) في المطبوع: أفتى، وفي بعضِ النُّسخِ: يُفْتي، ولعلَّ ما في نسختنا هو الصواب، والمنقولُ عن الإمامِ مالكٍ أنه لم يُفْتِ في هذا اللفظ، ففي «المدوَّنة» ٢/ ١٠٣: أرأيْتَ إنْ قال: لعَمْرُ الله لأفْعلنَّ كذا وكذا، أتكون هذه يميناً في قولِ مالك؟ قال: نعم أراها يميناً، ولم أسمع من مالكٍ فيها شيئاً.

(٢) قولهُ: «فإنْ قُلْتَ: البقاءُ والعُمُرُ... إلى قوله: كما تقدَّم قَبْلَ هذا» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: كيف يقولُ: متى أراد الحالفُ تلك النسبةَ التي هي مدلولُ اللفظِ امتنعَ وسقطَت الكفارةُ بناءً على تسليمِ أنَّ المقصودَ بذلك اللفظِ أمرٌ عَدَميٌّ لأنه نِسبةٌ، والنسبةُ عَدَمِيَّةٌ، وقد قال بعد هذا في الفرقِ السادسِ والعشرين وفي القسم الثالثِ من الصفات: إنَّ الوحدانيةَ سلبُ الشريكِ، واختار انعقادَ اليمينِ بها، وكذلك اختاره في تسبيحِ الله تعالى وتقديسِه، وعلَّل ذلك بكونها سُلوباً قديمةً، =

اللفظُ الثالثُ: عَهْدُ الله. قال مالك: يجوزُ الحَلِفُ به، وتلزَمُ به الكفَّارة[1]. وأَصْلُ هذا اللفظِ في اللغةِ الالتزامُ والإلزامُ، قال الله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ [البقرة: ٤٠] ومعناه: أَوْفوا بتكاليفي أُوْفِ لكم بثَوابي الموعودِ به على الطاعة، ومنه العُهْدةُ في البيعِ، أي: ما يلزَمُ من الردِّ بالعيبِ ورَدِّ الثمن في الاستحقاق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَـٰهَدُوا۟﴾ [البقرة: ١٧٧] أي: بما التزموه، ومنه عُهْدةُ الرقيقِ أي: ما يلزَمُ فيه، وهو كثيرٌ في موادِّ الاستعمالِ، فعَهْدُ الله تعالى إلزامُه لخَلْقِه تكاليفَه وإلزامُه أَمْرَه ونَهْيَه، وأَمْرُه ونَهْيُه كلامُه القديم، وكلامُه القديمُ صِفَتُه، وصفَتُه القديمةُ يجوزُ الحَلِفُ بها/ كما تقدَّم على الخلافِ ١٠/ب في ذلك.

فإن أُريدَ بعَهْدِ الله تعالى العَهْدُ الحادثُ الذي شَرَعَه نَحْوُ قَوْلِهِ تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَـٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٤] ونَحْوُه من العهود التي بين خَلْقِهِ، اندرَجَ في الحَلِفِ الممنوع وسقطت الكفارةُ، وكذلك إذا اشتهر اللفظُ فيه عادةً وعُرْفاً، امتنعَ ولا كفَّارةَ فيه حينئذٍ[2].

فإن قُلْتَ: الإضافةُ تكفي فيها أَدنى ملابسةٍ كما نصَّ عليها النُّحاة، ويكونُ اللفظُ حقيقةً، ومَثَّلوه بقَولِ أحدِ حامِلي الخشبة: شِلْ طرفَك،

= فكان حقُّه أن يلتزمَ مِثْلَ ذلك في القَبْليةِ والمَعِيّة والبَعْدِيَةِ لكونها أيضاً سُلوباً قديمةً، لأنها نِسَبٌ، والنِّسَبُ سُلوبٌ، فما قاله هنا ليس بالقويِّ عندي ولا بالصحيحِ، والصحيحُ أنَّ هذه الأمورَ المضافةَ إلى الله تعالى متى عُنِيَ بها أَمرٌ قديمٌ سواء كانت إثباتاً أو سَلْباً، فاليمينُ بها منعقدةٌ والله تعالى أعلم، ومتى عُنِيَ بها أمرٌ حادثٌ فاليمينُ غيرُ منعقدةٍ بها، وقَصْدُ الأمرِ القديمِ بها هو عُرْفُ الشرعِ ولم يحدُثْ عُرْفٌ يناقضُه، فيتغيَّرُ الحُكْمُ لذلك.

(١) انظر «المدوَّنة» ٢/ ١٠٣.

(٢) قولهُ: «اللفظ الثالث... إلى قوله: حيئنذٍ» صحَّحه ابن الشاط.

فجعلَ طَرَفَ الخشبةِ طَرَفاً للحاملِ بسببِ المُلابسة زَمَنَ الحَمْلِ، وتقول: حِجُّ البيتِ، وصَوْمُ رمضان، وتكونُ الإضافةُ حقيقةً، وهذا متفقٌ عليه، وإذا كانت الإضافةُ حقيقةً، بأدنى ملابسة صدقَتْ في قولِنا على عَهْدِ الله بأدنى مُلابسة، وذلك قَدْرٌ مُشْتَركٌ بين إضافةِ العهدِ القديمِ والعهدِ الحادث، والدالُّ على الأعمِّ غيرُ دالٍّ على الأخصِّ، فلا يدلُّ قولُنا: عَهْدُ الله على خُصوصِ القديم، فلا يتعيَّنُ المعنى المقتضي للجوازِ وللزومِ الكفَّارة، فلم قضيتُم بالجوازِ ولزومِ الكفارةِ بمُجرَّدِ الإطلاقِ من غيرِ نيَّةٍ؟

قلت: سؤالٌ حسنٌ قويٌّ غَيْرَ أنَّ هذه الإضافةَ الخاصةَ لم نستفِدْها من مجرَّدِ اللغةِ بل باشتهارٍ عُرْفيٍّ في العهدِ القديم، وعلى هذا ينبغي أن يُعْتَبرَ العُرْفُ في كلِّ وقت. هل هو كذلك فتجب الكفارة ويتحقق الجواز، أو ليس كذلك فلا يتحقَّقُ الجوازُ ولا الكفارة؟ ولأَجْلِ هذا التردُّدِ قال الشيخ أبو الحسن اللَّخْمي: العهدُ أربعةُ أقسامٍ، تلزَمُ الكفَّارةُ في واحدٍ وتسقطُ في اثنين، ويُخْتَلفُ في الرابعِ. فالأَولُ: عليَّ عَهْدُ الله، والاثنان: لك عليَّ عَهْدُ الله، وأُعطيك عَهْدَ الله، والرابعُ: أُعاهدكَ اللهَ، اعتبره ابنُ حبيب، وأسقَطَه ابنُ شَعْبان[1]، قال: وهو أحسن.

---

(١) هو أبو إسحاق محمد بن القاسم بن شعبان العمَّاري المصريُّ، يُعرَفُ بابن القُرْطيِّ، نِسْبة إلى بَيْعِ القُرْط، كان رأسَ الفقهاءِ المالكيين بمصر في وقتِهِ، وأحفظَهم لمذهب مالكٍ، مع التفنُّن في سائرِ العلوم، له كتاب «الزاهي الشعباني» في الفقه، وكتابٌ في «أحكام القرآن» وغيرهما، مات سنة ٣٥٥هـ، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٥/ ٢٧٤، و«سير أعلام النبلاء» ١٦/ ٧٨.

قلتُ: ومن عجيب ما وقع لمحققي طبعة دار السلام أن يكون ابن شعبان هذا هو عبد القادر بنِ علي بن شعبان القاهري الزيات الشافعي، . . . ، ولد سنة ٨٢٠هـ، وتوفي سنة ٨٩٢هـ. أي أنه ولد بعد مئةٍ وستةٍ وثلاثين عاماً من وفاةِ القرافي فتأمَّل ذلك! فإنَّه من الطرائفِ الدالة على البلاءِ الذي صُبَّ على كتابِ القرافيِّ النفيس.

وسببُ هذا التقسيمِ اختلافُ القرائنِ اللفظيةِ والمعنويةِ المقترنةِ بهذا اللفظ، فالأولُ لمَّا قال: عليَّ عَهْدُ الله، فأشعَرَتْ لفظةُ «عليَّ» بتكليفِ الله تعالى وإلزامِه، وأنَّ تكليفَ الله تعالى واقعٌ عليه أو موظَّفٌ عليه، فناسبَ اللزومَ كما لو قال: عليَّ الطلاق، أي: يلزَمُني تحريمُ الطلاق فإنَّ «عليَّ» معناه اللزومُ لِما فيها من الإشعارِ بالضَّرَر،/ ولذلك تقولُ: شُهِدَ عليه إذا ١١/أ
أضَرَّ به، وشهِدَ له إذا نفَعه، وهذا القِسمُ هو المنقولُ عن مالكٍ رضي الله عنه في «المدوَّنة»[١]. وأمَّا «لكَ عليَّ عَهْدُ الله» فلم يلتزِمْه لله ولكن للمحلوفِ له، فلا يلزَمُه شيء، و«أُعطيك عَهْدَ الله» فهو وَعْدٌ منه للمخاطب بأنه يعاهدُه، فهذا القِسْمُ أَبعَدُ عن اللزوم.

وأما الرابعُ وهو: «أُعاهِدُ الله» فيحتملُ أن يكونَ خبراً معناه إنشاءُ المعاهدةِ والإلزامِ كإنشاءِ الشهادةِ بلفظ المضارَعةِ نَحْوُ: أَشْهَدُ عندك بكذا، وإنشاءُ القَسَمِ بالمضارعِ أيضاً نَحْوُ: أُقْسِمُ باللهِ لقد كان كذا، ويحتمل أن يكون خبراً وعداً على بابهِ، فلم يلزَمْ به شيءٌ كما لو أخبرَ عن الطلاقِ بغيرِ إنشاءٍ، فإنه لا يلزَمُه طلاقٌ، فمن لاحظَ الإنشاءَ أَلزم، ومن لاحظ الخبرَ لم يُلْزِم، قال أبو الحسن اللَّخميُّ: وهو أحسَنُ، لأنَّ الأَصْلَ عَدَمُ النقلِ وبراءةُ الذمة[٢].

---

(١) قولهُ: «إنْ قُلْتَ: الإضافةُ تكفي فيها..» إلى قوله: «في المدونة» صحَّحه ابن الشاط. وانظر «المدوَّنة» ٢/ ١٠٥.

(٢) قولهُ: و«أما لك عَهْدُ الله... إلى قوله: وبراءة الذمة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: فيما قاله في ذلك نَظر، فإنَّ قولَ القائل: لكَ عليَّ عَهْدُ الله، وأُعطيك عَهْدَ الله يحتملُ أن يَجْرِيَ هذان اللفظان مَجْرى: «عَليَّ عَهْدُ الله» لقرينةِ الحال المُشْعِرةِ بتأكيدِ الالتزام باليمين، ويحتمل أن يجريا مجرى: «أُعاهد الله»، فعلى الاحتمالِ الأول تنعقدُ اليمينُ وتلزَمُ الكفَّارةُ عند الحِنْثِ، وعلى الاحتمالِ الثاني يقَعُ التردُّدُ، وأما القولُ بعدمِ انعقادِ اليمينِ بذَيْنك اللفظينِ، فذلك ضعيفٌ والله تعالى أعلم.

وبقي قسمٌ خامسٌ لم أَرَه لأصحابِنا وهو أَن يقولَ: وعَهْدِ الله لقد كان كذا بواوِ القَسَمِ، فهذا قَسَمٌ صريحٌ بصفةٍ من صفاتِ الله تعالى، فينبغي أن تلزَمَ به الكفارةُ كما لو قال: وأَمانةِ الله وكفالتهِ، ويبقىٰ فيه إشكال الإضافة الذي تقدَّم، وهل المضافُ العهدُ القديمُ أو الحادثُ فيَحتاجُ إلى نَقْلٍ عُرْفيّ؟ وهذا القسمُ عندي أصرَحُ مما نصَّ عليه مالكٌ من قولهِ: «عليَّ عَهْدُ الله»، فإنَّ أداةَ القَسَمِ مفقودةٌ فيه، وإنَّما فيه إشارةٌ إلى أنه التزم عَهْدَ الله وليس هو ممَّا يُنْذَرُ حتى يُلْتَزَم. كقولهِ: «للهِ عليَّ صَوْمُ كذا»، وقد اختلف العلماءُ في قولهِ: عليَّ الطلاقُ أو الطلاقُ يلزَمُني، هل هو صريحٌ أو كنايةٌ بسببِ أنَّ الطلاق لا يلزَمُ أحداً؟ فالإخبارُ عن لزومهِ كَذِبٌ فلا يَصيرُ مُوجِباً للزومِ إلا بإنشاءٍ عُرْفيٍّ ونَقْلٍ عاديّ، وأما حَرفُ القَسَمِ فحقيقةٌ لُغَويةٌ صريحةٌ في القَسَمِ بقديمٍ أو حادث، وإشكالُ الإضافةِ مُشْتَرِكٌ بين القِسْمَيْن وامتازَ هذا بصَراحةِ القَسَم[١].

اللفظُ الرابع: قولُنا: «عليَّ ذِمَّةُ الله»، قال مالك: تلزمُ به الكفَّارة[٢].

ومعنى ذِمَّةِ الله تعالى التزامُه، لأنَّ معنى الذمَّةِ في اللغةِ هو هذا، ومنه عَقْدُ الذمَّةِ للكفَّار، أي: التزامُنا لهم عصمةَ النفوسِ والأموالِ والأَعراض وما معها، ومنه الذِّمامُ إذا وعدَه والتزمَ له أن لا يَخْذِلَه وأن ينصُرَه على ١١/ب من يقصدُه بسوءٍ، ومنه قول/ الفقهاءِ: له في ذمَّتهِ دينارٌ، والعقدُ واردٌ على الذمَّةِ، فإنَّ الذمَّةَ في الشريعةِ معنى مُقَدَّرٌ في المكلَّفِ يقبلُ الإلزامُ والالتزام، ولذلك إذا اتَّصفَ بعد الرُّشْدِ بالسّفه، يقال: خرِبَتْ ذِمَّتُه

(١) صحَّح ابن الشاط كلام القرافيّ في القسم الخامس.

(٢) الذي نقله ابن القاسم في «المدوّنة» ٢/١٠٣: أن لفظ «ذمَّة الله» لم يتكلَّم فيها مالك، قال سحنون لابن القاسم: أرأيت إنْ قال: عليَّ عَهْدُ الله وذِمَّتُه وكفالتُه وميثاقُه؟ قال: قال مالكٌ: هذه أيمانٌ كلُّها إلَّا الذمَّةَ فإني لا أحفظُها من قوْله.

وذهبت ذمَّتُه، وإذا مات: خَربَتْ ذِمَّتُه، أي: المعنى الذي كان يُقَدَّرُ لم يَبْقَ مُقَدَّراً، وتقولُ العربُ: فلان يَفي بذمَّتِهِ أي: بما التزمَه، وخَفَرَ ذِمَّةَ فلانٍ إذا خانها، وهذا كُلُّه راجعٌ للإخبارِ عن الالتزام أو معناه، وجاءَ في الحديث من قال: كذا وكذا كان في ذمة الله»[1] أي: أنَّ الله تعالى التزمَ له عند هذا القولِ حِفْظَه من المكارهِ، والتزامُ الله تعالى راجعٌ إلى خبرِهِ، فهو نوعٌ آخَرُ من الكلامِ غيرُ نوعِ العهدِ، فإنَّ العَهْدَ يرجِعُ إلى الأمرِ والنَّهي، والذمَّةُ إلى الخبر، والكلُّ كلامٌ نَفْسيٌّ، فهما نوعان منه، فافهم ذلك، غَيْرَ أنَّ هذا المعنى يقتضي أن يكون القَسَمُ به وذِمَّةُ اللهِ بواوِ القَسَم، فيكونُ صريحاً في القَسَم لغةً، ويبقى إشكالُ الإضافةِ فيه من جهةِ أنَّ ذمَّةَ الله تعالى تصدُقُ بالمعنى القديمِ كما تقدَّمَ، وتصدُقُ أيضاً بإضافةِ المعنى المُحْدَثِ إليه تعالى باعتبارِ أنه شَرَعَه، لأنَّ الذمةَ تارةً تكونُ مأموراً بها وجوباً كعَقْد الجزيةِ في بعضِ الصُّور، وتارةً لا يُؤْمَرُ بها وجوباً بل نَدْباً كالتزامِ أنواعِ البِرِّ والإحسان.

---

(١) كأنَّ القرافيَّ يشير إلى قوله ﷺ: «من استجدَّ ثوباً فلبسه، فقال حين يبلغُ تَرقُوتَه: الحمدُ لله الذي كساني ما أُواري به عورتي، وأتجمَّل به في حياتي، ثم عَمَدَ إلى الثوبِ الذي أَخْلَقَ ـ أو قال: ألقى ـ فتصدَّق به، كان في ذِمَّةِ الله، وفي جوارِ الله، وفي كَنَفِ الله حيّاً ومَيْتاً، حيّاً ومَيْتاً، حيّاً ومَيْتاً» أخرجه الإمام أحمد في «المسند» ١/ ٣٩٦، وعبد بن حُمَيْد (١٨)، وابن ماجه (٣٥٥٧) والترمذي (٣٥٦٠) وغيرهم، من حديث عمر بن الخطاب، وإسناده ضعيف لجهالةِ أبي العلاء الشامي، وانظر تمام التعليق في «المسند».

قلتُ: : وقد ثبت في الصحيح من حديثِ رسولِ الله ﷺ أنه قال: «مَنْ صَلَّى صلاة الصُّبح فهو في ذمَّةِ الله، فلا يطلبنَّكم الله من ذمَّتِه بشيءٍ» أخرجه مسلم (٦٥٧) واللفظ له من حديث جندب بن عبد الله، وهو في «سنن الترمذي» (٢٢٢) وصحَّحه ابن حبَّان (١٧٤٣) وفيه تمامُ تخريجه.

والذمَّةُ: الضَّمان، وقيل: الأمان. أفاده القاضي عياض في «إكمال المُعْلم» ٢/ ٦٣٠.

وقد يُخبرُنا فيها من غيرِ وجوبٍ ولا نَدْبٍ مِن قِبَلِه كالتزامِ الأثمانِ في البياعات، والأُجرةِ في الإجارات، وعلى التقاديرِ الثلاثةِ فهي مشروعةٌ مِن قِبَلِهِ تعالى، فتضافُ إليه إضافةَ المشروعيةِ، كقولنا: عبادةُ الله، وطاعةُ الله، وإذا احتملت الإضافةُ المعنيَيْن، لم يُقْضَ بأحدِهما إلا بدليلٍ مُنفصل، وهذا الإشكالُ قائمٌ فيما قاله مالك أيضاً من قوله: «عليَّ ذمَّةُ الله» مُضافاً لعدمِ وجودِ أداة القَسَم، وأما «عليَّ» فإيجابُها للكفارةِ مُشْكِلٌ إلا أن يكونَ هناك نَقْلٌ عرفي من الإخبارِ إلى القَسَم؛ ألا تَرى أنه لو قال: «عليَّ عِلْمُ الله»، أو «عَليَّ إرادةُ الله» أو «عليَّ بَصَرُ الله»، أو «عليَّ سَمْعُ الله» لم يتَّجه إيجابُ الكفارة، لأن هذه الصِّيَغَ ليست قَسَماً، وإنما هي خبرٌ، والخبرُ ليس بقَسَمٍ إجماعاً، والإنشاءُ العُرْفيُّ بغيرِ القَسَمِ/ لا يوجبُ ١٢/أ
كَفَّارةً، فلا بُدَّ من النقل عن الخبرِ إلى إنشاءِ القَسَم، وإلّا فلا يتَّجهُ إِلزامُ الكفارةِ واعتقادُ أنَّ هذا يمينٌ البتَّة، فتأمَّلْ هذهِ التنبيهاتِ، فالفقيهُ يحتاجُ إليها حاجةً شديدةً في الفِقهِ والفتاوىٰ والفروقِ وتحريرِ معاني الألفاظ[1].

اللفظُ الخامسُ: كفالةُ الله تعالى. قال مالكٌ[2]: إذا قال: «عليَّ كفالةُ الله تعالى» وحَنِثَ لزِمَتْه الكفَّارة، ومعنى الكفالةِ لغةً: الخَبَرُ الدالُّ على الضمان وهي القَبالةُ، ومنه قولهُ تعالى: ﴿أَوْ تَأْتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٩٢] أي: ضامِناً، والحَمالةُ والإذانةُ والزَّعامة، ومنه قولهُ تعالى حكايةً عن مُنادي يوسف عليه السلام ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٢] أي: ضامِن، والصبيرُ قال صاحبُ «المقدّمات»[3]:

(١) علَّق ابن الشاط على اللفظِ الرابع بقوله: والأَظْهَرُ في هذا اللَّفْظِ وشِبْهِهِ أنه إنشاءٌ للقَسَمِ عُرْفاً، ولذلك رأى مالكٌ فيه الكفَّارة، والله تعالى أعلم.

(٢) انظر «المدوَّنة» ٢/ ١٠٣.

(٣) لم أهتدِ إليه في «المقدّمات».

هي سبعةُ ألفاظٍ مترادفةٍ: الحميلُ، والزَّعيمُ، والكفيلُ، والقَبيلُ، والأَذينُ، والصَّبيرُ، والضَّامِنُ. حَمِلَ يحمِلُ حَمالةً فهو حَميل، وزَعَمَ يَزْعُمُ زَعامةً فهو زعيم، وكَفِلَ يكفُلُ كفالةً فهو كَفيل، وقَبِلَ يَقْبَلُ قَبالةً فهو قَبيل، وأَذِنَ يأذَنُ إذانةً فهو أَذينٌ، وصَبَرَ يَصْبِرُ صَبْراً فهو صَبيرٌ، وضَمِنَ يضمَنُ ضَمانةً فهو ضامن قال الله تعالى: ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: ٩١] وقال رسولُ الله ﷺ: «تكفَّل الله لمن جاهدَ في سبيله وابتغاءَ مرضاتهِ لا يُخرجُه من بيتهِ إلا الجهادُ وابتغاءُ مرضاتهِ أن يُدْخِلَه الجنَّةَ أو يردَّه إلى مسكنهِ الذي خرج منه مع ما نال من أجرٍ وغنيمة»(١) والإذانةُ في قولهِ تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ مَن يَسُومُهُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ﴾ [الأعراف: ١٦٧] أي: التزمَ ذلك ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِى لَشَدِيدٌ﴾ [إبراهيم: ٧] وأصْلُ الإذانةِ والأَذانِ والأَذينِ والإِذْن وما تصرَّف من هذا البابِ الإعلامُ. والكَفيلُ مُعْلِمٌ بأنَّ الحقَّ في جهتهِ، قال الله تعالى في الحَمالةِ: ﴿وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَىْءٌ﴾ [فاطر: ١٨]. قال القاضي عياض في «التنبيهات»(٢): ومِثْلُ حَميلٍ: عَذِيرٌ وكوينٌ، قال: وأَصْلُ ذلك كلِّه من الحِفْظِ والحِياطةِ. قال: والكفَالةُ اشتقاقُها من الكِفْلِ وهو الكساءُ الذي يُحْزَمُ حولَ سَنام البعيرِ ليُحْفَظَ به الراكبُ، والكفيلُ حافظٌ لما التزمَه، والضامنُ من الضِّمْنِ، وهو الحَوْزُ، وكُلُّ شَيءٍ أحرَزْتَه في شيءٍ فقد/ ١٢/ب

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» ٢/ ٣٥٥، من حديث أبي هريرة، ومن طريقه أخرجه البخاري (٣١٢٣)، والنسائي ٦/ ١٦، وهو في «صحيح مسلم» (١٨٧٦)، وصحَّحه ابن حبَّان (٤٦١٠) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) هو كتابُ «التنبيهات المستنبطة على الكتب المدوّنة والمختلطة» كما ذكر ولده محمد في كتابه «التعريف بالقاضي عياض»: ١١٦.

ضَمَّنْتَه إياه، والقبالةُ: القُوَّةُ ومنه قولُهم: ما لي بهذا الأمرِ قِبَلٌ ولا طاقةٌ، والقَبيلُ: قُوَّةٌ في استيفاءِ الحقِّ، والزعامةُ: السيادةُ فكأنَّه لمَّا تكفَّلَ به صار له عليه سيادةٌ وحُكْمٌ عليه، والصَّبيرُ من الصبرِ، وهو الثباتُ والحَبْسُ، ومنه المصبورةُ وهي المحبوسةُ للرَّمْيِ بالسِّهامِ، ومنه: قَتَلَه صَبْراً، أي: حَبَسَه حتى مات جُوعاً وعطشاً، والضامنُ حبسَ نَفْسَه لأداءِ الحقِّ، والكوينُ مِن كُنْتُ لك بكذا وكذا، وقالـوا: عذيرُك، أي: كفيلُك.

وقال بعضُ الفُضلاء: الكَفالةُ أَصْلُها الضمُّ، ومنه سُمِّيَت الخشبةُ التي تُعْمَلُ في الحائطِ كِفْلاً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾ [آل عمران: ٣٧] أي: ضَمَّها لنفسِه، والكفالةُ هي: ضَمُّ ذمَّةٍ إلى ذمَّةٍ أخرى فصدق المعنى، فتحرَّر أنَّ الألفاظَ المترادفةَ في هذا تسعةٌ، وتكونُ كفالةُ الله تعالى وَعْدَه بما التزمَه، ووَعْدُه خَبَرُه، وخَبَرُه كلامُه النفسيُّ، فيكونُ الحالفُ قد حَلفَ بكلامِهِ النفسانيِّ، فتلزَمُه الكفَّارةُ إذا حَنِثَ(١).

وهٰهُنا أرْبَعُ تنبيهات:

التنبيه الأول: أنَّ قوله: «عَليَّ» يُشْعِرُ بالالتزام، وخبرُ الله تعالى كيفَ يصحُّ التزامُه وقد تقدَّم أنه لو قال: عليَّ عِلْمُ الله تعالى وإرادتُه أو نَحْوُ ذلك بَعُدَ في الفقهِ أن يجبَ عليه بهذا كفارةٌ، وبَعُدَ أيضاً أن يُفْهَمَ لهذا الكلامِ معنى صحيحٌ، فإنَّ التزامَ القديمِ الذي هو واجبُ الوجودِ كيف يصحُّ، وإنما يلتزمُ الإنسانُ فِعلاً من كَسْبِهِ وقُدْرتهِ.

---

(١) قولهُ: «اللفظ الخامس... إلى قوله: فتلزمه الكفَّارةُ إذا حَنِث» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وهذا اللفظُ أيضاً كلَفْظِ الذمَّةِ، وما اشتغل به من ذِكْرِ مرادفاتهِ واشتقاقِها لا حاجةَ إليه في الفقه، والله تعالى أعلم.

فإن قُلْتَ: الالتزامُ إنما جاء من جهةِ أنَّ الحانثَ في هذه الأمورِ تجبُ عليه الكفَّارة، والكفارةُ مقدورةٌ يُمْكِنُ التزامُها، ولذلك قال مالكٌ في «المدوَّنة»[1]: إذا قال: عليَّ عَشْرُ كفَّاراتٍ أو مواثيقُ أو نذورٌ لزِمَه عَدَدُ ما ذكَر كفاراتٍ، وهذا التزامٌ صحيح.

قلتُ: كفارةُ اليمينِ بغيرِ يمينٍ ولا حِنْثٍ لا تلزَمُ المكلَّفَ، لأنَّ لزومَ المسبَّبِ بدون سببهِ غيرُ واقعٍ شرعاً، وحينئذٍ لا تكونُ هذه الكفاراتُ لازمةً له من حيث هي كفاراتٌ، بل من حيث هي نذورٌ، وكأنه نَذَر والتزمَ بطريقِ النَّذْرِ عَشْرَ كفاراتٍ، فهذا صحيحٌ، غَيْرَ أنَّ هذا ليس من بابِ الحَلِفِ والأَيْمانِ في شيء، ولا يكونُ اللفظُ يقتضي ذلك حقيقةً بل مجازاً، فإنَّ استعمالَ لفظِ الكفّارة[2] فيما يلزَمُ عنها إذا حَلَفَ بها وحَنِثَ / مجازٌ، والمجازُ لا بُدَّ فيه من أَحدِ أمرين: إما نيَّةُ المتكلمِ، أو عُرْفٌ ١٣/أ اقتضى نَقْلاً لهذا المجازِ فأَغنى عن النية، فإن كان الواقعُ هو القِسْمَ الأولَ فينبغي أن لا يلزَمَ شيءٌ بهذه الصِّيَغِ وبهذا اللفظِ، وما تقدَّمَ البحثُ فيه قَبْلَ هذا إلَّا بالنيةِ، ولا يتحرَّرُ الذي يلزَمُ المتكلِّمَ بها في الكفارةِ بل بحَسبِ ما ينويه من كفارةٍ، أو كفاراتٍ، أو بعضِ كفارةٍ، أو شيءٍ آخرَ من بابِ المعروفِ المندوبِ إليه شَرْعاً مما يكمنُ استعمالُ الكفّارةِ[2] فيه مَجازاً، فالقولُ بأنَّ اللازمَ الكفارةُ، وتعيينُ ذلك اللزومِ لا يصحُّ إلَّا في بعضِ الصورِ.

وإن كان الواقعُ القِسْمَ الثاني، وهو النقلُ العُرْفيُّ، فيلزَمُ أن لا يلزَمَ به في زمانِنا شيءٌ، فإنَّا لا نجدُ هذا النقلَ فيه، فإنَّ النَّقْلَ إنما يحصُلُ بغلبةِ الاستعمالِ عليه حتى يصيرَ اللفظُ يُفْهَمُ منه المنقولُ إليه بغيرِ قرينةٍ، ونحن

---

(١) انظر «المدوَّنة» ٢/ ١٠٣.

(٢) في الأصل والمطبوع: الكفالة. ولعلَّ الصوابَ ما أثبتناه، فإنَّ سياق الكلام دائرٌ على الكفّارة.

لا نجدُ ذلك في زمانِنا، ويلزَمُ أيضاً إذا وُجِدَ هذا العُرفُ، وهذا النقلُ أن يُراقَبَ فيه اختلافُ الأزمنةِ، واختلافُ الأقاليم والبُلدانِ، فكُلُّ زمانٍ تغيَّرَ فيه هذا العُرْفُ بطلَ فيه هذا الحُكْمُ، وكل بلدٍ لا يكونُ فيه هذا العُرفُ لا يلزَمُ فيه هذا الحكمُ. فتأمَّل هذا، فهو أمرٌ لازمٌ في قواعدِ الفقه[1].

أما الفُتيا بلزومِ الكفَّارةِ على الإطلاقِ فغيرُ متَّجهٍ أصلاً، ولعلَّ مالكاً رحِمَه الله أفتى بذلك لمن سأل أنه كان نواه، أو كان عُرفُ زمانهِ يتقاضىٰ ذلك، وهو الأقربُ، فإنَّ الفُتْيا لو كانت مبنيةً على نِيَّةٍ لذُكِرَت مع الحُكْمِ في الفتيا.

التنبيهُ الثاني: أَن قَوْلَه: كفالةُ اللهِ تعالى: كفالةٌ مضافةٌ إلى الله تعالى، وقد تقدَّم أنَّ الإضافةَ يكفي فيها أَدنى مُلابَسةٍ حقيقةٍ لُغَويةٍ، كقولِ أحدِ حامِلَي الخشبةِ: شِلْ طرفَك، وقولِنا: حِجُّ البيتِ، وصَوْمُ رمضان، وهذه الكفالةُ المضافةُ تحتملُ ثلاثةَ أنواعٍ من الكفالة:

أحدُها: الكلامُ القديمُ والوعدُ الذي هو الكلامُ النفسي.

وثانيها: كفالةُ الله تعالى التي هي التزامُه اللفظيُّ المُنزلُ في القرآنِ وغيرِه الدالُّ على الكلامِ القديمِ، فهو كفالةٌ حادثةٌ دالَّةٌ على تلك الكفالةِ القديمة، كما أنَّ أَمْرَ الله تعالى اللفظيَّ الذي هو ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] دليلُ أمرِه النفسيِّ القائم بذاتِهِ، وكذلك جميعُ الأحكامِ والأخبار، وهذه الكفالةُ الحادثةُ لا يوجِبُ الحَلِفُ بها كفارةً.

وثالثُها: كفالةُ خَلْقهِ التي هي ضمانُ بعضِهم لبعضٍ التي هي من فِعْلِنا وقَوْلِنا، وهي مندوبةٌ من قِبَلِ صاحبِ الشَرعِ، فهي تضافُ إليه تعالى إضافةَ المشروعيةِ، كما قال تعالى: ﴿وَلَا نَكْتُمُ شَهَـٰدَةَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١٠٦]
١٣/ب أي التي شرعَها وأوجَبَ/ علينا أداءَها، فأضافَها إليه تعالى إضافةَ

(١) وهو ما سبق تحريرُه وبَسْطُه في الفرق الثامن والعشرين من هذا الكتاب.

المشروعيةِ، لأنه تعالى شاهدٌ ولا مَشْهودَ عليه، فكذلك هذه الكفالةُ المندوبُ إليها تصحُّ إضافتُها إليه تعالى إضافةَ المشروعية، وإذا كانت الكفالةُ التي يمكنُ إضافتُها إليه تعالى ثلاثةَ أنواعٍ متباينةٍ: قديمةٌ وحادثتان، ومُطْلقُ الإضافةِ هو الموجودُ، وهو الذي دلَّ عليه اللفظ، والدالُّ على الأعمِّ غيرُ دالٍّ على الأخصِّ، فلا يكونُ لقولِ القائلِ: «عليَّ كفالةُ الله» إشعارٌ بالكفالةِ القديمةِ البتَّةَ، لأنَّ نوعَها أخصُّ ممَّا دلَّ عليه مُطلقُ الإضافة، فلا يكونُ هذا اللفظُ موجِباً للكفارةِ من جهةِ أنَّ المتكلِّمَ حَلَفَ بصفةٍ من صفاتِ الله تعالى البتَّة، بل إمَّا بجهةِ النَّذْرِ، أو بجهةٍ أُخْرى كما تقدَّم بيانُه فتأمَّلْ ذلك.

التنبيهُ الثالث: أنَّ المُتكلِّمَ إذا لم يقُلْ: «عليَّ كفالةُ الله»، وقال: «وكفالةِ الله» أو «أُقسم بكفالةِ الله تعالى» وغَيْرَ ذلك من صِيَغِ القَسَمِ اللغويِّ الذي هو قَسَمٌ بوَضْعِه مستغنٍ عن النيةِ والعُرْفِ والنقلِ يلزَمُه به الكفارةُ، ويكونُ ذلك أَصْرَحَ من قولِ القائل: «عليَّ كفالةُ الله»، من جهةِ أنه قَسَمٌ مُسْتغنٍ عن نيةِ المجازِ والنقلِ العُرْفيِّ، وإن كان احتمالُ الإضافةِ للحادثِ والقديمِ موجوداً فيه، غَيْرَ أنه احتمالٌ مُشْتَرَكٌ بَيْن: «عليَّ كفالةُ الله»، و«أُقْسِمُ بكفالةِ الله».

التنبيهُ الرابع: أنَّ تلك الكلماتِ التسعَ[1] ينبغي أن تستويَ في لزومِ الكفارةِ وعدمِ لزومِها لأنَّها مترادفة، وشأنُ أَحدِ الألفاظِ المترادفةِ أن يقومَ مَقامَ الآخرِ في لزومِ الحُكْمِ وسُقوطهِ، فلا فَرْق حينئذٍ بَيْنَ: «عليَّ كفالةُ الله تعالى» وبين إذانتهِ وزعامته وضَمانهِ وقَبالتهِ وجميعِ ما تقدَّم في ذلك. وكذلك إذا أتى بصيغة القَسَمِ تشمَلُ جميعَ تلك الألفاظ، ويكونُ الحُكْمُ

---

(١) في المطبوع وطبعة دار السلام: السبع. ولعلَّ الصوابَ ما هو مثبتٌ من نُسختنا، وقد تقدَّم قريباً تحريرُ أنَّها تسعةُ ألفاظٍ، ذكر صاحبَ المقدمات سبعة منها، ثم أضافَ القاضي عياض لفظين هما: الكوينُ والعذير.

في الجميعِ واحداً لأنها مترادفةٌ. فتأمَّلْ هذه التنبيهات فهي يُحتاجُ إليها في هٰذه الكَلمات[1].

اللفظُ السادسُ: الميثاقُ. قال مالكٌ[2] رحمه الله: إذا قال: «عليَّ ميثاقُ الله تعالى» وحَنِثَ لزِمَتْهُ الكفَّارةُ والميثاقُ مأخوذٌ من التوثُّقِ وهو التقويةُ، والفَرْقُ بينه وبين العهدِ واليمينِ؛ أما اليمينُ فهو القَسَمُ، وأما العهدُ فقد تقدَّم أنه الالتزام، والميثاقُ هو العهدُ الموثَّقُ باليمينِ، فيكونُ الميثاقُ مركباً من العهدِ واليمين معاً، كذا كان الشيخُ عزُّ الدين بنُ عبد
١٤/أ السلام رحِمَه الله ينقلُه عن اللغة، وإذا كان/ هذا معنى الميثاقِ والعهدِ، وقد تقدَّم أنه يرجعُ إلى الكلامِ النفسيِّ، والقَسَمُ أيضاً يرجعُ إلى الكلامِ، لأنه خبرٌ عن تعظيمِ المُقْسَمِ به، وإذا كانا يرجِعان إلى معنى الكلامِ، فالمركَّبُ منهما يرجعُ إلى معنى الكلامِ قطعاً، لأنَّ المُركَّباتِ تابعةٌ للمفردات.

إذا تقرَّر أَنَّ معنى الميثاقِ يرجعُ إلى معنى الكلام، ورَدَ عليه الإشكالُ الواردُ من لفظِ «عليّ»، وكيف يصحُّ التزامُ ميثاقِ الله تعالى كما تقدَّم في العهدِ والكفالة؟ ويَرِدُ عليه أيضاً أنَّ إيجابَ الكفارةِ به ليس من بابِ صريحِ اللغةِ، بل ذلك إما بالنيةِ أو العُرْفِ أو النَّقْلِ، وأنَّ الإضافةَ مُحْتَملةٌ لميثاقِ الله تعالى الذي هو كَلامٌ نفسيٌّ، وميثاقُ الله تعالى الذي هو كلامٌ لفظيٌّ لسانيٌّ حادثٌ، كقوله تعالى: ﴿قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [التغابن: ٧] فإنَّ هذا التزامٌ لفظيٌّ مؤكَّدٌ بالقَسَمِ بقوله: ﴿وَرَبِّي﴾ فيكونُ ميثاقاً، وكقولهِ تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا﴾ [الشمس: ١]

---

(١) علَّق ابن الشاط على ما سبق من التنبيهات بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ، والذي يظهَرُ من مالكٍ رحمه الله أنه كان يرى ذلك عُرْفاً في زمانهِ أو عُرفاً شرعياً، فأما إن كان عُرفاً زمانياً فإنه إذا تغيَّر تغيَّر الحكمُ، وأما إن كان عُرفاً شرعياً فلا يتغيَّرُ الحكم وإن تغيَّرَ العُرْفُ، والله تعالى أعلم.
(٢) انظر «المدوَّنة» ٢/ ١٠٣.

إلى قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾[الشمس: ٩-١٠] التزم الله تعالى أنَّ مَنْ زكّىٰ نفْسَه فإنه يجد عنده تعالى فلاحاً، وأَنَّ منْ دسَّاها، أي: دسَّسَها[1] بالمعاصي، وأُبْدِلَتْ إحدى السِّينَيْنِ أَلِفاً، فإنه يجدُ عنده تعالى خيبةً، وأَكَّد هذا الالتزامَ بالقَسَمِ السابقِ، وهو قولهُ تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا﴾ [الشمس: ١] إلى قوله: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٧] فهذا كُلُّه قَسَمٌ مؤكِّدٌ لذلك الالتزام، ونَحْوُ ذلك في القرآنِ الكريم كثيرٌ من الالتزاماتِ المؤكَّدةِ بالحَلِفِ.

ويحتملُ أيضاً لميثاقِ الله تعالى الذي شرعَه لنا، قد أمرَنا الله تعالى أن نلتزمَ الحقوقَ الواجبةَ علينا للعبادِ، وأن نُزيلَ الريبةَ من صدورِ المؤمنين الذين هم أصحابُ تلك الحقوقِ بالأيْمانِ والتأكيدِ في ذلك النافي لذلك الرَّيْبِ، فهٰذا الميثاقُ يُضافُ إلى الله تعالى إضافةَ المشروعيةِ كما تقدَّم في الكفالةِ والشهادةِ في قولهِ تعالى: ﴿وَلَا نَكْتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١٠٦] وإذا احتملَ الميثاقُ المضافُ إليه تعالى هذه المواثيقَ الثلاثة، ويكون اللفظُ حقيقةً في أيِّ ذلك وقع، أو كان مُراداً، صار اللفظُ دائراً بين ما هو موجِبٌ وبين ما هو ليس بمُوجب، وهما القسمانِ الآخَران الحادثانِ: الميثاقُ اللفظيُّ الدالُّ على كلامِ الله القديم، والميثاقُ المشروعُ في حَقِّنا، ولم يكُنْ مُوجِباً حينئذٍ، لأَنَّ المُحْتَمِلَ للمُوجبِ وغيرِ المُوجبِ،/ غَيْرُ مُوْجِبٍ، لأن الأصلَ براءةُ الذمَّة حتى يتحقَّقَ الموجب. ١٤/ب
هذا هو القاعدةُ الشرعيةُ المُجْمَعُ عليها، وإذا كانت هذه الأسئلةُ واردةً على هذه الألفاظ حالةَ كونِها منفردةً، فإذا جُمِعَتْ، وقيل: كفالاتُ الله

---

(١) في المطبوع وطبعة دار السلام: دسَّها، وليس بشيء، وسياقُ الكلام دالٌّ على كونه غيرَ صواب، قال الزجاج في «معاني القرآن» ٥/ ٣٣٢: ومعنى «دسّاها»: جعلها قليلةً خسيسةً، والأصلُ: دسَّسَها، ولكنّ الحروف إذا اجتمعت من لفظٍ واحدٍ أُبْدِلَ من أَحدِها ياء. انتهىٰ.

تعالى، أو مواثيقُه، فالأسئلةُ باقيةٌ بحالِها، ويَرِدُ على الجَمْعِ ما يَرِدُ على المفردات، ووافق مالكاً أبو حنيفةَ وابنُ حنبلٍ في هذه المسائل.

وقال الشافعيُّ رضِيَ الله عنه[1]: العهدُ والكفَالةُ والميثاقُ، وقولُنا: وحَقِّ اللهِ الرحمٰنِ، وحَقِّ الرحيمِ، وحَقِّ العليمِ والجبَّارِ كناياتٌ لا صرائحَ، لتردُّدها بين المعاني القديمةِ وبين المُحْدَثات، فإن نوى القديمة وجَبتِ الكفارةُ، وإلا فلا، لأنَّ لَفْظَ الحَقِّ قد يُطْلَقُ ويرادُ به حَقُّ الله تعالى على عبادهِ من الطاعةِ والأفعالِ المطلوبةِ منهم، وهي حادثةٌ كالصلاةِ والصومِ فلا يجبُ بها كفارةٌ حتى يَنْوِيَ القديمَ، وهو حقُّ الله تعالى الذي هو أَمْرُه ونَهْيُه النفسانيُّ الموظَّفُ على عبادهِ، وكذلك العهدُ والكفالةُ والميثاقُ قَد يُرادُ بها الحوادثُ كما تقدَّم تقريرُه، والذي قاله الشافعيُّ رضي الله عنه مُتَّجِهٌ بما تقدَّم من الأسئلةِ والتقارير[2].

اللفظُ السابعُ: أيْمُنُ الله.

قال سِيبَوَيْه رحِمَه الله: هو من اليُمْنِ والبَرَكةِ، ولذلك قال الشافعيُّ رضي الله عنه: هو كنايةٌ لتردُّدِه بين المُحْدَثِ من تنميةِ الأرزاقِ والأَخلاق، وبين القديمِ الذي هو جلالُ الله تعالى وعظمتُه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] و﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١] أي: كَثُرَ جلالهُ وعُلاه وصفاتُه العُلىٰ.

وقال الفَرَّاءُ[3]: هو جمعُ يمينٍ، فيكونُ الكلامُ فيهِ كالكلامِ في أيْمانِ

---

(١) انظر «التهذيب» ٨/ ٩٧-٩٩ للبغوي حيث بسط مذهبَ الشافعية في هذه المسألة.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على اللفظِ السادس بقوله: ما قاله صحيحٌ غَيْرَ قوله: «والقَسَمُ أيضاً يرجعُ إلى الكلام، لأنه خبرٌ عن تعظيم المُقْسَم بهِ»، فإنَّ القَسَمَ ليس خَبَراً عن تعظيمِ المُقْسَمِ به، بل هو نوعٌ من أنواعِ الإنشاء.

(٣) أبو زكريا يحيى بن زياد، رأسُ نحاةِ الكوفة، ومن كان في مِسلاخِ سيبويه، وكلامُه=

المسلمين من هذا الوجه من جهةِ أنه صريحٌ أو كِناية[1]، ويقالُ: ايمُنُ الله، وايمُ الله، ومُنُ الله، ومُ اللهِ، ثم عليه إذا قُلْنا: إنه جَمْعُ يمينٍ إشكالٌ أيضاً بسببِ أنَّ القائلَ إذا قال: وأَيْمانِ المسلمين فحلفَ بالحَلِفِ يكون قد حَلف بمُحْدَثٍ أيضاً، فإنَّ حَلِفَ الخَلْقِ مُحْدَثٌ فلا يلزَمُ به كفارة، وكذلك يَرِدُ الإشكالُ على متأخِّري المالكيةِ القائلين بلزومِ أَيْمانِ المسلمين على من قال: «وأَيْمانُ المسلمين تلزمني» أنه إن أراد القَسَمَ فقد حلفَ بمُحْدَثٍ فلا يلزَمُه شيءٌ، وإن أراد أن يُلْزِمُ نَفْسَه مُوجباتِ الأيمانِ، فإن أرادَ ذلك أنَّها تلزَمُه من جهةِ أنَّها مُسَبَّباتٌ لأسبابِها، وأسبابُها/ لم توجَدْ ١٥/أ فلا يلزَمُه شيءٌ، لأنَّ لزُومَ الأحكامِ بدونِ أسبابِها غيرُ معهودٍ في الشريعة، بل الشريعةُ تُنْكِره، وإن أراد أنها تَلْزَمُه على سبيلِ النَّذْرِ فيفتقرُ ذلك إلى نِيَّةِ النَّذْرِ والقَصْدِ إليه، فإنَّ هذه الصيغةَ ليست موضوعةً في اللغةِ للنَّذْرِ، بَل هي إِخْبارٌ وقَسَمٌ، وهؤلاء القائلون بلزُومِ هذه الأُمور لم يصرِّحوا بأنها من بابِ النُّذور، بل ظاهرُ كلامِهم أنها من باب القَسَم والحَلِف[2].

= في النحوِ دالٌّ على اقتدارِه ومديدِ باعه، وأجلُّ مصنَّفاته «معاني القرآن» أملاه من صدره، مات سنة (٢٠٧هـ)، له ترجمة في «إنباه الرواة» ٤/ ٧.

(١) للاطلاع على مآخذِ الخلافِ بين الكوفيين والبصريين في هذه المسألة، انظر «الإنصاف في مسائل الخلاف» ١/ ٤٠٤ للكمال الأنباري، و«مغني اللبيب»: ١٣٦ لابن هشام.

(٢) علَّق ابن الشاط على اللفظ السابع بقوله: ما حكاه من الاشتقاقِ وغيرِه لا كلامَ فيه لأنه نَقْلٌ، وما قاله من أنه إذا قال: أَيْمانُ المسلمين تلزَمُني أنَّه حالفٌ بمُحْدَثٍ، لأن أَيْمانَ المسلمينَ حَلِفُهم، وهو مُحْدَثٌ ليس بصحيحٍ، فإنَّ القائلَ ذلك إنما يقولهُ في حالٍ يقتضي تأكيدَ خَبرِه الذي يحلفُ عليه، وذلك قرينةٌ تصرفُ قَوْلَه ذلك إلى قَصْدِه إلى ما يؤكِّدُ به الخبرَ شَرْعاً أو إلى ما يلزَمُ مُقْتضاه شَرْعاً، فعلى التقديرِ الأولِ يلزَمُه جَمْعُ يمينٍ بالله تعالى إذ هو اليمينُ الشرعي، وأقلُّ ذلك ثلاثةُ أَيْمانٍ فإذا حَنِثَ يلزَمُه ثلاثُ كفارات، وقد قيل بذلك، وعلى التقديرِ الثاني يلزَمُه كلُّ ما يلزَمُه شَرْعاً من يمينٍ ونَذْرٍ وطَلاقٍ وعِتْقٍ وصَدقةٍ، وقد قيلَ بذلك، وما قاله=

الفرقُ السادسُ والعشرون والمئة

بين قاعدةِ ما يوجبُ الكفَّارة بالحلِفِ من صفاتِ الله تعالى إذا حَنِثَ، وبين قاعدةِ ما لا يوجبُ كفَّارة إذا حَلَفَ به من ذلك

صفاتُ الله تعالى خمسةُ أَقسامٍ: معنويةٌ، وذاتيةٌ، وسَلْبِيةٌ، وفِعْلِيةٌ، وما يَشْمَلُ الجميعَ.

فأما القسمُ الأول: وهو الصفاتُ المعنويةُ، فهي سبعةٌ: العِلْمُ، والكلامُ القديمُ، والإرادةُ، والقُدْرَةُ، والسَّمْعُ، والبَصَرُ، والحَياة، فهذه كُلُّها يُوْجِبُ الحَلِفُ بها مع الحِنْثِ الكَفَّارةَ، فيجوزُ الحَلِفُ بها ابتداءً هذا هو مشهورُ المذهب(١)، وقيل: لا تُوجبُ كفارةً لقوله ﷺ: «من كان حالفاً فليَحْلِفْ بالله أو ليَصْمِت»(٢)، ولفظُ اللهِ مخصوصٌ بالذاتِ، فاندرجَت الصفاتُ في المأمورِ بالصَّمْتِ به، ومُسْتندُ المشهورِ ما تقدَّمَ ممَّا

= من أنَّ ذلك من بابِ لزومِ الأحكامِ بدون أسبابِها ليس بصحيحٍ، بل ذلك من باب لزومِ الأحكامِ بأسبابِها عند القائلين بلزومِ الكفاراتِ على التقديرِ الأول، أو القائلين بلزومِ جميعِ ما يلزَمُ شرعاً بالتزامِه على التقدير الثاني، وغايةُ ما في ذلك أنَّ قائل: «أَيمانُ المسلمين تلزمني» لم يصرِّحْ فيه بلفظِ اليمينِ الشرعيِّ ولا بالمُلْتَزمِ الشرعي، ولكنه يُفْهَمُ من القرائن أنه عنىٰ اليمينَ الشرعيَّ أو الملتزمَ الشرعيَّ، ومذهبُ مالكٍ عدمُ اشتراطِ مُعيَّناتِ الألفاظِ، فاللزومُ بمقتضى اليمينِ الشرعيّ، أو الملتزماتِ الشرعيةِ جارٍ على مَذْهبِهِ، والله أعلم.

(١) انظر «المعونة» ١/ ٦٣٠ للقاضي عبد الوهَّاب حيث نصَّ على تعلُّقِ الكفارةِ بكُلِّ ما هو من صفات الله تعالى إذا حَنِثَ الحالفُ بها.

(٢) سبق تخريجه.

حكاهُ رسولُ الله ﷺ عن أيوبَ عليه السلام أنه قال: «بلى وعِزَّتك، ولكن لا غِنى لي عن بركتك»[1]، وفي هذا القِسْمِ مسائلُ[2]:

المسألةُ الأولى: الحَلِفُ بالقرآنِ إذا حَلَفَ به. قُلْنا نحنُ: تجبُ به الكَفَّارةُ، لأنه منصرفٌ للكلامِ القديم، وقال أبو حنيفةَ: لا تجبُ به الكفَّارةُ، لأنه ظاهرٌ في الكلامِ المخلوقِ الذي هو الأصواتُ، فالكلامُ في تحقيقِ مناطٍ هل فيه عُرْفٌ أَمْ لا؟ ولمَّا قال رسولُ الله ﷺ: «لا تُسافروا بالقرآنِ إلى أرضِ العدو»[3] لم يفهمْ أحدٌ إلا القرآنَ الذي هو الأصواتُ، وإذا قيل في مَجْرى العادةِ القرآنُ إنَّما يسبقُ إلى الفَهْمِ الكلامُ العربيُّ المُعْجزُ، والعربيُّ المُعْجِزُ مُحْدَثٌ وهو مرويٌّ عن مالكٍ رحمه الله كما قاله أبو حنيفةَ رضي الله عنه، والأولُ المشهورُ عن مالكٍ حَمْلاً للقرآن على القديم[4].

قال صاحبُ «الخِصال» ابنُ زَرْبٍ الأَندلسيُّ[5]: ويُلْحَقُ بالقرآنِ عند مالكٍ إذا حَلَفَ بالمُصحفِ، أو بما أنزلَ الله، أو بالتوراةِ، أو بالإنجيلِ/ ١٥/ب
واعلمْ أنَّ هذه أيضاً ظاهرةٌ في العُرْفِ في المُحْدَثِ، فإنَّ الناسَ لا يفهمون من المُصحف إلا الأوراقَ المرقومةَ المُجلَّدةَ بالجِلْد، وهذه

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) صحَّح ابن الشاط ما تقدَّم من كلامِ القرافيِّ في هذا الفرق.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) قد سبق تحقيق القولِ في هذه المسألة بما نقلناه عن ابن قدامة في «المغني» ١٣/ ٤٦٠.

(٥) هو الإمامُ أبو بكر محمد بن يَبْقى بن زَرْب القرطبيّ، كان من أحفظِ أهلِ زمانه لمسائل مذهب مالك، وكتابه «الخصال» في الفقه عارض به كتاب الخصال لابن كاوس الحنفي، أثنى عليه القاضي عياض، مات سنة ٣٨١هـ، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٧/ ١١٤، و«سِيَر أعلام النبلاء» ١٦/ ٤١١.

مُحدثةٌ، وكذلك التنزيلُ والإنزالُ إنما يُتَصَوَّرُ في الحادثِ، فإنَّ الصفاتِ القديمةَ لا تفارقُ موصوفَها، وما يستحيلُ مفارقتُه يستحيلُ نزولُه وطلوعُه ومُطْلَقُ الحركةِ عليه.

وأما التوراةُ والإنجيلُ فهما كلَفْظِ القرآنِ؛ لا يُفْهَمُ منهما إلا الكلماتُ الخاصةُ التي نزلت باللغةِ العِبرانية، وما يوصفُ باللغةِ العربيةِ أو العبرانية فهو مَحْدَثٌ، وكذلك قُلنا: القرآنُ لكونهِ موصوفاً بكونهِ عربياً في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢] مُحْدَثٌ، فإنَّ العربيةَ والعجمية من عوارضِ الألفاظ، والكلامُ النفسيُّ كان قَديماً أو مُحْدثاً لا يُوصَفُ بكونهِ عربيّا ولا عجمياً[١].

المسألة الثانية: قال الشيخُ أبو الوليد بن رُشْد في «البيان والتحصيل»[٢]: إذا قال: عَلِمَ اللهُ لا فَعَلْتُ، استحَبَّ له مالكٌ الكفَّارةَ احتياطاً تنزيلاً للفَظِ «عَلِمَ» الذي هو فِعْلٌ ماضٍ منزلةَ عِلْمِ الله، فكأنه قال: وعِلْمِ الله، فكأنه قال: وعِلْمِ الله لا فَعَلْتُ، وقال سَحنونٌ: إن أراد الحَلِفَ وحَنِثَ وجبَتْ الكفارة، وإلَّا فلا كفَّارةَ عليه، لأنَّ حروفَ القَسَمِ قد تُحْذَفُ، فهو كنايةٌ تحتَمِلُ القَسَمَ بعِلْمِ الله مع حَذفِ أداةِ القَسَم، والتعبيرَ عن الصفةِ القديمةِ بصيغةِ الفِعْلِ، فإنْ أرادهُ وجبَت الكفارةُ، وإن أرادَ الإخبارَ عن عِلْمِ الله

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ الأولى بقوله: ما قاله من أنَّ خلافَ مالكٍ وأبي حنيفةَ إنما هو في تحقيقِ مناطٍ، وهو: هَلْ في لَفْظِ القرآنِ عُرْفٌ أنَّ المرادَ به الصفةُ القديمةُ أم لا؟ ليس الأمر عندي كما زعمَ، بل العُرْفُ في الاستعمالِ أنَّ المرادَ به الحادثُ، وذلك مستندُ أبي حنيفة، ولكنَّ قَرينةَ القَسَمِ صَرَفَت اللفظَ إلى أن المرادَ به الأمرُ القديمُ وذلك مستندُ مالكٍ والله تعالى أعلم، فخلافُهما في تحقيقِ مناطٍ، لكنْ من غيرِ الوجهِ الذي ذكر، ومما يدلُّ على ذلك تسويةُ مالكٍ بين لفظِ القرآنِ والمصحفِ والتنزيلِ والتوراةِ والإنجيلِ مع أنَّ العُرْفَ فيها أن المرادَ بها المُحْدَثُ.

(٢) انظر «البيان والتحصيل».

تعالى بعدمِ فِعْلهِ فليس بحَلِفٍ تجبُ به كفارةٌ، وهو متَّجهٌ في قواعدِ الفقه، وقد وقع لبَعضِ النحاةِ جوازُ فَتْحِ «أنَّ» بعد القَسَم[1]، وعلَّل ذلك بأنَّ القَسَمَ قد يقعُ بصيغةِ الفعلِ المتعدِّي، فتكونُ «أن» معمولةً لذلك الفعلِ المتعدِّي، نَحْو: عَلِمَ الله، وشَهِدَ الله أنَّ زيداً لمُنْطَلق، فلمّا كانت مَظِنَّةَ وجودِ الفعلِ المتعدِّي، فُتِحَتْ تنزيلاً للمظنونِ منزلةَ المُحقَّق، والظاهرُ أنه نَقَلَها لغةً عن العرب في فَتْحِ «أنَّ» بعد القَسَمِ، والجادَّةُ على كَسْرِها بعد القَسَم[2].

المسألةُ الثانية: الألِفُ واللامُ في اللغةِ أَصْلُها للعمومِ على مذهبِ جمهورِ الفقهاء، وقد تكونُ للعهدِ مَجازاً عندهم كقوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۝١٥ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥-١٦] فهذه اللامُ للعهدِ؛ أي: عصىٰ الرسول المعهودَ/ ذِكْرُه الآن، فهو مَجازٌ، لأنها استُعْمِلت في غيرِ موضوعِها، لأنها موضوعةٌ للعُموم، وقد استُعْمِلت في الخصوصِ الذي هو العهدُ فيكونُ مجازاً، فإذا تقرَّرت هذه القاعدةُ وقال القائلُ: والعِلْمِ والقُدْرَةِ، فأَصلُها في الموضوع اللغويِّ أنها للعُموم، فتَشْمَلُ كُلَّ علمٍ كان قديماً أو حادثاً، فيجتمعُ في أفرادِ هذا العُموم العِلْمُ القديمُ وهو مُوجبٌ، والعِلمُ المُحْدَثُ وهو غَيْرُ مُوْجبٍ، وإذا اجتمع الموجبُ وغيرُ الموجبِ ترتَّب الإيجابُ على المُوجبِ، ووجودُ غيرِ الموجبِ لا يَقْدَحُ ولا يعارضُ المُوجب، كمن وُجِدَ منه شُرْبُ الخَمْرِ وشُرْبُ الماء، وجبَ ١٦/أ

---

(١) الذي عليه المحقّقون من نحاةِ البصرة أن الكسر واجب وبه ورد السماع، وجَوَّز الكسائيُّ والبغداديون الوجهين، وأوْجَبَ الفرَّاءُ الفَتْحَ، انظر «الجمل في النحو»: ٥٨ للزجاجي، و«معاني الحروف»: ١١٠ للرماني.

(٢) علَّق ابن الشاط على المسألة الثانية بقوله: الأَظْهَرُ نظراً قَوْل سحنون، ولذلك ـ والله أعلم ـ استحبَّ مالكٌ الكفَّارة ولم يُوجِبْها.

عليه الحدُّ لأَجْلِ الموجبِ، والقاعدةُ: أنَّ الأصلَ اعتبارُ الموجبِ بحَسبِ الإمكان، فيُعْتبَرُ العلمُ القديمُ في إيجابِ الكفارةِ، نعم يتَّجهُ أن يُقالَ: إنه حينئذٍ اندرج في كلامِه ما يسوغُ الحَلِفُ به وهو العِلمُ القديمُ، وما يُنْهىٰ عن الحَلِفِ به تَحريماً أو كراهةً وهو العِلمُ المُحْدَثُ، والمُركَّبُ من المأذونِ فيه والمَنْهِيّ عنه مَنْهِيٌّ عنه، فتكونُ يمينُه هذه مَنْهِيّاً عنها، وإن كانت موجبةً للكفارةِ، هذا إذا استعمَلْنا الألفَ واللامَ للعموم.

وإن قلنا: إنَّها للعهد[1]، أو قرينةُ الحَلِفِ تصرفُها للعهدِ، لأنه الغالبُ من أحوالِ المؤمنين كان المرادُ ما عُهِدَ الحَلِفُ به، وهو العلمُ القديمُ، فتجبُ الكفَّارةُ من غيرِ نَهْيٍ، وهذا هو الظاهرُ من أحوالِ الحالفين، هذا ما يتعلَّقُ بتخليصِ الألفِ واللامِ في الصفةِ إذا حُلِفَ بها، فإن أُضيفَتْ وقال الحالفُ: وعِلْم الله وقُدْرةِ الله ونحوِ ذلك، اندرجَ في المضافِ العِلْمُ القديمُ والمُحْدَثُ، وكذلك كُلُّ صفةٍ تُضافُ، لأنَّ اسمَ الجنسِ إذا أُضيفَ عمَّ، كقوله عليه السلام: «هو الطهورُ ماؤه الحِلُّ مَيْتَتُه»[2]، فعمَّ جميعَ مياهِ البحرِ ومَيْتاتهِ، ولأنه المنقولُ عن الأُصوليين، والإضافةُ يكفي فيها أَدنى مُلابسةٍ كما تقدَّم بيانُه، والمُحْدَثاتُ من الصفاتِ والموصوفاتِ تُضافُ إلى الله تعالى لأنه خَلَقَها ولغَيْرِ ذلك من النِّسَبِ والإضافاتِ التي بين المخلوقِ والخالق، ولذلك قال كعبُ الأَحبارِ في قوله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ [التحريم:١٢]: إنه تعالى نفخَ فيه رُوحاً من أرواحِه إشارةً إلى أنَّ أرواحَ الخلائقِ كُلَّها مخلوقةٌ، وأَنَّ روحَ عيسى عليه السلام من جُملتِها، فأضافَها الله تعالى إليه إضافةَ الخَلْقِ إلى الخالق[3]،

---

(١) قولهُ: «إنَّها للعهد» زيادة من المطبوع. وانظر هذا البحث في «الذخيرة» ٤/ ١٣.

(٢) سبق تخريجُه.

(٣) وهو حاصلُ كلام ابن عطية في «المحرَّر الوجيز» ٥/ ٣٣٥.

١٦/ب فإذا وَضَحَ/ أنَّ هذه الإضافةَ تقتضي العُمومَ في القديمِ والحادث، فإن أبقَيْناها على عمومِها شملَت الموجبَ وغيرَ المُوجبِ، والمأذونَ فيه والمنهيَّ عنه، فيكونُ الكلامُ حينئذٍ في الإضافةِ كما تقدَّم في عمومِ الألف واللام، وإن لم نحمِلْها على عُمومِها وقُلْنا بالعهدِ، فهو في الإضافةِ قليلٌ، وإنما هو مَسطور النُّحاةِ في الألف واللام، وينبغي أن نقولَ ههنا: إنَّ قرينةَ حال الحالفِ والحَلِفِ أنَّ هذا العامَّ أُريدَ به الخاصُّ، وهو الصفةُ القديمةُ خاصَّةً، فيقومُ هذا التخصيصُ مقامَ العهدِ في لامِ التعريف، ويحصلُ المقصودُ، وتكونُ اليمينَ مُلزِمةً للكفارةِ من غيرِ نَهْيٍ، وقد نقل عبدُ الحقِّ في «تهذيب الطالب»[1] عن أشهبَ أنه قال: إن أراد الحالفُ بقوله: وعزَّةِ اللهِ وأمانتهِ المعنى القديمَ. وجبَت الكفّارة، أو المُحْدَثَ لم تجبْ، وقد قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ﴾ [الصافات: ١٨٠] و﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨] والقديمُ لا يكونُ مربوباً ولا مأموراً به إشارةً منه إلى أن الإضافةَ يكفي فيها أَدنى ملابسة، ويكونُ اللفظُ حقيقةً، وأنَّ العزَّةَ الحادثةَ للعبادِ يُمكنُ أن تُضافَ إليه إضافة الخلقِ للخالق، ولأجلِ هذه الاحتمالاتِ والتردُّدات خالفَنا جمهورُ الحنفيةِ في الصفات، فقالوا[2]: إنْ تعارفَ الناسُ الحَلِفَ بها كانت يَميناً، وإن لم تتعارف الناسُ بها لم تكن يميناً، وسواءٌ كانت الصفاتُ من صفاتِ الذاتِ أو صفاتِ الفِعلِ، فاشترطوا الشُّهرةَ دوننا، وسَوَّوْا بين الصفاتِ الفعليةِ والذاتية، وسببُ اشتراطِهم الشُّهرةَ: أنَّ الشهرةَ تُصَيِّرُ ذلك اللفظَ المشهورَ موضوعاً لخصوصِ القديمِ الذي يُحْلَفُ به، فتجبُ به الكفارة، وقَبْلَ

---

(١) قد سبق التعريف به.

(٢) قد أطال العلاءُ الكاساني النَّفَسَ في إيضاح مذهب الحنفية في الأيْمانِ المتعلِّقه بصفات الله تعالى، انظر «بدائع الصنائع» ٣/ ١١.

النقلِ والشهرةِ يكونُ اللفظُ متردِّداً بين القديمِ والمُحدَثِ، والأَصْلُ براءةُ الذمةِ، ومما يعضُدُ هذا التردُّدَ أنَّ النكرَةَ قِسمان: منها ما يصدُقُ على القليلِ والكثيرِ من ذلك الجنس، كقولِنا: ماءٌ ومالٌ وذهبٌ وفضَّةٌ، فيقالُ للكثيرِ من جميعِ ذلك: ماءٌ وذَهبٌ وفِضَّةٌ، وكذلك القليلُ، ومِن النَّكراتِ ما لا يصدُقُ إلا على الواحدِ من ذلك الجنس، ولا يصدُقُ على الكثيرِ منه، كقولنا: رجلٌ وعَبْدٌ ودرهمٌ ودينارٌ، فلا يقالُ للرجالِ الكثيرةِ:
١٧/أ رَجُلٌ، ولا للعبيدِ: عَبْدٌ،/ ولا للفضةِ والدراهمِ الكثيرةِ: دِرْهَمٌ ولا للذهبِ الكثيرِ والدنانيرِ: دينارٌ، وإنْ قيل له: ذهبٌ، بل لا تصدُقُ هذه النكراتُ إلا على هذا الجنسِ بقَيْدِ الوحدة، فصارت أسماءُ الأجناسِ منها ما يصلُحُ للقليلِ والكثيرِ، ومنها ما لا يصلُحُ، فأَمْكَنَ أن يُقالَ: إنَّا، وإنْ قُلْنا بأنَّ الإضافةَ تقتضي التعميمَ، إنَّما نقولُه في أسماءِ الأجناس التي تصدُق على الكثير، أَمَّا التي لا تصدُقُ إلا على الجنسِ بقَيْدِ الوَحْدَةِ، فإنَّ إضافتَها لا تُوْجِبُ تَعْميماً، ولذلك يُفْهَمُ العمومُ من قولِ القائل: ما لي صدقةٌ، ولا يُفْهَمُ من قوله: عَبدي حُرٌّ، وامرأتي طالقٌ، بل لا يُفْهَمُ مع الإضافةِ إلَّا فَرْدٌ واحدٌ من ذلك الجنس، وهو عبدٌ واحدٌ وامرأةٌ واحدة، فيُحْمَلُ قَوْلُ الأصوليين: «إنَّ اسمَ الجنسِ إذا أُضِيفَ عَمَّ» على اسمِ الجنسِ إذا كان يصدُقُ على الكثيرِ بدليلِ مواردِ الاستعمال، وهو متَّجهٌ غايةَ الاتجاهِ، غَيْرَ أني لم أرَه منقولاً، وقد نَبَّهْتُ عليه في «شرح المحصول»[1].

وإذا كان هذا معنىً صحيحاً يُمْكِنُ مراعاته، فقولُنا: «وعزَّة الله»، و«أمانةِ الله» من الألفاظِ التي لا تصدُقُ علىالكثيرِ أمانةً بل أَماناتٍ، ولا أنواعِ العزَّةِ المختلفةِ أنَّها عِزَّةٌ بل عِزَّات، وكذلك القُدْرَةُ الكثيرةُ لا يقال لها: قُدْرَةٌ، بل قُدراتٌ، لأنَّ الأصلَ فيما هو بهاءِ التأنيث أن يكون

---

(١) انظر «شرح المحصول» ٤/ ١٩١٠ للقرافيّ.

للواحدِ نَحْوُ: تَمْرةٍ وبُرْمَةٍ وضَرْبَةٍ وجَرْحَةٍ وإقامةٍ، وإذا لم تكن حالةُ الإضافةِ تتناولُ إلا الواحدَ كما كانت قبلَ الإضافة، وذلك الواحدُ لا عُمومَ فيه حتى يشملَ القديمَ والمُحْدَثَ، فيبقى متردِّداً بين المُوجبِ الذي هو القديمُ، وبين غيرِ الموجبِ الذي هو المُحْدَث، والأصلُ براءةُ الذمّةِ حتى تحصُلَ شُهْرَةٌ ونَقْلٌ عُرْفيٌّ في القديمِ، فتجبُ الكفارةُ حينئذٍ، وهذا حَسَنٌ متَّجهُ، غَيْرَ أنه لا يطَّردُ في عِلْمِ الله تعالى إذا قال: «وعِلْمِ الله»، فإنَّ العلمَ الكثيرَ يُسَمَّى عِلْماً بخلافِ الإرادة، وكذلك السمعُ والبصَرُ بخلافِ الحياة، وهذه كلُّها مباحثُ حَسَنةٌ يمكنُ الجنوحُ إليها في مجالِ النظرِ وتحقيقِ الفقه(١).

القسمُ الثاني من الصفات: الصفاتُ الذاتيةُ، وهي كونُه تعالى أَزَليّاً أبَدياً واجبَ الوجودِ، فهذه الصفاتُ ليست معانيها موجودةً قائمةً/ ١٧/ب
بالذات، ولا هي سَلْبُ نقيصةٍ، كقولنا: ليس بجسمٍ، بل صفاتُ ذاتِ واجبِ(٢) الوجودِ بمعنى أنَّها أحكامٌ لتلك الذات، كما نقولُ في السوادِ: إنَّه جامعٌ للبصر، والبياضِ إنَّه مُفرِّقٌ للبصر، ونَصِفُه بذلك لا بمَعنى أنَّ

---

(١) قولهُ: «المسألة الثالثة. . . إلى قوله: وتحقيق الفقه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الصحيحُ عندي في قولِ القائل: والعِلْمِ، وقَوْلهِ: «وعِلْمِ الله» وما أشبه ذلك أنَّ قرينةَ القَسَمِ عَيَّنَت أنَّ المرادَ القديمُ دونَ غيرِه، مع أنَّ لفظ العِلْمِ سواءٌ كان بالألفِ واللامِ أمْ مُضافاً ليس اشتمالُه في القولِ الصحيحِ على القديمِ والحادثِ من باب العموم الذي يقول به المعمِّمون، بل اشتمالُه على القديمِ والحادثِ من باب تعميم اللفظِ المشترك، والقولُ به مردودٌ، وكلُّ ما قاله في هذه المسألةِ مبنيٌّ على أنَّ اشتمالَ اللفظِ على القديمِ والحادثِ من باب العموم، فما قاله ليس بصحيحٍ، والله أعلم.

(٢) في الأصل وفي طبعة دار السلام: واحد، وما أثبتناه هو ما في المطبوعةِ القديمة، فلعلَّ الصوابَ في هذا الاختيار.

جَمْعَ البصرِ في السوادِ وتفريقَه في البياضِ صفةٌ قائمةٌ بالسوادِ والبياض، بل بمعنى أنَّها أحكامٌ ثابتةٌ لتلك الحقائقِ، فكذلك هٰهُنا مِن صفاتِ الله تعالى ما تقدَّم ذِكْرُه على هذا التفسير، ولما لم تكُن صفةً معنويةً زائدةً على الذات سمَّاها العلماءُ صفاتٍ ذاتيةً، فهذا هو تحقيقُها(١).

وأما حكمُها في الشريعةِ إذا حَلفَ بها، فالظاهرُ من قولِ مالكٍ رحمه الله أنه إذا قال: «عَمْرُ الله يَميني» يُكَفِّر مع أنَّ العُمُرَ هو البقاءُ، والبقاءُ يرجعُ إلى مقارنةِ الوجودِ في الأزمنةِ، والمقارنةُ نسبةٌ لا وجودَ لها في الأعيانِ فقد اعتبرَ النسبةَ، وجعل حُكْمَها حُكْمَ الصفةِ الوجودية، فلعلَّه يقولُ في هذه الصفات كذلك، ويوجب بها الكفَّارةَ إذا قال الحالفُ: وأَزليّةِ الله تعالى، ووجوبِ وجودِه وأبديتهِ، ولم أر فيه نقلاً غيرَ ما ذكرتُه لك من التخريج(٢).

فإن قُلْتَ: الأبديةُ لا تكونُ في الأَزَلِ، كما أنَّ الأزليّةَ لا تكونُ في المستقبل، بل الأَبدِيَّةُ اقترانُ الوجودِ بجميعِ الأزمنةِ المُسْتَقْبلةِ، والأزليّةُ اقترانُ الوجودِ بجميعِ الأزمنةِ المُتوهَّمةِ إلى غير نهايةٍ من جهةِ الأَزلِ، فالأَزَلُ والأَبَدُ مُتنافيان لا يجتمعان، ولا يكون أحدُهما في الزمنِ الذي

---

(١) قولهُ: «القسمُ الثاني. . . إلى قوله: فهذا هو تحقيقُها» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس ما قاله في ذلك بصحيح، فإنَّ الأزليةَ إنَّما معناها أنَّ وجودَه لم يسبِقْه عَدَمٌ، والأبديةُ أنه لا يلحَقُه عَدَم، ووجودُ الوجودِ نَفْيُ تَبَدُّلهِ، فهٰذه الصفاتُ بجُمْلتِها سَلْبيةٌ لا ثُبوتيةٌ، هذا على إنكار الأحوال، وأمَّا على إثباتها فذلك متَّجهٌ على أنَّها أحوالٌ نفسيةٌ لا معنوية.

(٢) قولهُ: «وأما حُكْمُها في الشريعة. . . إلى قوله: ما ذكرتُه لك من التخريج» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ غَيْرَ ما قاله في البقاءِ أنَّه يرجعُ إلى مقارنةِ الوجودِ في الأزمنة، فإنَّه ليس كذلك، فإنه تعالى مُتَّصفٌ بالبقاءِ سواءٌ وُجِدَ زمانٌ أو لم يوجَدْ، فإنَّ الزمانَ من جُملةِ الحوادثِ.

يكون فيه الآخرُ، فعلى هذا لا يكونُ الأَبدُ إلَّا متجدِّداً بعد الأَزَلِ، فإن جعلتُم الحَلِفَ لا يكونُ إلا بقديمٍ لم ينعَقِد الحَلِفُ بأَبديّةِ الله تعالى لتجدُّدِها بعد الأزلِ، ثم إنْ جعلتُم الحَلِفَ بالقديمِ كيف كان وُجوداً أو عَدَماً، يلزَمُكم أنَّ من حلف بقِدَمِ العالَمِ أن يكونَ تلزَمُه الكفَّارةُ، وليس كذلك.

قلت: مُسَلَّمٌ أنَّ الأبديةَ لا تكونُ أزليةً، وهي متجدِّدةٌ بعد الأَزَليّةَ، غَيْرَ أن أبدية الله تعالى ترجع إلى وجودِه من حيثُ الجملةُ كالبقاءِ وعَمْرِ الله تعالى كما تقدَّم بيانُه، مع أنَّ البقاءَ لا يُعْقَلُ في المُحْدَثاتِ إلَّا بعدَ الحُدوث، فهو قرينةٌ تقتضي التأخيرَ من حيث الجملةُ عن أَصلِ الوجود، ومع ذلك فقد اعتبرَه ولم يُلاحِظْ هذا المعنى، ومقتضى/ ذلك اعتبارُ ١٨/أ
الأَبدِيّة، والمقصودُ التخريجُ على المذهبِ لا إقامةُ الدليلِ على صحَّتهِ، وهذا التخريجُ صحيحٌ في ظاهرِ الحال، ولك أن تقولَ: الأَبدِيَّةُ لا تكونُ في الأَزلِ، وما لا يكونُ في الأزلِ يكونُ حادثاً قَطْعاً، وأَمَّا البقاءُ فواقعٌ في الأزلِ، لأنَّ اقترانَ الوجودِ كما سيحصُلُ بالأزمنةِ المستقبلةِ حصل بالأَزلِ، وفيه لم يتعيَّن له حدوثٌ. فمعَ الفرقِ لا يصحُّ التخريج(١).

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: السؤالُ غيرُ صحيحٍ وجوابُه كذلك، أما عَدَمُ صحةِ السؤالِ فمن جهةِ أنَّ وجودَ الباري تعالى، وجميعَ صفاتهِ لا يلحقُها الزمان، والأزليةُ والأبديةُ قد تقدَّم تفسيرهما بالسلبِ، فكيف يقول السائل: إِنَّهما لا يكونُ أحدُهما في الزمنِ الذي يكون فيه الآخر؟ وهل الكونُ إلا من لواحقِ الوجود، أو هُو هُو؟ فما أَلزَمَ مِنْ أنَّ الأبدَ لا يكونُ إلا متجدِّداً لا يلزم، وما قاله هو في الجوابِ من أَنَّ البقاءَ في المُحدَثاتِ لا يُعْقَلُ إلا بعد الحدوثِ مُسَلَّمٌ، ولا يلزَمُ من ذلك ما بنىٰ عليه مِن أنَّ مالكاً اعتبرَ البقاءَ من غيرِ ملاحظةِ كونهِ ثانياً عن الحدوث، ومتى يصحُّ في حقِّه تعالى أن يكون بقاؤه بتلك المثابةِ حتى يلزَمَ أنَّ مالكاً لم يعتبرْ ذلك فيُخَرَّجَ على قولهِ في مسألةِ الأبديّةِ مع تسليمِ تجددها؟ =

وأما عدمُ العالَمِ، فالجوابُ عنه: أنَّا لا نعتبرُ القديمَ كيف كان، فإنَّ عَدَمَ العالَم، بل عَدَمَ كلِّ حادثٍ قديمٌ، ولا يصحُّ الحَلِفُ به بل يُعْتَبرُ القِدَمُ المُتعلِّقُ بذاتِ الله ووجودهِ وصفاتهِ العُلىٰ، وعَدَمُ العالمِ والحوادثِ ليس متعلِّقاً بوجودِ الله تعالى وصفاتهِ، فلذلك لم تلزَمْ به كفَّارةٌ ولم تُشْرَعْ به يمين.

فائدة: اختُلِفَ في القِدَمِ: هل هو صفةٌ ثبوتيةٌ وأنَّه تعالى قديمٌ[1] بقِدَمِ العِلْمِ وغيرِه، أو هو صفةٌ نِسْبيةٌ لا زائدةٌ على ذاته تعالى بل قِدَمُه استمرارُ وجودِه مع جميعِ الأَزمنةِ الماضيةِ المُحقَّقةِ والمُتوهَّمة والاستمرارُ نسبةٌ بين الوجودِ والذاتِ، وكذلك جرىٰ الخلافُ في البقاءِ هل هو وجوديٌّ أم لا؟.

القسمُ الثالثُ من صفات الله تعالى: الصفاتُ السَّلبيةُ، وهي كقولِنا: إنَّ الله تعالى ليس بجسمٍ، ولا جوهرٍ، ولا عَرَضٍ، ولا في حَيِّزٍ، ولا في جهةٍ، ولا يُشْبِهُ شيئاً من خَلْقهِ في ذاتهِ، ولا في صفةٍ من صفاته، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

فهذه الصفاتُ هي نسبةٌ بين الله تعالى وأمورٍ مستحيلةٍ عليه سبحانه وتعالىٰ، فإذا قال القائل: «وسَلْبِ الشريكِ عن الله تعالى»، أو «وسَلْبِ

= هذا كلُّه تخليطٌ فاحشٌ لا يَفوهُ بمِثْلهِ مَنْ حَصَّل شيئاً من علم الكلام، وما قاله بعد ذلك صحيحٌ أو حكايةُ خلافٍ ولا كلامَ فيه.

(١) قلتُ: قد بين ابنُ أبي العزِّ أنَّ المتكلّمين قد أدخلوا في أسماءِ الله تعالى «القديم» وليس هو من الأسماءِ الحُسْنى، وأنَّ الذي جاءَ به الشرعُ هو «الأوَّلُ» وهو أحسنُ من «القديم» لأنه يُشْعِرُ بأنَّ ما بعده آيِلٌ إليه، وتابعٌ له، بخلافِ «القديم»، والله تعالى له الأسماءُ الحُسْنى لا الحَسَنة. انظر «شرح العقيدة الطحاوية»: ٧٨.

الجهةِ والمكانِ والجِسْميةِ وغيرِ ذلك من هذه السلوب نَحْو وحدانيةِ الله تعالى، وعَفْوِه وحِلْمِه وتَسبيحِه وتَقْديسه». فلم أرَ فيها نَقْلاً، فالوحدانيةُ سَلْبُ الشريكِ، والعَفْوُ إسقاطُ العقوبةِ، والحِلْمُ تأخيرُها، فهذه السلوبُ منها قديمٌ نَحْوُ سَلْبِ الشريكِ وهو الوحدانيةُ، وسَلْبِ الجسميةِ والعَرَضِيّةِ والجَوْهَرِيةِ والأَيْنِيّةِ، وسَلْبِ جميعِ المستحيلاتِ عليه تعالى، فهذه السلوبُ قَديمةٌ هي أَقْرَبُ/ لانعقادِ اليمينِ بها، لأنَّها قديمةٌ مُتعلِّقةٌ بالله ١٨/ب
تعالى لا سيَّما إذا كانت الإضافةُ في اللفظِ إلى الله تعالى، نَحْوُ قولِنا: ووحدانيةِ الله تعالى، وتسبيحِ الله تعالى، وتقديسِ الله تعالى، ونَحْوِ ذلك بخلاف أن يقولَ: وسَلْبِ الجِسْمِ، وسَلْبِ الشريك، فإنَّ الإضافةَ لغيرِ الله تعالى تُبْعِدُ انعقادَ اليمينِ. ومنها سُلوبٌ مُحْدَثَةٌ نَحْوُ عَفْوِ الله تعالى بعد تحقُّقِ الجناية، وكذلك حِلْمُه تعالى فإنه تأخيرُ العقوبةِ بعد تحقُّقِ الجناية، والجنايةُ من العبادِ حادثةٌ، فالمتأخِّرُ عن الحادثِ حادثٌ، فهي سُلوبٌ حادثةٌ، فهي أَبْعَدُ عن انعقادِ اليمين من السُّلوبِ القديمةِ لاجتماعِ السَّلْبِ والحُدوثِ فيها، فبَعُدَتْ من وجهَيْن بخلافِ السُّلوبِ القديمةِ إنَّما بَعُدَتْ من حيث السَّلْبُ.

فالذي يقولُ: لا تنعقدُ اليمينُ بالصفاتِ المعنويةِ الثبوتيةِ يقولُ هٰهُنا بعدمِ الانعقادِ بطريقِ الأَوْلى، والذي يقولُ: تنعقدُ اليمينُ بالصفاتِ الثبوتيةِ كالعِلْمِ والقُدْرَةِ أمْكَنَ أن يقولَ بعَدَمِ الانعقادِ هٰهُنا لأجلِ السَّلْبِ، فهذا موضعٌ يَحْتَمِلُ الإطلاقَ بانعقادِ اليمين وبعَدَمِ انعقادِها، ويحتملُ التفصيلَ بين القديمِ والمُحْدَثِ، ولم أجِدْ في هٰذه المواطِنِ نَقْلاً أعتمدُ عليه، غَيْرَ أنّي حَرَّكْتُ من وجوه النظر والتخريجِ ما يُمْكِنُ أن يعتمدَ الفقيهُ عليه نفياً أو إثباتاً(١).

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله صحيحٌ غَيْرَ ما قاله في الحِلْمِ إنَّه تأخيرُ =

فائدة: السَّلْبُ في حَقِّ الله تعالى سَلْبان: سَلْبُ نقيصةٍ نَحْوَ سَلْبِ الجهةِ والجِسْميةِ وغيرِهما، وسَلْبِ المُشارِكِ في الكمالِ وهو سَلْبُ الشريكِ، وهو الوحدانيةُ، فاعلَم الفرقَ بينهما.

القسمُ الرابع من صفات الله تعالى: الصفاتُ الفعليةُ كقولهِ: وخَلْقِ الله، ورِزْقِ الله، وعطاءِ الله، وإحسانِ الله، ونَحْوِ ذلك ممَّا يصدُرُ عن قُدرةِ الله تعالى[1]، فالحَلِفُ بهٰذه الصفاتِ مَنْهيٌّ عنه، ولا يُوجبُ كَفَّارةً إذا حَنِثَ، وههُنا خَمْسُ مسائلَ[2]:

المسألةُ الأولى: قال ابنُ يُونسَ: قال أصحابُنا: مَعاذَ الله ليست يَميناً إلَّا أن يُريدَ اليمينَ، وقيل: معاذَ الله، وحاشا اللهَ ليستا بيمينٍ مطلقاً، لأنَّ المعاذَ من العَوْذِ، ومُحاشاةُ الله تعالى التبرئةُ إليه، فهما فعلان مُحدَثان؛ يريدُ إلَّا أن يُريدَ اليمينَ، وقيل: إنَّ لفظَ «معاذ الله» كنايةٌ يحتملُ أن يريدَ
١٩/أ بها/ ذاتَ الله تعالى وصفاتهِ العُلىٰ، فإنَّ مَعاذاً من العَوْذِ وهو اسمُ مكانِ العَوْذِ، والله تعالى يعودُ إليه الأَمرُ كلُّه لقوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هود:١٢٣] فإطلاقُ لفظِ المكانِ عليه تعالىٰ من المَعاذِ والمَرْجع مجازٌ، والمجازُ يفتقرُ إلى نيَّةٍ، فهو[3] كنايةٌ إذا أُريدَ بها المجازُ كان حَلِفاً بقديمٍ، وهو وجودُ الله تعالى، وإن لم تكُن له نيَّةٌ كان مُنْصرفاً لحقيقتهِ، وهو المعاذُ الحقيقيُّ، فيكونُ حَلِفاً بمُحْدَثٍ فلا يلزَمُ به شيء، ثم إذا أراد

= العقوبة، فإنَّ هذا عندي فيه نظرٌ، والأَقْربُ أنَّ الحِلْمَ تركُ المحاسبةِ والمعاقبةِ، والعفوُ تَرْكُ المعاقبة، والله أعلم.

(١) انظر «مجموع الفتاوى» ٦/١٦٢ لشيخ الإسلام ابن تيمية و«شرح الفقه الأكبر»: ٣٣ فما بعدها لمُلاّ علي القاري حيث تمَّ استيعابُ الخلافِ في الصفات الفعلية.

(٢) قال ابنُ الشاط: ما قاله في ذلك صحيح.

(٣) في المطبوع: فهي.

به الحَلِفَ فلا يخلو: إمَّا أن يَنْصِبَه، أو يَرْفَعَه، أو يَخْفِضَه، فإنْ نَصَبَه كان التقديرُ أُلْزِمَ نفسيَ معاذَ الله، ويكون الإلزامُ هٰهُنا إلزاماً حقيقياً لموجَبِ اليمينِ وهو الكفَّارة، ولا بُدَّ في ذلك من نيَّةٍ أو عُرْفٍ كما تقدَّم في قولهِ: عليَّ عَهْدُ الله، وكَفالةُ الله ونَحْوِه، فلا بُدَّ من هاتَيْنِ النيتَيْن.

وأما إنْ رفعَ فتقديرُه: معاذُ الله قَسَمي، فيكونُ جملةً اسميةً خبريةً استُعْمِلت في الإنشاءِ للقَسَمِ بها، إمَّا بالنيَّةِ أو بالعُرْفِ المُوجبِ لنَقْلِ الخبرِ من أصلهِ اللغويِّ إلى الإنشاءِ، وإن لم يَنْوِ لم يلزَمْ به شيءٌ، فإنَّ كُلَّ قَسَمٍ لا بُدَّ فيه من الإنشاء، فمتى عُدِمَ الإنشاءُ لم يكُن قَسَماً، لأنَّ الخبرَ بما هو خبرٌ لا يوجِبُ كفارةً ولا هو قَسَمٌ، وكذلك إذا قُلْتَ: أُقْسِمُ بالله لقد قام زيدٌ، هو جملةٌ إنشائية، ولذلك لا تحتملُ التصديقَ والتكذيبَ.

وإن خفضَ كان على حَذْفِ حرفِ الجرِّ من القَسَم، كقولهم: الله بالخفضِ، ولا بُدَّ أيضاً من نيةِ الإنشاءِ أو عُرْفٍ يقتضي ذلك.

وأمَّا حاشا لله فمعناه: براءةُ الله، أي: براءةٌ منا لله تعالى، ويحتملُ هذا أيضاً أن يكونَ كنايةً، وأن يُرادَ به الكلامُ القديمُ، وتصحُّ إضافتُه إليه تعالى باللامِ، فإنَّ الله تعالى يُنَزِّهُ نَفْسَه بكلامهِ النفسانيِّ، وذلك التبرِّي قديمٌ، وهو لله تعالى فتُمْكِنُ إضافتهُ إليه تعالىٰ باللام، فإن وُجِدَتْ نِيَّةٌ لذلك ونِيَّةٌ[1] أخرى في القَسَم به أو عُرْفٌ يَقومُ مقامَها، وجبَتِ الكفارةُ، وإن لم يُوْجَد ذلك لم تجب الكفارةُ، فهو كنايةٌ كما مرَّ في مِثْل «معاذَ الله»، مع أنَّ ابنَ يُونسَ لم ينقُلْ إِيجابَ الكفارةِ مع النيةِ إلا في «معاذَ الله» خاصّةً[2].

---

(١) في المطبوع، وفي طبعة دار السلام: رُتْبةٌ. ولعلَّ الصوابَ ما هو مثبت.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله فيه نظر.

المسألةُ الثانية: هٰهُنا ألفاظٌ اختُلِفَ في مدلولِها: هل هو قديمٌ فيجوزُ الحَلِفُ به وتلزَمُ به الكفارةُ، أو هو مُحْدَثٌ فلا يجوزُ الحَلِفُ به ولا تلزَمُ/ ١٩/ب
به الكفارةُ؟ تخريجاً على قواعدهم وهذه الألفاظُ هي: غَضَبُ الله، ورَحْمَتُه، ورِضاهُ، ومَحَبَّتُه، ومَقْتُه كقَوْلِهِ تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف:٣] وكذلك بُغْضُه في قولهِ عليه الصلاة والسلام: «أَبغَضُ المباحِ إلى الله الطلاق»[(١)] «وإنَّ الله ليُبغِضُ الحَبْرَ السَّمين»[(٢)]، وكذلك رأفتُه في قولهِ تعالى: ﴿رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة:١١٧]،

---

(١) أخرجه ابن ماجه (٢٠١٨) من حديثِ محمد بن خالد، عن عبيد الله بن الوليد الوصافي، عن محارب بن دثار عن ابن عمر وذكر الحديث، وهو في «فوائد تمام» (٢٦) و«الكامل» ٤/ ٣٢٣ لابن عدي، والوصافي ضعيف كما في «التقريب» (٤٣٥٠) بل قال ابن عدي: هو ضعيفٌ جداً يتبيَّن ضَعْفُه على حديثِهِ.
وأخرجه أبو داود (٢١٧٨) من طريق محمد بن خالد، عن معرِّف بن واصل، عن محاربٍ به، ومن طريقه أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» ٧/ ٣٢٢، ومعرِّف هذا ممَّن يُكْتَبُ حديثه كما في «الكامل» ٦/ ٤٦١ لابن عدي.
وأخرجه الحاكم في «المستدرك» ٢/ ١٩٦ من طريق أحمد بن يونس، عن معرِّفٍ به، وقال: هذا حديثٌ صحيح الإسناد ولم يخرِّجاه، ووافقه الذهبي ولكن على شرطِ مسلم فقط.
وأخرجه أبو داود (٢١٧٧) مرسلاً من حديثِ محارب بن دثارٍ، وهو الذي صحَّحه أبو حاتم كما في «علل الحديث» ١/ ٤٣١، وهو مقتضى كلام البيهقي في «السنن الكبرى» ٧/ ٣٢٢، وعليه دار بحثُ الألباني في «الإرواء» (٢٠٤٠) حيث صحَّح المرسل وضعَّف الموصول، وخالفهم آخرون، منهم ابنُ التركماني في «الجوهر النقي» ٧/ ٣٢٢-٣٢٣؛ والغُماري في «المداوي لعلل المناوي» ١/ ٧٨ فرجَّحا الموصولَ، لأن الوصلَ زيادةٌ من الثقة يكون مقبولاً، والراوي قد يوصلُ مرَّةً ويُرسلُ أُخرى، ونصَّ الغُماري على أن وَصْلَه هو الذي تقتضيه قواعدُ الحديثِ والأصول، ومن رجَّح المُرْسَلَ لم يُراعِ ذلك، بل لا يكادُ يَرِدُ حديثٌ مرسَلٌ وموصولٌ إلَّا رجَّح أبو حاتمٍ والدارقطني المرسلَ بدون استنادٍ إلى حُجَّةٍ غالباً.
(٢) لا يصحُّ مرفوعاً، أخرجه البيهقي في «شعب الإيمان» ٥/ ٣٣ من كلام كعب =

ونَحْوِ ذلك من هذه الألفاظِ التي حقائقُها لا تُتَصَوَّرُ إلَّا في البشرِ والأمزجةِ والمخلوقات، ولما استحالتْ حقائقُها على اللهِ تعالى، وتعيَّنَ حَمْلُها على المجازِ[1]، فاختلفَ العلماءُ في المجازِ المُرادِ بها[2]، فقال الشيخُ

= الأحبار، وفيه رجلٌ لم يُسَمَّ، وذكره العجلوني في «كشف الخفاء» ١/ ٢٨٩ بلفظ «إن الله يكره الحبر السَّمين» وأطال في تخريجه، فانظره إنْ شئتَ.

(١) بل هو غيرُ مُتَعيِّن، بل هو أَوْلى بالبُطلانِ ومجانبةِ الصواب، ولو كان صواباً لما اختلف أهلُ الكلامِ في تعيين المرادِ هذا الاختلافَ الكبير، ولقد كان يَسَعُهم ما وسع أسلافَهم من الإيمانِ والتسليم وإثبات حقائق الأسماء والصفات من غير تشبيه ولا تمثيل، معتقدين في ذلك كلِّه إثباتَ كلِّ كمالٍ لله تعالى، وتنزيهَه عن كلِّ نَقْصٍ، بل إن أهْلَ الإثبات يقولون: إنَّ المصير إلى المجازِ هو بسبب ما قام في القلب من التشبيه، انظر «مختصر الصواعق المرسلة»: ٢٩٧، و«فتح الباري» ٧/ ٢٣٠ لابن رجب الحنبلي وغيرهما من المصنَّفات ولا سيَّما مصنّفات شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد شحنها بالردود على أهلِ التأويل، وبيَّنَ أنَّ انبثاق سدِّ المجاز هو الذي أحدثَ هذا الاختلافَ الكبير في الدين، وكان له رأيُه المشهور في المجاز، ومن عجيب الاتفاق أن أحمد بن الصديق الغماري في «دَرِّ الغمام الرقيق»: ١١٠ قد تعرَّضَ لمذهب شيخ الإسلام ابن تيمية في نفْي المجاز فقال: إنَّه مذهبٌ وجيهٌ مقبول، والذي حمله على ذلك كثرةُ التجاءِ المُعطِّلةِ إلى المجاز. . .، وليس مرادُه أن ينفيَ وجود استعمال المجاز في لغة العرب، ولكنَّ المرادَ أنَّ استعمالهم للحقيقة على نوعين، فالأسدُ حقيقة في الحيوان، وإذا ضُمَّت إليه قرينةٌ أُخرى فهو أيضاً حقيقةٌ في الشجاع، . . .، وعلى هذا فكلمة اليدِ مثلاً حقيقةٌ في الجارحة، وحقيقة في الصفةِ الإلهية التي لا نُدركَ كُنْهَها، وليست هي مجازاً، هذا ما يرمي إليه ابن تيمية رحمه الله تعالى. انتهى كلامُه. وانظر «رسالة تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله تعالى» لشيخِ الإسلام ابن تيمية المنشورة في ذيل «الفتوى الحموية الكبرى»: ١١٩ ففيها ما يَنْقَعُ الغُلَّةَ من التأصيل الشرعيِّ المنتزع من الكتاب والسنة وما جَرى عليه السلفُ الصالح.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله من امتناع حقائقِها على الله تعالى إنما ذلك بناءٌ على تفسيرِها بما يمتنعُ عليه، كتفسيرِهم الرحمةَ والرقَّةَ والمحبةَ بالمَيل، وفي ذلك نظرٌ للكلامِ فيه مجال، لكن على تسليمِ امتناعِ تلك الحقائقَ، لا بُدَّ من الصرفِ إلى المجازِ كما قال العلماءُ، والله تعالى أعلم.

أبو الحسنِ الأشعريُّ رضي الله عنه: المرادُ بهذه الأمورِ إرادةُ الإحسانِ لمن وُصِفَ بذلك من الخَلْقِ في صفةِ الرحمةِ ونحوِها، وإرادةُ العقوبةِ لمن وُصِفَ بذلك من الخَلْقِ في لفظِ الغضبِ ونَحْوِه.

وقال القاضي أبو بكر الباقِلَّانيُّ رضي الله عنه: المرادُ بذلك أنَّ الله تعالى يُعاملُهم معاملةَ الراحِم والغضبانِ، فيكونُ المرادُ في الأولِ الإحسانَ نفسَه، وفي الثانـي العقابَ نَفْسَه، فغَضَبُ الله تعالى عند الشيخ إرادتُه العقابَ، وعند القاضي العقابُ، وكذلك الرحمةُ: هلِ هي إرادةُ الإحسانِ أو الإحسانُ نفسُه؟ ورضاهُ تعالى إرادةُ الإحسانِ، أَوْ يعامِلُهم معاملةَ الراضي فيُحْسِنُ إليهم، أي: يَفْعَلُ بهم ذلك؟ ومَحَبَّتُه إرادةُ الإحسانِ في قولهِ تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤] أو الإحسانُ نفسه؟، وكذلك بقيةُ هذه الألفاظِ تتخرَّجُ على هٰذَيْن المذهبين(١).

وقـد ورد الرِّضا بمعنىٰ ثالـثٍ يرجعُ إلى الكـلامِ القديمِ كقولهِ تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] أي: لا يَشْرَعُه ديناً للعبادِ، وشَرْعُه تعالى كلامُه القديمُ(٢)، وفي القرآنِ مواضعُ يتعيَّنُ فيها مذهبُ

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله وحكاه صحيح.
قلتُ: بل هو غير صحيح. والمحقّقون على خلافه. قال العلّامة القاسمي في «محاسن التأويل» ٦/ ٢٥٣: قولهُ تعالى ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]: مذهب السلفِ في المحبةِ المُسْندةِ له تعالى أنَّها ثابتةٌ له تعالىٰ بلا كيف ولا تأويل، ولا مشاركةٍ للمخلوقِ في خصائصِها... فتأويلُ مِثْلِ الزمخشريِّ لها بإثابتهِ تعالىٰ لهم أحسن الثواب، وتعظيمِهم والثناءِ عليهم والرضا عنهم، منزعٌ كلاميٌّ لا سلفيٌّ، وقد أنكر الزمخشريُّ أيضاً كونَ محبة العبادِ لله حقيقيةً، وفسَّرها بالطاعةِ وابتغاءِ المرضاة، فردَّه صاحبُ «الانتصاف» ـ يعني ابن المُنَيِّر المالكيَّ ـ بأنه خلافُ الظاهر. ثم ذكر من نفيسِ كلامهِ ما تشرحُ به الصدور التي لم تتكدَّر مشاربُها بدلاءِ الكلام والفلسفة.
(٢) لكن قال ابن كثير في «تفسيره» ٧/ ٨٧: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ أي: لا يُحبُّه ولا يأمرُ به. انتهى، وهو الأَوْلى بالصواب، وإليه يومىء ابن عطيّة في «المحرَّر الوجيز» ٤/ ٥٢١. =

الشيخ، ومواضعُ يتعيَّنُ فيها مذهبُ القاضي، ومواضعُ تحتملُ المذهبَيْن.

فالأولُ كقولهِ تعالى: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر:٧] فهذا ظاهرٌ في الإرادةِ، لأنَّ الوُسْعَ عبارةٌ عن عمومِ التعلُّق، ويدلُّ على ذلك أيضاً اقترانُها بالعِلم، وأَنَّ وُسْعَ الرحمةِ كوُسْعِ العلم، وهذا ظاهرٌ في الإرادة[١].

وأما ما يتعيَّنُ فيه مذهبُ/ القاضي فقولُه تعالى: ﴿هَٰذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي﴾ [الكهف:٩٨] إشارةً إلى السدِّ، وهو إحسانٌ من الله تعالى لا إرادةُ الله تعالى القديمة[٢]، وأما ما يحتملُ الأمرَيْن فقولهُ تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٢ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾[الفاتحة:٢-٣] يحتملُ في الرحمٰنِ الرحيم أنه يريدُ الإحسانَ، أو الإحسانَ نَفْسَه؛ يحتملُ المذهبَيْن لعَدَمِ القرينة[٣] ٢٠/أ

= وقد علَّق ابن الشاط على هذا الموطنِ بقوله: ليس شَرْعُ الله تعالى كلامَه، بل شَرْعُه مقتضى كلامه وهو الأحكام، وهي التي يلحقُها النَّسْخُ إلى بَدَلٍ وإلى غير بَدَلٍ، وكلامُ الله تعالى هو صفةُ ذاته لا يصحُّ نَسْخُه لا لبَدَلٍ ولا لغير بَدَلٍ، فالأَظهَرُ أنَّ قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ ليس راجعاً إلى الكلام القديم، والله أعلم.

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ليس كلامُه هنا بصحيح، فإنه قال: هذا من المواضع التي يتعيَّنُ فيها مذهبُ الشيخِ أبي الحسن، وقال: إنه ظاهرٌ في الإرادةِ، والظاهرُ لا يتعيَّنُ إلا حيثُ يسوغُ استعمالُ الظواهر، وذلك في الأحكامِ الشرعيةِ وليس هذا منها، وقال: إنَّ وُسْعَ الرحمةِ كوُسْع العلمِ بعد تفسيرِ الوُسْع بعمومِ التعلُّقِ، وليسَ تعلُّقُ الإرادةِ كتعلُّقِ العلم، فإنَّ العلَمَ يتعلَّقُ بالواجبِ والجائزِ والمُحال، والإرادةُ لا تتعلَّقُ إلا بالجائز.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: وكلامُه هنا أيضاً ليس بالجيِّد، فإنَّ الموضع مُحْتملٌ وإنْ كان ظاهراً فيما قاله، فأين تعيَّن مذهبُ القاضي مع قيامِ الاحتمال!

(٣) بل دلالتهما مُتمحِّضةٌ على أنه تعالى ذو الرحمةِ الواسعةِ العظيمة التي وسعت كلَّ شيء، وعمَّت كلَّ حيٍّ، وكتبها للمتقين المتَّبعين لأنبيائه ورُسُلهِ. أفاده العلامة السعدي في «تيسير الكريم الرحمٰن»: ٣٩.

ومذهبُ الشيخِ أَقربُ من مذهبِ القاضي رضي الله عنهما، وسببُ ذلك أنَّ الرحمةَ التي وُضِعَ اللفظُ بإزائِها، وهو حقيقةٌ فيها هي رِقَّةُ الطبعِ، وإذا رقَّ طَبْعُك على إنسانٍ، فإنَّ هذه الرقَّةَ في القلبِ يلزَمُها أمران: أحدُهما: إرادة الإحسان إليه، والثاني: الإحسانُ نفسه، فهما لازِمان للرقَّةِ التي هي حقيقةُ اللفظ، والتعبيرُ بلفظِ الملزومِ عن اللازمِ مجازٌ عُرْفيٌّ شائعٌ، فلذلك تَجوَّزَ العلماءُ إليها، غَيْرَ أنَّ إرادةَ الإحسانِ أَلزَمُ للرقَّةِ، فإنَّ كُلَّ مَنْ رحِمْتَه وأحسَنت إليه، فقد أَرَدْتَ الإحسانَ إليه، وقد تُريدُ الإحسانَ وتَقْصُرُ قدرتُك عن الإحسانِ إليه، فالإرادةُ أكثرُ لُزوماً للرقَّةِ، وإذا قَوِيت العلاقةُ كان مجازُها أرجَحَ، فمجازُ الشيخِ أرجَحُ لأنَّه الإرادةُ، فإنْ قُلنا بمذهبِ الشيخِ كانت هذه الأمورُ قديمةً يجوزُ الحَلِفُ بها، ويلزَمُ بها الكفَّارةُ، ويُنْهىٰ عن الحَلِفِ بها[1].

المسألةُ الثالثة قال ابنُ يُونسَ[2]: الحالفُ برضا الله تعالى ورَحمتهِ وسَخَطهِ عليه كفَّارةٌ واحدةٌ، يعني لأنَّه كَرَّرَ الحَلِفَ بصفةٍ واحدةٍ وهي الإرادةُ، فتجبُ كفارةٌ واحدةٌ، وهذا يدلُّ على أنَّ الفُتْيا بطريقةِ الشيخِ أبي الحسن في حَمْلِ الأُمور على الإرادة، وأنَّه إذا جَمَعَ بين عشرةٍ أو أكثَرَ من هٰذه الأمورِ لا تجبُ إلا كفارةٌ واحدةٌ، بخلافِ قولهِ: «وعِلْمِ الله» و«قُدْرَةِ الله» و«إرادةِ الله» و«عِزَّةِ الله»، فإنه يُخْتَلَفُ فيه: هل تتعدَّدُ عليه الكفَّارةُ لتغايُرِ الصفاتِ المحلوفِ بها، أو تَتَّحدُ الكفَّارة بناءً على أنَّ قاعدةَ الأَيْمانِ التَّأكيدُ حتى يُريدَ الإنشاءَ؟ بخلاف تكرير الطلاقِ الأصلُ فيه الإنشاءُ حتى يُريدَ التأكيدَ، أو قاعدةُ الجميعِ الإنشاءُ حتى يريدَ التأكيدَ، وهذا هو
٢٠/ب الأنظر،/ والأول هو الأشهر في المذهب.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح، وما رجَّح به مذهبَ الشيخ أبي الحسن ظاهرٌ، والله تعالى أعلم. . ، وما قاله في أول المسألة الثالثة إلى قوله: «والأول وهو المشهورُ في المذهب» ظاهرٌ أيضاً.

(٢) انظر «الذخيرة» ٤/ ١٣ للقرافيِّ.

واعلم أنَّ الفُتْيا بإلزام الكفَّارةِ في هٰذهِ الألفاظ على ما نقله ابنُ يُونسَ إنْ لم يُقَيَّدْ بأنه نوىٰ إرادةَ الله تعالى فهو مُشْكِلٌ، فإنَّ اللفظَ حقيقةٌ في أُمورٍ مُحْدَثةٍ لا توجبُ كفَّارةً، وإنَّما حُمِلَت على هٰذهِ الإرادةِ القديمةِ مَجازاً، ولم تشتهر في الإرادةِ حتى صارت حقيقةً عُرْفيةً في الإرادةِ، بل مجازٌ خفيٌّ دلَّ الدليلُ عند الشيخِ أبي الحسنِ على أنه المرادُ باللفظ، والقاعدةُ: أَنَّ الألفاظَ لا تنصرفُ لمجازاتِها الخفيةِ إلَّا بالنيةِ، وأَنَّ اللفظَ لا يزالُ منصرفاً إلى الحقيقةِ اللغويةِ دونَ مجازِه المرجوحِ حتى تصرِفه نيَّةُ المجازِ المرجوحِ، فإلزامُ الكفَّارةِ بمُجرَّدِ هذه الألفاظ من غيرِ نيَّةٍ خلافُ القواعدِ، بل ينبغي أن يُقالَ: إن أرادَ بهذه الألفاظِ صفةً قديمةً لزِمَتْه الكفَّارةُ، وإلَّا فلا(١).

المسألةُ الرابعة إذا قيلَ لك: رَحْمةُ الله وغضبُه قائمان بذاتِهِ أم لا؟ وهل هُما واجبا الوجودِ أم لا؟ وهل كانا في الأَزَلِ أمْ لا؟ ونحوُ ذلك من الأسئلةِ فخرجَ جوابُك في جميعِ هذه الأسئلةِ في جميعِ هذه الألفاظ على مذهبِ الشيخِ أبي الحسن، وعلى مذهب القاضي، فعلى مذهب الشيخ تقول: قائمان بذاتهِ، واجبا الوجود، أزليان صِفَتان لله تعالى.

وعلى مذهبِ القاضي تقول: ليسا قائمَيْن بذاتهِ، [بل] مُمْكنان مَخْلوقان حادِثان، ليسا بأَزَليَّين، وكذلك جميعُ ما يَرِدُ من هذه الأسئلةِ في جميعِ هذه الألفاظ(٢).

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا إِشكالَ في ذلك، فإنَّ اللفظَ ـ وإن سُلِّم أنَّه حقيقةٌ في أمورٍ مُحْدَثةٍ ـ مجازٌ غير غالبٍ في الصفةِ القديمة، فقرينةُ الحَلِفِ به كافيةٌ في حَمْلهِ على المجازِ، والله تعالى أعلم.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس ما قاله فيما إذا وقع التخريجُ على مذهب الشيخِ أبي الحسن بمستقيم، لقولهِ: تقولُ قائمان بذاته، واجبا الوجود أزليّان، لأنَّ =

المسألةُ الخامسة: مُقْتضى ما قالَه مالكٌ رحِمَه الله في قولهِ: «عليَّ ميثاقُ الله وكفالتُه»: إنَّه يُوجِبُ الكفَّارة[1]، أنه إذا قال هُهُنا: «عليَّ رِزْقُ اللهِ»، أو «خَلْقُه»، أن تجِبَ عليه الكفَّارة[2]، فإنَّ المُدْرَكَ هنالك إنْ كان هو أنَّ العُرْفَ نقَلَها لنَذْرِ الكفَّارةِ في زمانهِ رضي الله عنه، فصار النطقُ بهذه العبارةِ نَذْراً للكفارةِ فتلزَمُه بالنَّذْرِ لا بالحَلِفِ، لأنه هو مُقْتضى لفظِ «عليَّ»، فإنَّها لا تُسْتعملُ إلَّا في النَّذْرِ ونَحْوِه، وليست من حروفِ القَسَمِ إجماعاً، بل من حروفِ اللزومِ، والنَّذْرِ كقوله: للهِ عليَّ صَوْمُ يومٍ، وصَدَقَةُ دينارٍ ونَحْوُ ذلك[3]، فكذلك/ يلزَمُ هُهُنا إذا وُجِدَ عُرْفٌ في «رِزْقِ
٢١/أ
اللهِ وخَلْقهِ»، وأنَّه صار قولهُ: «عليَّ رزقُ الله» أنَّه نَذْرٌ، أن يتصدَّقَ بشيءٍ من رزقِ الله تعالى، أو ببعضِ خَلْقهِ من نباتٍ، أو جَمادٍ، أو حَيَوان ممَّا يسوغُ التصدُّق به كالبقرةِ والغَنَمِ ونحوِهما، وأنْ يُسَوِّيَ بين المسألتين؛ إنْ

= الرحمةَ على مذهبِ الشيخ أبي الحسن إرادةُ الثواب، والغضبُ إرادةُ العقاب، والإرادةُ واحدةٌ لا تتعدَّدُ بتعدُّدِ مُتعلَّقِها كإرادتِنا، والله أعلم.

(١) سبق تخريجُ قولِ الإمام مالك من «المدونة»: ٢/ ١٠٣.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس ما قاله عندي بصواب، لأنه إذا قال: عليَّ ميثاقُ الله، فمُقتضاه: عَليَّ يَمينٌ، فتلزَمُه كفارةُ يمينٍ، وإذا قال: عليَّ رِزْقُ الله، فلا شيءَ عليه إلَّا أن ينويَ بذلك الكفارةَ، والفرقُ بينهما: أنَّ الميثاقَ ونحوَه جرى العُرْفُ بأنَّ المراد به اليمينُ، ورزقُ الله ونَحْوُه لم يجر عُرْفٌ بذلك، وليس قولُ القائلِ: عليَّ رزقُ الله كقوله: عليَّ صَوْمُ يومٍ، لأنَّ رزقَ الله ليس اسماً لطاعتهِ فيلزَمُ نَذْرُها، وصَوْمُ يَوْمٍ اسمٌ.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما تأوَّله من أنَّ قولَ القائلِ: عليَّ ميثاقُ الله، جرى فيه عُرْفٌ بنَذْرِ الكفَّارةِ مجرَّدُ توهُّمٍ لا حُجَّةَ عليه، وليس عندي كما توهَّم، بل قولُ القائلِ: عليَّ ميثاقُ الله، جرى فيه العُرْفُ بأنَّ المرادَ بها اليمين التي شرعَها الله تعالى، وجعلَها ميثاقاً بين عباده، فلزومُ الكفارةِ ليس بنَذْرِ الكفَّارة، بل بالتزامِ اليمين.

وُجِدَ العُرْفُ الموجبُ لنَقْلِهما للنَّذْرِ لزم، وإنْ لم يوجد العُرْفُ الناقلُ للنذرِ لم يلزَم، وكذلك إذا وُجدَ عُرْفٌ يوجبُ النقلَ لنذْرٍ غيرِ الكفارةِ يجبُ ذلك المعنى الذي نقلَ العرفُ اللفظَ إليه فيجبُ، ولا تجبُ الكفارةُ بل يدورُ مع العُرْفِ كيفما دار(١)، وإن كان المُدْرَكُ النيّةَ فتصحُّ أيضاً في خَلْقِ الله تعالى ورِزْقهِ أن يَنْويَ بهما إرادةَ الخلقِ، وإرادةَ الرزقِ الإرادةَ القديمة، فتجبُ الكفَّارةُ إنْ كان نوى الحَلِفَ أوالنَّذْرَ إنْ كان نوىٰ نَذْرَ بعضِ المَنْدوباتِ من الأفعالِ(٢)، وعلى كلِّ تقديرٍ فالمسألتانِ سواءٌ(٣).

واعلم أنَّه إذا كان المُدْرَكُ العُرْفَ الناقلَ، فلا بُدَّ من النقلِ في لفظةِ «عليَّ» إلى القَسَم، فتكونُ بمعنى «الباء» و«الواو» وحروفِ القَسَمِ، فتجبُ الكفَّارة وتكونُ يميناً(٤)، أو يَقَعُ النقلُ في أمانةِ اللهِ وميثاقهِ، ويكونُ قد عَبَّرَ بهما عمَّا يلزَمُه بسببِ الحِنْثِ فيهما، وهو الكفارةُ فيكونُ نَذْراً للكفارةِ بلفظِ الموجِبِ لها نَقْلاً عُرْفياً، ويكونُ مجازاً راجحاً من بابِ التعبيرِ بالسببِ عن المسبَّب، فإنَّ الكفارةَ مُسَبَّبَةٌ عن الحَلِفِ بهذه الألفاظ(٥)، فلا

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: صَدَّرَ كلامَه بالعُرْفِ في نَذْرِ الكفارة، ثم خرج إلى العُرْفِ في نَذْرِ شيءٍ من رِزْقِ الله، وهذا الذي خرجَ إليه أجنبيٌّ عن مسألةِ مالكٍ رحمه الله، فإنه أوجبَ الكفَّارَة في قولِ القائل: عليَّ ميثاقُ الله ونحوِه، وما قال من أنه يدورُ مع العُرْفِ كيفما دار صحيحٌ إذا ثبت عُرف.

(٢) قال ابن الشاط: ما قاله هنا صحيح.

(٣) قال ابن الشاط: قد تقدَّم أنَّهما ليستا سواء.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وما المانعُ أن تكونَ يَميناً من غير نَقْلٍ في لفظ «عليَّ»؟ بل يبقى لفظُ «عليَّ» على معناه من غيرِ نَقْلٍ، ويكون قائلُه حالِفاً، فإنَّ الميثاقَ معناه يمينٌ ما، فكأنه قال: عليَّ يمينٌ فلِزَمه الكفَّارة إذا حَنِثَ.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: بنى كلامَه في هذه المسألةِ على أنَّ الميثاقَ ونحوَه ليس بيمينٍ، ثم إنَّه هنا بنىٰ على أنه يمينٌ تلزمُ فيه الكفارةُ، وإذا كان يميناً تلزَمُ فيه=

بُدَّ من أحدِ هٰذَيْن النقلَيْن. فيما قاله مالكٌ في قولهِ: «عليَّ عَهْدُ الله وميثاقُه»، ومتى فُقِدَ النقلُ فلا بُدَّ من النيةِ الصارفةِ للنَّذْرِ أو الحَلِفِ بالصفةِ القديمةِ، واستعمالِ «عليَّ» مجازاً، ومتى فُقِدَ العُرْفُ والنيةُ تعيَّن أن لا يجبَ بجميعِ هذه الألفاظ شيءٌ البتَّةَ، كما لو قال: «عليَّ عِلْمُ الله» و«عليَّ سَمْعُ الله وبَصَرُه»، فإنَّ هٰذه الألفاظَ لا توجبُ شيئاً إلَّا بالنيةِ أو نَقْلٍ عُرْفيٍّ، ولعل الإمامَ حملَ ذلك على ذلك فتامَّل[1].

القسمُ الخامسُ من صفاتِ الله تعالى: الصفاتُ الجامعةُ لجميعِ ما تقدَّم من الأقسامِ الأربعة، وهي: عِزَّةُ الله وجلالُه وعُلاه وعَظَمتُه وكِبْرياؤه ونحوُ ذلك من هذا المعنى، فإنَّك تقولُ: جَلَّ بكذا، وجلَّ عن كذا، ٢١/ب فتندرجُ في الأُولى الصفاتُ الثبوتية/ كلُّها قديمةً أو حادثة[2] فكما جَلَّ الله تعالى بعِلْمهِ وصفاتهِ السبعةِ التي هي صفاتُ ذاتهِ تعالى، جَلَّ أيضاً ببدائعِ

= الكفارةُ فما المُحْوِجُ إلى النقلِ فيه، وادعاءِ المجازِ الراجحِ فيه؟ هذا كلامٌ ساقطٌ لا خفاءَ بسُقوطه.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن أنَّ من ذلك بُدّاً، واقتضى كلامُه حيث قال: فإنَّ الكفَّارةَ مسبَّبةٌ عن الحَلِفِ بهذه الألفاظ، أنه لا يُحتاجُ فيها إلى نَقْلٍ ولا نِيَّةٍ، والله أعلم.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا لفظٌ مُسْتنكرٌ، فإنه يوهمُ اتِّصافَه بالحوادثِ، فلا يجوزُ إطلاقُ مِثْلِهِ، فإن أرادَ مُقتضى ظاهرِه فهو كُفْرٌ، وإن أراد بذلك الصفاتِ المسمَّياتِ بصفاتِ الأفعالِ، فالمعنى صحيحٌ واللفظُ قَبيح. انتهى كلام ابن الشاط.

قلتُ: الاتصافُ بالحوادثِ هو ممَّا يُجْلِبُ به أهلُ الكلام على أهل الإثبات، وهو الذي يُسمّيه أهل الإثبات الأفعال الاختيارية، ومَنْ تأمَّل مآخذَ الفريقين لاح له علم الصواب مع أهل الإثبات، انظر «مجموع الفتاوى» ٥/ ٣١٤ لابن تيمية وغيرها من مصنفاته.

مصنوعاتِه وغرائبِ مُخْترعاته[١]، ويندرجُ في الثاني جميعُ السُّلوبِ للنقائصِ، فيصدُقُ أنَّ الله تعالى جلَّ عن الشريكِ، وعن الحَيِّزِ والجهةِ وغيرِ ذلك ممَّا يستحيلُ عليه سبحانه وتعالى.

ولمَّا كان لفظُ الجلالِ والعظمةِ يحتملُ جلَّ بكذا، وجلَّ عن كذا، وعَظُمَ بكذا، وعَظُم عن كذا، اندرج الجميعُ في اللفظِ عند الإطلاقِ، فكانت هذه الصفاتُ شاملةً لجميعِ الصفاتِ الثبوتيةِ والسلبيةِ، والقديمةِ والمُحْدَثةِ، فيكونُ الحَلِفُ بها يوجبُ الكفَّارةَ لاشتمالِها على الموجِبِ للكفارة، وهو الصفاتُ القديمةُ، وغيرِ الموجبِ وهو الصفاتُ المُحْدَثةُ، وإذا اجتمع الموجبُ وغيرُ المُوجبِ كان اللازمُ الإيجابَ عملاً بالمُوجب، والقسمُ الآخَرُ كما أنَّه لا يقتضي كفارةً لا يمنَعُ الموجِبَ للكفارةِ من إيجابهِ للكفارةِ، وهٰهنا ثلاثُ مسائل[٢]:

المسألةُ الأولى: إذا قال القائلُ: سُبحانَ مَنْ تواضَع كُلُّ شيءٍ لعظمتهِ! هل يجوزُ هذا الإطلاقُ أَمْ لا؟ فقال بعضُ فقهاءِ العصر: لا يجوزُ هذا الإطلاقُ، لأنَّ عظمةَ الله تعالى صفتُه، والتواضعُ للصفةِ عبادةٌ لها،

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: هذا الكلامُ أقبحُ، وفي الكُفر أوضَح، فإنه يقتضي افتقارَ الباري تعالى إلى بدائعِ مصنوعاتهِ، وغرائبِ مخترعاته فيزدادُ كمالاً بوجودها، وذلك باطلٌ قطعاً، بل هو الغنيُّ على الإطلاق، وحائزٌ غايةَ الكمالِ بالاستحقاقِ قبل ابتداع المبتدعات، واختراعِ المخترعات حتى إنَّه لو لم يَبتدِع ولم يخترِع المخترعاتِ لما كان ذلك نقصاً في كماله، ولا غضّاً من جلالهِ، ولا حطّاً عن رتبةِ انفرادِه بالعظمةِ والكبرياءِ واستقلالهِ، وما ذلك الكلامُ إلا كلامُ من لم يحصِّل عِلْمَ الكلام بل علْمَ الاعتقادِ على وجهِ الصوابِ والسداد، ولله الحمدُ على ما منَّ به من الهُدىٰ والإرشاد.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح إلاّ ما في قوله: القديمة والمُحدَثة، كما تقدَّم.

وعبادةُ الصفةِ كفرٌ، بل لا يُعْبَدُ إلَّا اللهُ تعالى، ولو عَبَدَ عابدٌ عِلْمَ الله تعالى، أو إرادتَه أو غيرَ ذلك من صفاتهِ كفَرَ، بل المعبودُ واحدٌ، وهو ذاتُ الله تعالى، وهو الذاتُ الموصوفةُ بصفاتِ الجلالِ ونعوتِ الكمال، والمرادُ بالعبارتَيْن واحد.

وقال قومٌ: يجوزُ هذا الإطلاقُ، وهو الصحيحُ[١]، وعظمةُ الله تعالى هي المجموعُ من الذاتِ والصفات، وهذا المجموعُ هو المعبودُ، وهو الإلٰهُ، وهو الذي يجبُ توحيدُه، ولا ثاني له، وهو الذي يجبُ التواضعُ له[٢]، كما تقولُ: عظمَةُ المَلِكِ جيشُه وأموالُه وأقاليمُه التي استولىٰ عليها وسَطْوتُه، وغيرُ ذلك ممَّا وقعَت به العظمةُ في دولته[٣].

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما صحَّح هو الصحيح، لأنَّ العظمةَ كما سبق عبارةٌ جامعةٌ لصفاتِ الكمالِ والتواضعِ والتصاغرِ والتضاؤلِ، ولا شكَّ أنَّ كلَّ شيء ما عدا الذات الكريمةَ، والصفاتِ العظيمةَ متصاغرٌ متضائلٌ بالنسبةِ إلى تلك الصفات، وقولُ ذلك الفقيهِ العصري: إنَّ التواضعَ عبادةٌ ليس بصحيح، وهو دعوى عَرِيَّةٌ عن الحجَّةِ، فلا اعتبارَ بقوله.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس ما قاله هنا بصحيح، فإنَّ العظمةَ ليست مجموعَ الذاتِ والصفاتِ، بل هي مجموعُ الصفاتِ على ما سبق من تقريرِه هو ذلك قبل هذا، وعلى تسليمِ أن تكونَ العظمةُ مجموعَ الذاتِ والصفات، فليس المجموعُ هو المعبودَ، بل المعبودُ الموصوفُ بتلك الصفاتِ لا الصفات، ولا مجموعُ الموصوفِ والصفات، والقولُ بأنَّ المعبودَ مجموعُ الموصوفِ والصفاتِ مُضاهٍ لقولِ النصارى في الأقانيم وهو باطلٌ لا شكَّ في بُطلانه، وكلامُه هنا كلامُ مَنْ لم يحقِّق مباحثَ هذا العلمِ على وجهِ الصواب.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يسوغُ مِثْلُ هذا التمثيل، فإنَّ الملِكَ مفتقرٌ على الإطلاق والله تعالى مستغنٍ على الإطلاق، فكيف يصحُّ التمثيل؟!

وكذلك عظمَةُ الله تعالى؛ هي هٰذه الأمورُ كلُّها مع ذاتهِ تعالى، فهي أيضاً من موجباتِ عَظَمته[١]، فإنْ أراد هذا المُطْلِقُ هذا المعنىٰ، أو لم تكُنْ له نيةٌ فلا/ شيءَ عليه[٢]، وإنْ أراد صفةً واحدةً من صفات الله ٢٢/أ تعالى، وأنَّها حصل التواضعُ لها، وهو العبادةُ امتنع وربما كان كُفراً وهو الظاهر[٣]، وإنْ أراد بالتواضعِ غيرَ العبادةِ، وهو القَهْرُ والانقيادُ لإرادةِ الله تعالى وقضائه وقَدَرِهِ وقُدْرتهِ، فهذا أيضاً معنى صحيحٌ، فإنَّ جميعَ العالم مقهورٌ بقُدْرةِ الله تعالى وقَدَرِه، فالتواضعُ بهذا التفسير أيضاً سائغٌ لا محذورَ فيه بل يجبُ اعتقاده[٤]، فهذا تلخيصُ الحقِّ في هذه المسألةِ والفُتيا فيها[٥].

المسألةُ الثانية: قال عبدُ الحقِّ في «تهذيب الطالب»: الحالفُ بعزَّةِ الله وعظمتهِ وجلالِ الله، عليه كفَّارةٌ واحدةٌ، وهو متَّجهٌ في إيجابِ الكفارةِ واتّحادِها لا في الجوازِ وعَدمِ النَّهي، مع أنَّه لم يتعرَّض لعدمِ النهي بل للزومِ الكفارة.

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا كلامٌ غَثٌّ لا يصدُرُ إلا عن جَهْلٍ بهذا العلم! وكيف يصحُّ أن تكونَ الذاتُ من موجباتِ العظمةِ، والعظمةُ مجموعُ الذاتِ والصفاتِ، فالذاتُ على هذا موجبةٌ للذات، وكيف يكونُ الشيءُ الواحدُ موجِباً وموجَباً؟ هذا كله تخليطٌ فاحش.

(٢) قال ابن الشاط: بل عليه شيءٌ، وهو أنه مخطىء في ذلك حيث اعتقد أنَّ الذات من مقتضيات العظمة.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما حكم بأنه ظاهرٌ هو كما قال.

(٤) قال ابن الشاط: ما قاله في ذلك صحيح.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن تلخيص الحقِّ في المسألةِ على غير الوجه الذي زعم، والله أعلم.

أمَّا لزومُ الكفارةِ فلِما تقدَّم من أنَّ هذه الألفاظَ مشتملةٌ على الموجبِ وعلى غيرِ الموجِب فتجبُ، وأمَّا اتّحادها فلأنَّ العظمةَ والجلالَ والعُلا ونَحْوَ ذلك هو المجموعُ والمجموعُ واحدٌ، فتعدَّدت الألفاظُ واتَّحد المعنى، فاتَّحدت الكفارةُ، وأمَّا أنَّه دخلَ فيه النهيُ فلاندراجِ المُحْدثاتِ فيه كما تقدَّم بيانُه، فيكونُ قد حلفَ بقديمٍ ومُحْدَثٍ، ففعل مأموراً به ومنهيّاً عنه، ومن فعل مأموراً به ومَنْهيّاً عنه، فقد ارتكبَ المنهيَّ عنه، وهو ظاهرٌ إلَّا أنْ ينويَ الحالفُ بهذه الألفاظِ القديمَ وَحْده فلا نَهْيَ حينئذٍ، أو يكونَ هُناك عُرْفٌ اقتضى تخصيصَ هذه الألفاظَ بالقديم خاصّةً، فلا نَهْيَ حينئذٍ، أمَّا مُجرَّدُ اللفظِ اللغويِّ فمُوجبٌ لاندراجِ المُحْدَثِ مع القديم(١).

المسألةُ الثالثة: إنَّ هذه الصفاتِ تارةً تكونُ بلفظِ التذكيرِ كقولِنا: وجلالِ الله، وعَلاءِ الله، وتارةً تكونُ بلفظِ التأنيثِ كقولِنا: وعزَّةِ الله، وعَظَمةِ الله، فأمَّا لفظُ التذكيرِ فلا كلامَ فيه هٰهُنا، وأمَّا لفظُ التأنيثِ بالهاءِ فإنَّه مُشْعِرٌ بشيءٍ واحدٍ ممَّا يصدُق عليه، ولذلك تُفَرِّقُ العربُ بين قولِ القائلِ: عَزَّ زيدٌ عِزّاً، وعَزَّ عِزَّةً، فالأولُ يحتملُ جميعَ أنواعِ العِزِّ مُفْرَدةً ومجموعةً، فإذا وُجِدت الإضافةُ، أو الألفُ واللامُ الموجبتين للعموم، ٢٢/ب كان العُمومُ في جميعِ أفرادِ ذٰلك النوع، وإنْ فُقِدت/ الإضافةُ والألفُ واللام بقي مُطلقاً.

وأمَّا اللفظُ الثاني وهو: عَزَّ زَيدٌ عِزَّةً، فإنه لا يتناولُ لغةً إلا فَرْداً واحداً من العزَّةِ؛ إمَّا بمالِهِ، أو بجاهِهِ، أو بسَطْوتهِ أو بغيرِ ذلك من أسبابِ العزَّةِ، وإذا كان موضوعُه لغةً فَرْداً واحداً من العزة، وأُضيفَت إلى

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يندرجُ حادثٌ تحت لفظِ العزَّة ونحوه، فما أشعر به كلامه بأن عبد الحقِّ أغفل التنبيه عليه، ليس الأمرُ كذلك، فلا محذورَ في اليمين بِعزَّة الله تعالى ونحو ذلك، فبحقٍّ أن أعرض عن ذلك عبدُ الحقِّ، والله أعلم.

الله تعالى لم يتعيَّنْ العمومُ فيه، فاحتمل المُحْدَثَ، فإنَّ العزّةَ تصدُقُ بالمُحْدَثِ أيضاً من جهةِ أنَّ العزيزَ هو الذي امتنعَ من نَيْلِ المكارهِ، والعزيزُ أيضاً هو الذي لا نظيرَ له.

وقد ذكر العلماءُ المعنيَيْن في تفسيرِ اسمهِ تعالى العزيز(١)، ولا شكَّ أنَّه تعالى لا نظيرَ له في مُبْتَدعاتهِ ومَخلوقاتهِ، فإنْ كانت العزَّةُ من هٰذه الجهةِ كان فيها إشارةٌ إلى المخلوقاتِ المُحْدَثاتِ، فلا تجبُ الكفارةُ، ولهذه الإشارة نقلَ صاحبُ «اللُّباب في شرح الجَلاَّب» عن مالكٍ في الحَلِفِ بعزَّة الله تعالى هل توجبُ كَفَّارةً أم لا؟ فيه روايتان لأجلِ التردُّدِ في لفظِ العزَّةِ.

وأما لفظُ العظمةِ فإنَّ بينه وبين لفظ العزة فرقاً، فإنَّ العربَ تقولُ: عَظُمَ زيدٌ عَظَمةً في غالبِ استعمالِهم، فكأنه هو المصدَرُ المتعيِّنُ دون عِظَماً بغير تاءِ التأنيث، وأمَّا عَزَّ عِزّاً فمشهورٌ، ولا يُنْطقُ بهاءِ التأنيث إلَّا إذا قُصِدَت الوَحْدَةُ نَحْوُ: ضَرَبَ ضربةً، فلا يتناولُ إلَّا ضربةً واحدةً، كذلك عِزّةٌ لا يتناولُ إلَّا عزَّةً واحدةً، فإذا أُضيفَ لا يكون المضافُ عاماً بل فرداً واحداً غَيْرَ معيَّن.

وقد قال الغزالي في «المستصفى»(٢): إنَّ اللام في هذا الجنسِ لا تُفيدُ تعميماً بل إنَّما تفيدُ لامُ التعريفِ تعميماً فيما ليس محدوداً بالتاءِ نَحْوُ الرجلِ والبيع، فكذلك لا تفيدُه الإضافةُ عُموماً اعتباراً بلامِ التعريف، والجامعُ بينهما أنَّهما أداتا تعريف، فهذا بَحثٌ يُمْكِنُ أن يلاحَظَ في هذا الموضع، والله أعلم(٣).

---

(١) انظر «اشتقاق أسماء الله»: ٢٣٦-٢٤٠ لأَبي القاسم الزجاجي حيث استقصى معاني هذا الاسم الكريم، وزاد على ما ذكره القرافيُّ هنا.

(٢) انظر «المستصفى»: ٢/ ٥٣.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الصحيحُ على ما سبق أنَّ لفظ العزَّة ونحوها لا يتناولُ مُحدَثاً، فلا يصحُّ ما قاله في لفظ العزَّة من احتماله المُحْدَثَ، وما حكاه عن =

الفرق السابع والعشرون والمئة

بين قاعدةِ ما يوجبُ الكفَّارةَ إذا حَلَف به من أسماءِ الله تعالى وبين قاعدةِ ما لا يوجب[1]

اعلم أنَّ أسماءَ الله تعالى تسعةٌ وتسعون اسماً مئةٌ إلّا واحداً أخرجَه التِّرمذي[2]، وهي إمَّا لمجرَّدِ الذاتِ كقولِنا: الله، فإنَّه اسمٌ للذاتِ على
٢٣/أ الصحيح، وكذلك اختار صاحبُ «الكشاف»[3]:/ أنَّه اسمٌ للذّاتِ من حيثُ هي هي وهو عَلَمٌ عليها، واستدلَّ على ذلك بجَرَيانِ النُّعوت عليه، فتقولُ: الله الرحمٰنُ الرحيمُ.

وقيل: هو اسمٌ للذاتِ مع جُملةِ الصفات، فإذا قلنا: الله، فقد ذكَرْنا جُملةَ صفاتِ الله تعالى، وقُلنا الذاتَ الموصوفةَ بالصفاتِ الخاصة، وهذا المفهومُ الإلهُ المعبود، وهو الذاتُ الموصوفةُ بصفاتِ الكمال، ونعوتِ الجلال، وهذا المعلومُ هو الذي نَدَّعي توحُّدَه، وتُنَزِّهُه عن الشريكِ والمماثلة، أي: هذا المجموعُ يستحيلُ أنْ يكونَ له مِثْلٌ.

وقد يكون الاسمُ موضوعاً للذاتِ مع مفهومٍ زائدٍ وُجوديٍّ قائمٍ بذاتِ الله سبحانه وتعالى، نَحْوُ قَوْلِنا: عليمٌ، فإنَّه اسمٌ للذّاتِ مع العلمِ القائمِ

= صاحبِ «اللُّباب» مِنْ نقله عن مالكٍ رحمه الله تعالى في لزوم الكفارةِ للحالفِ بذلك روايتين ليس مُدْرَكُ اختلافِ قولِه عندي ما ذكره الشهاب من احتمالِ المحدث، بل المُدْرَكُ عندي احتمالُ لفظِ العزَّةِ أن يكونَ مدلولُه أمراً ثبوتياً وأمراً سلبياً، فإنه عَزَّ بصفاتِ كماله الثبوتية كما عزَّ بصفاتِ تنزيهه السَّلبية، والله أعلم.

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٤/ ٨ للقرافي.

(٢) أخرجه الإمام أحمد ١٥/ ٣١٥، والبخاري (٢٧٣٦)، ومسلم (٢٦٧٧)، والترمذي (٣٥٠٦) من حديثِ أبي هريرة، وصحَّحه ابن حبَّان (٨٠٧) وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) يعني الزمخشري، وقد سبق التعريفُ به، وانظر كلامَه في «الكشاف» ١/ ٦.

بذاتِه تعالى، أو وُجوديٍّ منفصلٍ عن الذات، نَحْوُ خالقٍ، فإنه اسمٌ للذاتِ مع اعتبارِ الخَلْقِ في التسمية، وهو مفهومٌ وُجوديٌّ منفصلٌ عن الذات، أو موضوعاً[1] للذاتِ مع مفهوم عَدَميٍّ نَحْوُ قُدُّوسٍ، فإنّه اسمٌ للذّاتِ مع القُدُسِ الذي هو التطهيرُ عن النقائصِ، والبيتُ المُقَدَّسُ أي: طُهِّرَ مَنْ فيه من الأنبياءِ والأولياءِ عن المعاصي والمخالفات، أو يكونُ موضوعاً للذاتِ مع نسبةٍ وإضافةٍ كالباقي، فإنّه اسمٌ للذّاتِ مع وَصْفِ البقاءِ وهو نسبةٌ بين الوجودِ والأزمنةِ[2]، فإنَّ البقاءَ استمرارُ الوجودِ في الأزمنة، وهو أعمُّ من الأَبَديِّ لصدقِ الباقي في زمانين فأكثر، وأمَّا الأبديُّ فلا بُدَّ من استمرارِه مع جُملةِ الأزمنة المُسْتقبلة، كما أنَّ الأزليَّ هو الذي قارنَ وجودُه جميعَ الأزمنةِ الماضيةِ متوهَّمة أو محقَّقةً، فهذه خمسةُ أقسام.

ثم هي تنقسمُ بحَسبِ ما يجوزُ إطلاقُه، وبحَسبِ ما لا يجوزُ إطلاقه إلى أربعةِ أقسام:

ما ورد السمعُ به ولا يُوْهِمُ نَقْصاً نَحْوُ العليمِ، فيجوزُ إطلاقُه إجماعاً في موردِ النصِّ وفي غيرِه.

وما لم يَرِد السمعُ به وهو يُوْهِمُ نَقْصاً، فيمتنعُ إطلاقُه إجماعاً نَحْوُ متواضعٍ ودارٍ وعلاَّمةٍ، فإنَّ التواضُعَ يُوهِمُ الذِّلَّة والمهانةَ، والدِّرايةَ لا تكونُ إلَّا بعدَ تقدُّم شكٍّ، كذا نقلَه أبو علي[3]، والعَلاَّمةُ منْ كَثُرت

---

(١) معطوفٌ على قوله: وقد يكون الاسم موضوعاً للذات.

(٢) انظر «جامع الرسائل» ١/ ١٥٥ لابن تيمية حيث ردَّ على مَنْ يقول: إنَّ صفات الربِّ نِسَبٌ وإضافات وغير ذلك.

(٣) لم يتبين لي من هو المقصودُ بهذه الكنية، وقد سبق هذا الاسم عند الكلام على قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] وظننتُ أنه يريد أبا علي الفارسي ولعلَّه يريدُ هٰهُنا أبا عليٍّ الجُبَّائيَّ، من مُتكلِّمي المعتزلة ونُظّارهم، وأما ما ذهب إليه محققا طبعة دار السلام من أنَّ المقصود هو الحسين بن خضر النسفي، من أئمة الحنفية، فهو ممَّا لا دليلَ عليه، وليس هو بالمشهورِ بحيث يتبادر الذهنُ إليه عند الإطلاق.

معلوماتُه، والله تعالى كذلك، غَيْر أنَّ هاءَ التأنيثِ تُوْهِمُ تأنيثَ المُسمَّى،
٢٣/ب والتأنيثُ نَقْصٌ فلا يجوزُ إطلاقُ شيءٍ من هذه الألفاظِ ونحوِها البتَّة. /

القسمُ الثالث: ما ورد السَّمْعُ به، وهو يُوهِمُ نَقْصاً فيُقْتَصَرُ به على محلِّه نَحْوُ ماكرٍ ومُسْتهزئٍ، فإنَّ المَكْرَ والاستهزاءَ في مَجْرى العادةِ سوءُ خُلُقٍ، وقد ورد السَّمْعُ به في قولهِ تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤] ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥] والمُحَسِّنُ لذلك المقابلةُ كقولهِ تعالى: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤] ﴿قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ۝١٤ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٤-١٥] فحَصلت المُقابلةُ بين المَكْرَيْن والاستهزاءَين[١]، فكان ذلك حَسَناً لأنَّه اللائقُ بفصاحةِ القرآنِ وبلاغتهِ، فيُقْتَصَرُ بمِثْلِ هٰذهِ الألفاظِ على مواردِ السمعِ، ولا يُذْكَرُ في غيرِ هذه التلاوة، فلا يُقالُ: اللهمَّ امكُرْ بفلانٍ[٢]، ولا مَكَرَ اللهُ به، ولا اللهمَّ

---

(١) وتُسَمَّى المشاكلةُ أيضاً، وهي أحدُ أنواعِ البديعِ في القرآن، وعرَّفه السيوطي في «الإتقان» ٣/ ٢٨١ بقوله: هو ذِكْرُ الشيءِ بلَفْظِ غيرِه لوقوعهِ في صُحْبَتِهِ تحقيقاً أو تقريراً، فالأوَّلُ كقوله تعالى: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤] فإنَّ إطلاقَ المكرِ في جانب الباريء تعالى إنَّما هو لمشاكلةِ ما معه، وكذا قولهُ ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] لأن الجزاء حقٌّ لا يوصَفُ بأنه سيئة. انتهى كلامُه وقد حذفنا بَعْضَه لما يَرِدُ عليه من النقدِ والاعتراض.

(٢) قد ثبت من حديثِ ابن عباس: أنَّ رسول الله ﷺ كان يدعو: «ربِّ أعنِّي ولا تُعِنْ عليَّ، وانصُرني ولا تَنْصُر عليَّ، وامكُرْ لي ولا تمكُرْ عليَّ» الحديث، وهو في «المسند» ٣/ ٤٥٢ بإسنادٍ صحيح، وأخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (٦٦٥)، وأبو داود (١٥١١)، وابن ماجه (٣٨٣٠)، والترمذي (٣٥٥١) وصحَّحه ابن حبان (٩٤٧) وانظر تمام تخريجه في التعليق على «المسند».
وقولُه: «امكُر ليَ» فَسَّره السندي في «حاشية ابن ماجه» ٢/ ٤٢٩ بقوله: مَكْرُ الله: إيقاعُ بلائه بأعدائه دون أوليائه، وقيل: هو استدراجُ العبدِ بالطاعاتِ فيتوهَّمُ أنَّها مقبولةٌ وهي مردودة، والمعنى: ألحِق مكرك بأعدائي. انتهى كلامُه، وانظر =

استهزِىء بفلانٍ، ولا استهزأَ الله به، وكذلك بقيةُ هذا الباب. فهٰذهِ ثلاثةُ أقسامٍ لم أعلمْ فيها خلافاً، وحُكِيَ في هذه الأحكامِ الإجماع.

القسمُ الرابع: ما لم يَرِد السمعُ به وهو غَيْرُ مُوْهِمٍ، فلا يجوزُ إطلاقُه عند الشيخِ أبي الحسن الأشعري وهو مذهبُ مالكٍ وجُمهورِ الفقهاء[1]، ويجوزُ إطلاقُه عند القاضي أبي بكر الباقلاني، نَحْوُ قولِنا: يا سَيِّدَنا هل يجوزُ أن يُنادى الله تعالى بهذا الاسمِ أم لا؟ قولان، ومُدْرَكُ الخلاف: هل يُلاحَظُ انتفاءُ المانعِ وهو الإيهامُ ولا يُوْجَدُ فيجوزُ، أو نقولُ: الأصلُ في أسماءِ الله تعالى المَنْعُ إلَّا ما وردَ السَّمْعُ به، ولم يَرِد السمعُ فيمتنع؟ وهو الصحيحُ عند العلماء، فإنَّ مخاطبةَ أدنى الملوكِ تفتقرُ إلى معرفةِ ما أَذِنوا فيه من تسميتِهم ومعاملتِهم حتى يُعْلَمَ إذْنُهم في ذلك، فالله تعالى أَوْلى بذلك، ولأنها قاعدةُ الأدبِ، والأدبُ مع الله تعالى مُتَعيِّنٌ لا سِيَّما في مخاطباته، بل ليس لأحدٍ أن يُوْقِعَ في صلاةٍ من الصلوات، ولا عبادةٍ من العبادات إلَّا ما عَلِمَ إذْنَ الله تعالى فيه، فمخاطبةُ اللهِ تعالى وتسميتُه أَوْلى بذلك.

= «الجامع لأحكام القرآن» ٧/ ٣٢٧ حيث ذكر أنه جائزٌ أن يُقال: يا خيرَ الماكرين امكُر لي ولا تمكُر عليَّ.

(١) وهو الذي رجَّحه ابن عطية في «المحرَّر الوجيز» ٢/ ٤٨٠ حيث نصَّ على أنَّ الصوابَ أن لا يُسَمَّى الله تعالى إلَّا باسمٍ قد أطلقَتْه الشريعة ووقَّفَتْ عليه أيضاً، فإنَّ هـذه الشريطة التي في جوازِ إطلاقـهِ من أن تكونَ مدحاً خالصاً لا شُبْهة فيه ولا اشتراك أمرٌ لا يحسنُه إلّا الأقلُّ من أهلِ العلوم، فإذا أُبيحَ ذلك تسوَّر عليه من يظنُّ بنَفْسهِ الإحسانَ وهو لا يُحْسِنُ، فأدخل في أسماءِ الله ما لا يجوزُ إجماعاً. انتهى كلامُه، وهـو جارٍ على مذهب المالكية في سَدِّ الذرائع وحسمِ موادِّ الابتداع.

وقد كان الشيخ زكيُّ الدين عبدُ العظيمِ المحدِّثُ[1] رحِمَه الله يقول: قد ورد حديثٌ في لفظِ السيِّدِ[2]، فعلى هذا يجوزُ إطلاقُه على المذهبَيْن إجماعاً وقِسْ على هٰذه المُثُلِ ما أشبهها.

قال الشيخُ أبو الطاهر بنُ بشير: فكلُّ ما جازَ إطلاقُه جازَ الحَلِفُ به
٢٤/أ وأوجبَ الكفَّارةَ، وما لا يجوزُ إطلاقُه لا يجوزُ الحَلِفُ به، ولا يوجبُ/ الحَلِفُ به كفارةً، فتنزَّلُ الأقسامُ الأربعةُ المتقدِّمةُ على هٰذه الفُتيا، وهٰهُنا ثلاثُ مسائل:

المسألةُ الأولى قال أَصْحابُنا: من حَلَفَ باسمٍ من أسماءِ الله تعالى التي يجوزُ إطلاقُها عليه تعالى وحَنِثَ لزِمَتْهُ الكفَّارة[3].

وقال الشافعيةُ والحنابلة: أسماءُ الله تعالى قسمان[4]: منها ما هو مختصٌّ به تعالى، فهو صريحٌ في الحَلِفِ كقولنا: واللهِ، والرحمٰنِ فهذا تنعقدُ به اليمينُ بغيرِ نيَّة، ومنها ما لا يختصُّ به تعالى كالحكيمِ والعزيزِ والرشيدِ والقادرِ والمريدِ والعالِمِ، فهي كناياتٌ لا تكونُ يميناً إلَّا بالنيةِ

(١) يعني الإمام الحافظ المنذري، وقد سبقت ترجمتُه.

(٢) لعلَّه يريد حديث ابن مسعود الطويل، وفيه: «أما السَّيِّدُ: فهو رَبُّ العالمين» أخرجه الإمام أحمد ٦/ ٣٣٣-٣٣٤ وإسناده ضعيفٌ لأجلِ الانقطاع بين عمرو البكالي وابن مسعودٍ في هذا الحديث، وتمامُ تخريجه في «المسند».

(٣) انظر «المعونة» ١/ ٦٣٠ للقاضي عبد الوهَّاب.

(٤) الذي في «المغني» ١٣/ ٤٥٢ أنَّها ثلاثةُ أقسام. والقِسمُ الثالث: ما يُسمَّى به غير الله تعالى مجازاً، وإطلاقُه ينصرفُ إلى الله سبحانه، مِثْلُ الخالقِ، والرازق، والربِّ، بدليل قولِ الله تعالى: ﴿وَتَخۡلُقُونَ إِفۡكًاۚ﴾ [العنكبوت: ١٧]، ﴿ٱرۡجِعۡ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٥٠]، قال ابنُ قدامة: فهذا إنْ نوى به اسم الله تعالى، أو أُطْلِق، كان يميناً، لأنه بإطلاقهِ ينصرفُ إليه، وإنْ نوى به غيرَ الله تعالى، لم يكن يميناً، لأنَّه يُسْتعملُ في غيرِه، فينصرفُ بالنيةِ إلى ما نواه، وهذا مذهبُ الشافعي.

لأجلِ التردُّدِ بين المُوجِبِ وغيرِ الموجِبِ، وهذا التردُّدُ أجمَعْنا عليه في الطلاقِ وغيرِه، وأَنَّ التردُّدَ لا ينصرفُ للطلاق، ولا لمعنىً يقعُ التردُّد فيه إلَّا بالنية، فكذلك هٰهُنا. ووَجْهُ التردُّدِ في هذه الأسماءِ المذكورةِ بين إرادةِ الله تعالى بها وبين المخلوقِ واضحٌ، وأنَّ البشرَ يُسَمَّى بهٰذه الأسماءِ حقيقةً، وأنَّ هذا اللفظَ يُطْلَقُ على الموضعَيْن بالتواطؤ، ولا يَتعيَّنُ اللفظ المتواطىءُ إلَّا بالنية، وكفىٰ بهذا في بيانِ التردُّدِ والاحتياجِ للنيةِ، وهذا كلامٌ حَسَنٌ قويٌّ مُعْتبَرٌ في كثيرٍ من أبوابِ الفقهِ كالظِّهارِ والعِتْقِ وغيرِهما.

ولنا عنه جواب حَسَنٌ، وهو: أنَّ القاعدةَ أنَّ الألفاظَ المفردةَ قد تبقىٰ على معناها اللغويِّ، وينقلُ أهلُ العُرْفِ المركَّبَ من المفردَيْن لبعضِ أنواعِ ذلك الجنسِ، كما قلنا في لفظِ الرؤوس: يصدُقُ على رؤوسِ جميعِ الحيوانات، ولفظُ الأَكْلِ يصدقِ على كل فردٍ من أفرادِ الأَكلِ في أيِّ مأكولٍ كان، وإذا ركَّبْنا هاتَيْن اللفظتَين فقلنا: واللهِ لا أَكلْتُ رؤوساً، أو أكلتُ رؤوساً لا يفهَمُ أحدٌ إلا رؤوسَ الأنعامِ دونَ غيرِها بسببِ أنَّ أهلَ العُرْفِ نقلوا هذا المركَّبَ لهٰذه الرؤوسِ الخاصةِ دون بقيةِ الرؤوس(١)، فكذلك لفظُ العليمِ والقادرِ والمُريدِ يصدُقُ على كلِّ عالمٍ وقادرٍ ومُريدٍ، ومع ذلك فقد نقَلَ أهلُ العُرْفِ قولَنا: وحقِّ العليمِ، وغيرَ ذلك من الأسماءِ مع الحَلِفِ إلى خُصوصِ أسماءِ الله تعالى، فهو من المركَّباتِ المنقولةِ، فلا يَفْهَمُ أحدٌ عند سماعهِ الحَلِفَ بهٰذهِ الأسماءِ إلَّا أسماءَ الله تعالى خاصّةً، وإذا صارتِ الكنايةُ منقولةً في العُرْفِ إلى معنىً آخرَ،
٢٤/ب صارَتْ صريحةً فيه، فلذلك ألحَقْنا كناياتٍ/ كثيرةً في بابِ الطلاق، فكذلك بصريحهِ لمّا اشتُهِرت في الطلاقِ بسببِ نَقْلِ العرف إيَّاها للطلاقِ فكذلك هٰهنا.

---

(١) قد سبق تفصيلُ هذه المسألةِ ونظائرها في الفرق الثامن والعشرين.

وهذا الجوابُ حَسَنٌ من حيثُ الجملةُ، غَيْرَ أنَّه لا يطَّردُ في جميعِ الأسماءِ، وإنما يستقيمُ في الأسماءِ التي جرت العادةُ بالحَلِفِ بها، فيَنفي النقلُ العرفيُّ الاحتمالَ اللغويَّ، وأمَّا ما لم تَجْرِ العادةُ بالحَلِفِ به كالحكيمِ والرشيدِ ونحوِهما، فلعلَّ كثيراً من الناسِ لا يعلمُها أسماءً لله تعالى فلم يشتهر الحَلِفُ بها، ولم أعلَمْ أنِّي رأيتُ مِن أسماءِ الله تعالى الرشيدَ إلَّا في «الترمذي»[1] حيث عَدَّدَ أَسماءَ الله الحُسنىٰ مئةً إلَّا واحداً، وأصحابُنا عَمَّموا الحُكْمَ في الجميعِ ولم يُفَصِّلوا، وهو مُشْكِلٌ، ولا يُمكنُ أن يُقالَ: إنَّ عادةَ المسلمين لا يحلِفونَ بغيرِ الله تعالى وأسمائِهِ، فتنصرفُ جميعُ الأسماءِ لله تعالى بقرينةِ الحَلِفِ، لأنَّا نقولُ: إنَّا نجدُهم يحلِفون بآبائِهم وملوكِهم، ويقولون: ونِعْمةِ السلطانِ، وحياتِك يا زيدُ، ولعَمْري لقد قامَ زيدٌ، فيحلِفُ بعُمرهِ وحياةِ مخاطبهِ طولَ النهار، فليس ظاهرُ حالِهم الانضباطَ، ولا حصلَ في الأسماءِ القليلةِ الاستعمالِ عُرْفٌ ولا نَقْلٌ يُعْتَمَدُ عليه فيُسْتَصْحَبُ فيها حُكَمُ اللغة، وأنَّ اللفظَ صالحٌ للقديم والمُحْدَثِ، هذا هو الفقه.

المسألةُ الثانية: قال صاحبُ «الخِصال» الأندلسي[2]: يجوز الحَلِفُ ويُوجبُ الكفَّارةَ قولُك: باسمِ اللهِ لأفعَلَنَّ، وهٰذه المسألةُ فيها غَوْرٌ بعيدٌ

---

(١) «سنن الترمذي» (٣٥٠٧) وهو في «صحيح ابن حبان (٨٠٨) من حديثِ صفوان ابن صالح يرويه بإسناده إلى أبي هريرة، والحديثُ قد أُعلَّ بالاضطراب، وتطرَّق إليه احتمالُ أن يكونَ تعيينُ الأسماءِ مُدْرجاً، ولذلك قال الترمذي: وقد رُوِي هذا الحديث من غير وجهٍ عن أبي هريرة عن النبيِّ ﷺ، ولا نعلمُ في كبيرِ شيءٍ من الروايات ذِكْرَ الأسماءِ إلَّا في هذا الحديث، وقد روى آدم بن أبي إياس هذا الحديث بإسنادٍ غير هذا عن أبي هريرة عن النبيِّ ﷺ، وذكر فيه الأسماء، وليس له إسنادٌ صحيح.

(٢) يعني ابن زَرْبٍ، وقد سبقت ترجمتُه.

بسببِ أنَّ الاسمَ هٰهُنا إنْ أُريدَ به المُسَمَّى استقام الحكمُ، وإنْ لم يُرَدْ به المُسمَّى، فقد حكىٰ ابنُ السِّيدِ البَطَلْيوسيُّ(١): أنَّ العلماءَ اختلفوا في لفظ الاسم: هل هو موضوعٌ للقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين أَسماءِ الذواتِ فلا يتناولُ إلا لَفْظاً هو اسم، أو وُضِعَ في لغةِ العربِ للقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين المُسَمَّياتِ فلا يتناولُ إلَّا مُسمًّى؟ قال: وهذا هو تحقيقُ خلافِ العلماءِ في أنَّ الاسمَ هو المسمَّى أم لا؟ وأنَّ الخِلافَ إنما هو في لفظ اسمِ الذي هو أَلفٌ سِينٌ مِيم، وأما لفظُ نارٍ وذَهَبٍ فلا يصحُّ أن يقولَ عاقلٌ: إنَّ لفظَ نارٍ هو عينُ النار حتى يحترقَ فمُ مَنْ نطق بهذا اللفظ، ولا لفظُ ذَهَبٍ هو عينُ الذهبِ المعدنيِّ حتى يحصُلَ الذهبُ المعدني في فمِ من نطق بلفظِ الذهب، وإنما الخلافُ في لفظِ الاسم خاصّةً(٢).

وإذا فَرَّعنا على هذا/ وقلنا: الاسمُ موضوعٌ للقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين ٢٥/أ
الأسماءِ، وأنَّ مُسمَّاه لفظٌ حينئذٍ، فينبغي أنْ لا تلزَمَ به كفَّارةٌ، ولا يجوزَ الحَلِفُ بهِ كما لو قُلْنا: ورِزْقِ الله، وعطاءِ الله، فإنَّ إضافةَ المُحْدَثِ إلى

---

(١) هو العلّامة أبو محمد عبد الله بن محمد بن السِّيد النحويُّ اللغويُّ، صاحبُ التصانيف المعروفة مثل «الاقتضاب في شرح أدب الكتاب»، وله شرحٌ على «الموطأ»، مات سنة (٥٢١هـ) له ترجمة في «وفيات الأعيان» ٣/ ٩٦، و«سِير أعلام النبلاء» ١٩/ ٥٣٢.

(٢) قد عقد شيخ الإسلام فصلاً نافعاً لمسألة الاسم والمسمَّى في «مجموع الفتاوى» ٦/ ١١٠، وقد لخَّص ابن أبي العزِّ الحنفيُّ مذهبَ أهلِ السنة في هذه المسألة فقال: طالما غَلِطَ الناسُ في ذلك وجَهِلوا الصوابَ فيه، فالاسمُ يُرادُ به المُسمَّىٰ تارةً، ويرادُ به اللفظُ الدالُّ عليه أُخرى. فإذا قُلْتَ: قال الله كذا، أو سمع الله لمن حَمِده، ونَحْوَ ذلك، فهذا المرادُ به المسمَّى نَفْسُه، وإذا قُلْتَ: الله اسمٌ عربي، والرحمٰن اسمٌ عربي، ونَحْوَ ذلك، فالاسمُ هٰهُنا للمسمَّى، ولا يُقالُ غيرُه، لِما في لفظِ الغَيْرِ من الإجمالِ، فإنْ أُريدَ بالمغايرةِ أنَّ اللفظ غيرُ المعنى فحقٌّ، وإنْ أُريد أن الله سبحانه كان ولا اسم له حتى خلق لنفسِه أسماءً، أو حتى سمَّاه خَلْقُه بأسماءٍ من صُنْعِهم، فهذا من أعظمِ الضلالِ والإلحادِ في أسماءِ الله تعالى. انظر «شرح العقيدة الطحاوية»: ١٠٢.

اللهِ تعالى لا تُصَيِّرُه ممَّا يجوزُ الحلِفُ به، ولا يوجِبُ الكفَّارةَ، كذلك إذا أُضيفَ الاسمُ إلى الله تعالى يكونُ على هذا التقديرِ إضافةَ لفظِ مخلوقٍ لله عز وجل فلا يوجبُ كفَّارة.

وإنْ قُلْنا: هو موضوعٌ للقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين المسمَّيات، والقاعدةُ: أنَّ الدالَّ على الأَعمِّ غيرُ دالٍّ على الأخصِّ، فاللفظُ الدالُّ على القَدْرِ المُشْتَرَكِ بين جميعِ المُسَمَّياتِ لا يكونُ دالّاً على خُصوصِ واجبِ الوجودِ سُبحانه وتعالى، وما لا يكونُ دالّاً عليه لغةً لا ينصرفُ إليه إلا بنِيَّةٍ، أو عُرْفٍ ناقلٍ، ولا واحدَ منهما فلا تجبُ الكفارةُ، ولا يتعيَّنُ صَرْفُ اللفظِ لله تعالى فهذا تحريرُ هذه المسألة.

المسألةُ الثالثة: قال اللَّخْميُّ: قال ابنُ عبدِ الحكَم: ها اللهِ يمينٌ توجبُ الكفَّارة مِثْلَ قولهِ: تاللهِ، فإنَّه يجوزُ حَذْفُ حَرْفِ القَسَم، وإقامةُ هاء التنبيه مُقامَه، وقد نصَّ النحاة على ذلك[1].

فائدة: الألفُ واللامُ في أسماء الله تعالى للكمال، قال سِيبوَيْه: تكونُ لامُ التعريفِ للكمالِ، تقولُ: زيدٌ الرجلُ تريدُ الكاملَ في الرُّجولية[2]، وكذلك هي في أسماءِ الله تعالى، فإذا قُلْتَ: الرحمٰنُ، أي: الكاملُ في معنى الرحمةِ، أو العليمُ، أي: الكاملُ في معنى العلم، وكذلك بقيةُ الأسماءِ فهي لا للعُمومِ ولا للعهدِ ولكن للكمال.

---

(١) وهو الذي رجَّحه الموفق في «المغني» ١٣/ ٤٥٧ وقد علَّق ابن الشاط على كلام القرافيّ في هذا الفرقِ بقوله: جميعُ ما قاله في هذا الفرقِ لا بأسَ به إلا ما قالَه في المسألةِ الثانية مِن أنه إذا قال: باسمِ الله لأفعلنَّ يحتملُ أن يكونَ إضافةَ مخلوقٍ إلى الله تعالى على كِلا التقديرين في اسم من أن يكونَ المرادُ به الاسمَ الذي هو اللفظ، أو المسمَّىٰ الذي هو المعنى فلا يتعيَّنُ لِما يوجبُ الكفَّارة إلا بعُرْفٍ أو نيَّةٍ، فإنَّ في ذلك نظراً، فإنَّ لقائلٍ أن يقول: فيه عُرْفٌ بأنَّ المرادَ ما يوجبُ الكفَّارةَ والله أعلم، وما قاله في الفرقَيْن بعد هذا صحيح.

(٢) انظر كلام سيبويه في «الكتاب» ٢/ ١٣، ٩٤.

الفرقُ الثامنُ والعشرون والمئة
بين قاعدةِ ما يدخُلُه المجازُ في الأَيْمان والتخصيصُ، وقاعدةِ ما لا يدخُلُه المجازُ والتخصيص

اعلم أنَّ الألفاظَ على قِسْمين: نصوصٌ وظواهِرُ، فالنصوصُ هي التي لا تقبَلُ المجازَ ولا التخصيصَ، والظواهرُ هي التي تقبلهما[1].

فالنصوصُ التي هي كذلك قِسْمان: أَسماءُ الأعداد نَحْوُ الخَمْسةِ والعَشرةِ وغيرِ ذلك من أَسماءِ الأعدادِ، أَوَّلُها الاثنان وآخرُها الأَلْفُ، ولم تَضَع العربُ بعد ذلك لفظاً آخَرَ للعدَدِ بل عادَت إلى رُتَبِ الأعداد، فقالت: ألفان، وهذا هو التثنيةُ فتُكرِّرُ مراتبَ الأَعدادِ وهي أربعةٌ: الآحادُ إلى العَشرة، والعشراتُ إلى المئة، والمِئون إلى الألف، ثم الأَلِفُ، فهٰذه الأربعةُ هي رُتَبُ الأعدادِ وهي آحادٌ وعشراتٌ ومِئون وأُلوف، وتُكَرِّرُ هٰذه الألفاظَ في مراتبِ الأعدادِ إلى غيرِ النهايةِ مكتفيةً بها من غير زيادةٍ، فهذه عند العربِ/ نُصوصٌ لا يدخلُها المجازُ ولا التخصيصُ، فلا يجوزُ أن ٢٥/ب تُطْلِقَ العَشَرةَ وتُريدَ بها التسعةَ، ولا غيرَها من مراتبِ الأعدادِ، فهذا هو المجاز.

وأما التخصيصُ، فلا يجوزُ أن تقول: رأيتُ عَشرةً، ثم تُبَيِّنُ بعد ذلك مُرادك بها، وتقول: أَرَدْتُ خمسةً، فإنَّ التخصيصَ مجازٌ أيضاً، لكنه يختصُّ ببقاءِ بعضِ المسمَّى، والمجازُ قد لا يبْقىٰ معه من المُسَمَّى

(١) لضَبْط معاقدِ الفروق بين النُّصوص والظواهر، انظر «أُصول الجصَّاص» ١/ ٣-١٨، و«كتاب الجدل على طريقة الفقهاء»: ٣ لابن عقيل الحنبلي.

شيءٌ، كما تقول: رأَيْتُ إخْوَتَك ثم تقولُ بعد ذلك: رأيتُ إخوتَك نِصْفَهم، وهم فلانٌ وفلانٌ، فهذا تخصيص، وقد بقي اللفظ مستعملاً في بعض الإخْوة، والمجازُ الذي ليس بتخصيصٍ أن تقول: أَرَدْتُ بإخوتِك مساكنَهم أو دوابَّهم، ووَجْهُ العلاقةِ ما بين الإِخْوةِ وهذه الأمور من الملابسة، وليس المساكنُ ولا الدوابُّ بَعْضَ الإخوةِ فلم يَبْقَ من المُسَمَّىٰ شيءٌ، فالمجازُ أَعمُّ من التخصيصِ، فالتخصيصُ أن تريدَ بالعشرةِ بَعْضَها، والمجازُ أن تريدَ بالعشرةِ مُسمَّى العَشْر، أو بالخَمْسةِ مُسَمَّى الخمس، لأنَّ العَشَرَةَ نسبةُ العُشْرِ، لأنَّها عشر المئة، والخمسةُ نِسبةُ الخُمُسِ، لأنَّها خُمْسُ الخمسةِ والعشرين، فهذا أَجنبيٌّ عنها بالكُلية.

القسمُ الثاني من النصوص: الألفاظُ التي هي مُخْتَصَّةٌ بالله تعالى نَحْوُ لفظِ الجلالةِ ولفظِ الرحمٰن، فإنه لا يجوز استعمالُهما في غيرِ الله تعالى بإجماعِ الأُمَّة(١)، فهذا الامتناعُ شرعيٌّ، والامتناعُ في الأعدادِ لُغَويّ.

وأما الظواهرُ، فهي ما عدا هٰذين القسمَيْن من العُموماتِ نَحْو المشركين، وأَسماءِ الأجناسِ نَحْو الأسدِ وغيرِه ممَّا وُضِعَ لجنسٍ من الجمادِ أو النباتِ أو الحَيوان، أو جنسٍ من قَبيلِ الأَعراضِ نَحْو العِلْم والظنِّ والأَلوانِ والطُّعومِ والرَّوائحِ، فيجوزُ المَجازُ فيها كما يجوزُ إطلاقُ العِلمِ، ويُرادُ به الظنُّ مجازاً كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾

---

(١) انظر «شأن الدعاء»: ٣٠-٣١ للإمام الخطّابي. «وتفسير القرآن العظيم» ١/١٢٦ لابن كثير حيث ذكر أنَّ اسمَه تعالى الرحمٰن خاصٌّ به لم يُسَمَّ به غيره كما قال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠] ولما تجرَّأَ مسيلمةُ الكذابُ وتسمَّى برحمان اليمامة كساه الله جلبات الكذبِ وشُهِرَ به، فلا يُقال إلا مسيلمة الكذَّاب، فصار يُضربُ به المَثَلُ في الكذب.

[الممتحنة: ١١٠] أي: ظننتموهُنَّ، فإنَّ الإيمان أمرٌ باطنٌ لا يُعْلَمُ، ولكن تدلُّ عليه ظواهر الأحوال[١]، وكقولهِ تعالى: ﴿فَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مُّوَاقِعُوهَا﴾ [الكهف: ٥٣] أي: قطعوا وعَلِموا، هذا هو المُقَرَّرُ في أُصولِ الفقه، وفي أبوابِ الفقه عند الفقهاءِ في أبواب الأَيْمانِ والطلاقِ وغيرِهما،/ وعليه ٢٦/أ سؤالٌ وذلك: أنَّ العربَ قد تستعملُ اسمَ العددِ مجازاً كقوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ [التوبة: ٨٠]، قال العلماء[٢]: المرادُ الكثرةُ كيف كانت، وكذلك قولهُ: ﴿ذَرْعُهَا سَبْعُونَ﴾ [الحاقة: ٣٢] أي: طويلةً جدّاً، وخصوصُ السبعينَ ليس مُراداً بل المرادُ الكَثْرةُ جدّاً، وهذا مجازٌ قد دخلَ في السبعين وهو اسمُ عَدد، وكذلك قولهُ تعالى: ﴿ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [المُلْك: ٤] قال المُفَسِّرون: المرادُ بكرَّتَيْن المراجعةُ الكثيرةُ من غيرِ حَصْرٍ[٣]، وعَبَّرَ بلفظِ التثنيةِ عن أَصل الكَثْرة، وهذا مجازٌ قد دخلَ في لفظ «كرَّتَين»، غَيْرَ أنه ليس من أسماءِ العدد، واسمُ العددِ إنَّما هو اثنان لكن «كرَّتين» في معناه.

ويقولُ أَهلُ العُرْفِ: سألتُك أَلفَ مرَّة فما قضَيْتَ لي حاجةً، وكذلك زُرْتُك مئةَ مرَّةٍ فلم تَرْعَ لي ذلك، ولا يريدون خُصوصَ الألفِ والمئة بل الكَثْرةَ، هذا مَجازٌ قد دخل في المئة والألف، وإذا انفتحَ البابُ في هٰذهِ الألفاظِ في بعضِها انخَرَم الجزم في بقيتها، فلم يَبْقَ لنا نصوصٌ البتَّةَ في

---

(١) ولكن استدلَّ ابن كثير بهذه الآية على أن الإيمان يمكنُ الاطلاعُ عليه يقيناً. انظر «تفسير القرآن العظيم» ٨/ ٩٣.

(٢) منهم ابن عطية في «المحرَّر الوجيز» ٣/ ٦٤، وعليه دار تفسير ابن كثير للآية حيث قال: إنَّ السبعين إنَّما ذُكِرت حَسْماً لمادة الاستغفارِ لهم، لأن العربَ في أساليبِ كلامِها تذكر السبعين في مبالغة كلامِها، ولا تُريدُ التحديدَ بها، ولا أن يكونَ ما زاد عليها بخلافِها.

(٣) وهو قولُ الزمخشري في «الكشاف» ٤/ ٥٧٦.

أسماءِ الأعداد، غَيْرَ أنَّ الفقهاءَ مُطبقون على ما تقدَّم، والواقعُ كما ترى فتأمَّله، وعلى تقديرِ صحَّةِ القاعدتَيْن، والفرقِ بينهما تتخرَّجُ ثلاثُ مسائل:

المسألة الأولى: إذا حلفَ ليعتقنَّ ثلاثةَ عبيدِ اليومَ، فأعتقَ عبدَيْن، وقال: أَرَدْتُ بلفظِ ثلاثةِ الاثنين، لم تُفِدْه نِيَّتُه، وحَنِثَ إن خرج اليومُ ولم يُعْتِق الثالثَ، لأنَّ استعمالَ لفظِ الثلاثةِ في الاثنين مَجازٌ، وهو لا يدخُلُ في أسماءِ الأعداد، وكذلك بقيةُ أسماءِ الأعدادِ لا تُفيدُ فيها النيةُ في الأَيْمان، ولا في الطلاق ولا في غيرِهما.

المسألةُ الثانية: إذا قال: واللهِ لأعتِقَنَّ عبيدي، وقال: أردْتُ بعضَهم على سبيلِ التخصيصِ، أو أَرَدْتُ بعبيدي دوابّي، وأَرَدْتُ بالعِتْقِ بَيْعَها أَفادَه ذلك، لأنه يجوزُ استعمالُ العبيدِ مَجازاً في الدواب، والعلاقةُ المِلْكُ في الجميعِ، واستعمالُ العِتْقِ مَجازٌ في البيع، والعلاقةُ بُطلان المِلْكُ، فهذا تُفيدُه فيه النيَّةُ والمَجاز.

المسألة الثالثة: إذا قال: والله لأعتقَنَّ ثلاثةَ عبيدٍ، ونوىٰ أنه يبيعُ
٢٦/ب ثلاثَ دوابَّ من دوابِّه صحَّ، لأنَّ لَفْظَ/ «ثلاثةٍ» لم يدخُلْه مجازٌ، وإنما دخلَ المَجازُ في المعدود، وهو اسمُ جنسٍ ـ أَعني العبيدَ ـ فعبَّر بجنسِ العبيدِ عن جنسِ الدواب وذلك جائزٌ، ولم يُعَبِّر بلفظِ الثلاثِ عن غيرِ الثلاثِ فهو على بابهِ، ونظيرُه من الطلاقِ أن يقولَ: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، ويريدُ بالثلاثِ اثنتين أو واحدةً، لا يُفيدُه ذلك، وإن قال: أردْتُ أنك طَلُقْتِ ثلاثَ مرَّاتٍ من الولدِ أفادَه ذلك، ولم يلزَمْهُ طلاقٌ في الفُتْيا، ولا في القضاءِ إن لم تَقُمْ عليه بيِّنةٌ، أو قامت لٰكن هناكَ من القرائنِ ما يعضُدُه، وإلّا لزمَه الطلاقُ الثلاثُ في القضاءِ دون الفُتْيا، وقد أشكل ذلك على بعضِ الفقهاء، وقال: أثَّرت النيةُ في الكُلِّ ولم تُؤثِّر في البعض،

وذلك خلافُ القواعد، فإنَّ النيةَ أبطَلت الطلقاتِ الثلاثَ كلَّها إذا نوى طَلْقَ الوَلدِ، وهذا هو جملةُ مدلولِ اللفظِ، فأَوْلى أن يبطُلَ بعضُ مدلولِ اللفظ، وهو أن يريدَ بالثلاثِ اثنتين.

وجوابه: أنَّ النيةَ إنَّما أثَّرت في لفظِ المعدودِ فقط وهو الطلاق، وأما اسمُ العددِ فباقٍ على حالهِ ثلاثٍ، غَيْرَ أنه لمّا تغيَّر المعدودُ وانتقل العددُ معه على حاله، وهو ثلاثٌ من غيرِ تغييرٍ لمفهومِ الثلاثِ فدخلَ التغييرُ والمجازُ في اسمِ الجنسِ الذي هو الطلاقُ، لأنَّ الطلاقَ اسمُ جنسٍ دون الثلاث، لأنه اسمُ عدد فلم يدخُلْ فيه مَجازٌ البتَّة، غَيْرَ أنَّ معدودَهُ تغيَّر من الطلاقِ الذي هو إزالةُ العِصْمَة إلى جنسٍ آخَرَ، وهو طَلْقُ الولدِ أو غيره من الأجناسِ، فلا إشكالَ حينئذٍ.

فإن قلْتَ: لو قال: والله، أو والرحمٰنِ لا فَعَلْتُ كذا، وقال: أردْتُ بلفظِ الجلالةِ أو بلفظِ الرحمٰنِ غَيْرَ الله تعالى، وعَبَّرْتُ بهذا اللفظِ عن بعضِ المخلوقات لله من بابِ إطلاقِ الفاعلِ على أثرِه لما بينهما من العلاقةِ، والحَلِفُ بالمخلوقِ لا تلزَمُ به كفارةٌ فلا تلزَمُني كفارةٌ، هل تسقطُ عنه الكفارةُ بناءً على هذا المجاز؟

قلتُ: ظاهرُ كلامِ العلماءِ أنَّ هذا تلزَمُه الكفارةُ إذا حَنِثَ، وأنَّ هٰذين اللفظين/ لا يجوزُ استعمالُهما لغير الله تعالى، وما امتنع شَرْعاً فهو ٢٧/أ
كالمعدومِ حِسَّاً فتلزَمُه الكفارة[١]، وهذا بخلافِ ما لو قال: أَرَدْتُ بقولي: والعليمِ والعزيزِ وغيرِ ذلك من أسماءِ الله تعالى، أو كفالةِ اللهِ، وعَهْدِ الله، وعِلْمِ الله وغيرِ ذلك من صفاتهِ التي تقدَّم بَسْطُها، بَعْضَ مخلوقاتهِ ممَّن هو عليمٌ، أو عزيزٌ، أو بعضَ صفاتِ البشرِ من العِلمِ

---

(١) انظر «المغني» ١٣/ ٤٥٢ لابن قدامة.

والكفالةِ والعهدِ وغيرِ ذلك، فأضَفْتُه إلى الله تعالى إضافةَ الخلقِ للخالق[1]، فإنَّا نسمعُ هذه النيةَ، وتفيدُه في إسقاطِ الكفارةِ، لأنَّ هٰذه الألفاظَ ليست نُصوصاً بل أسماءَ أَجناسٍ.

وقد قال جماعةٌ من العلماء: إنها كناياتٌ لا تكونُ يميناً إلا بالنية لقوَّة التردُّدِ عندهم والاحتمالِ، وقد حكيتُه فيما مضى عن الشافعيةِ والحنابلةِ والحَنَفيةِ، وقالوا ذلك أيضاً في الصفات، واشترطوا فيها الشُّهْرَةَ العُرْفيّةَ، ونحنُ ـ وإن لم نوافِقْهم على ذلك ـ فنحنُ نلزمُه الكفَّارةَ بناءً على الظهورِ والصراحةِ، لا بناءً على النصوصيةِ التي لا تقبلُ المَجازَ، فتأمَّلْ هٰذه المواطنَ وما تفيدُ فيه نِيَّةُ المجاز وما لا تُفيدُ، فإنَّه فَرقٌ مُحتاجٌ إليه في الفتيا والقضاءِ حاجةً شديدة، وقد اتَّضح اتّضاحاً حَسَناً من فَضْلِ الله عزَّ وجل.

* * *

(١) في الأصل: للمخلوق، وأثبتنا ما في المطبوعة، فلعلَّ الصوابَ في هذا الاختيار.

الفرقُ التاسعُ والعشرون والمئة

بين قاعدةِ الاستثناءِ وقاعدةِ المجازِ في الأَيْمانِ والطلاقِ وغيرِهما[(١)]

اعلم أنَّ الاستثناءَ هو ما كان بإلَّا، وحاشا، وخلا، وعَدا، ولا يكون، وليس وبقيَّةِ أَخواتِها، وهي إحدى عَشْرَةَ أداةً مُسْتَوعَبةً في كُتبِ النحو[(٢)]، والمجازُ هو اللفظُ المُسْتعملُ في غيرِ ما وُضِعَ له لعلاقةٍ بينهما، وإذا عَلِمْتَ حقيقتَها، فاعلَمْ أنَّهما بحَسبِ مواردِهما التي يَرِدان عليها كلٌّ واحدٍ أعمُّ من الآخَرِ من وجهٍ، وأخصُّ من وجهٍ، وضابطُ الأعمِّ من وجه، والأخصِّ من وَجْهٍ: أن يكونَ كلٌّ واحدٍ منهما يُوجَدُ منفرِداً ومع الآخر، فينفرِدُ كلٌّ واحدٍ منهما بصورة، ويجتمعانِ في صورةٍ كالحَيَوانِ والأبيضِ؛ يُوجَدُ الأبيضُ بدونِ الحيوان في الجيرِ والثلج، والحيوانُ بدون الأبيضِ في الزَّنْجِ والجاموس، ويجتمعان معاً في كلِّ حيوانٍ أبيضَ، كذلك الاستثناءُ والمجازُ يوجَدُ كلُّ واحدٍ منهما في صورةٍ لا يجوزُ وجودُ الآخر فيها، ويجوزُ أن يجتمعا في صورةٍ/ يجوزُ دخولُهما ٢٧/ب
فيها، وتكون قابلةً لهما، وأُبيِّنُ ذلك بالمَثَلِ.

مثالُ الصورةِ التي يدخلُها الاستثناءُ دون المَجاز، ويمتنعُ استعمالُ المجازِ فيها أَسماءُ الأعداد، فلا يجوزُ إطلاقُ العشرةِ ويرادُ بها تسعةٌ، وقد تقدَّم تقريرُه وما عليه في الفرقِ الذي قبل هذا.

---

(١) قد تكلم القرافيُّ على هذا الفرق في كتابه «الذخيرة» ٤/ ٢١.

(٢) انظر بَسْطَ هذا المبحث في «شرح جُمَل الزجاجي» ٢/ ٣٨٠ لابن عصفور، والذي ذكره هو عشر أدوات لا إحدى عشرة كما قال القرافيُّ، ثم قال ابن عصفور: وزاد بعضُهم في هذه الأدواتِ «لا سيَّما» و«بَلْهَ» وإدخالُهما في هذا البابِ خطأٌ.

قال صاحبُ «المُقدِّمات» الشيخُ أبو[1] الوليد: لا يجوزُ الاستثناءُ بإلّا من الأعدادِ وإن اتَّصل ما لم يَبْنِ كلامَه عليه نَحْوُ: واللهِ لأعطُينَّك ثلاثةَ دراهمَ إلا دِرْهماً، وكذلك: أَنْتِ طالقٌ ثلاثاً إلا واحدةً، بخلافِ العموم، وبخلافِ الاستثناء بمشيئةِ الله تعالى، فإنه يكفي فيه الاتصال، وإن لم يُبْنَ الكلامُ عليه.

ومثالُ الصورةِ التي يدخلُها المجازُ دون الاستثناءِ: المعطوفاتُ، فإذا قُلتَ: رأيتُ زَيْداً وعَمْراً إلّا عَمْراً لم يَجُزْ لغةً لما فيه من إبطالِ حُكْمِ عَمْرو، وهو منصوصٌ عليه، فأنتَ مُسْتثنٍ لجملةِ ما نطقْتَ به في المعطوفات، واستثناءُ جملةِ كلامٍ منطوقٍ به ممنوعٌ، وكذلك: أَعْطِ زيداً دِرْهَماً ودِرْهَماً إلَّا دِرْهماً، مُمْتنعٌ لاستثناءِ جملةٍ منطوقٍ بها بخلافِ: أَعْطِه ثلاثةَ دراهمَ إلا دِرْهماً.

ويجوزُ المجازُ في المعطوفاتِ، وأن يُريدَ بالثاني غَيْرَ الأول في صَورتَيْن:

إحداهما: الأَسماءُ المترادفةُ، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَشۡكُواْ بَثِّي وَحُزۡنِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [يوسف:٨٦] والحُزْنُ: هو البثُّ[2] وقد أُريدَ به الأول، ولو قُلْتَ: أَشكو بَثِّي وحُزْني إلَّا حُزْني لم يَجُزْ، وكذلك يجوزُ أن تقولَ: أعطه بُرّاً وحِنْطةً، وتعطفَ الشيءَ على نفسِه إذا اختلف اللفظُ، كذلك نصَّ عليه النحاة، ولو قلتَ: رأيت بُرّاً وحِنْطةً إلّا حِنْطَةً، لم يَجُزْ، لأنَّ الاستثناءَ إنما جُعِلَ لإخراجِ ما التفَّ في الكلام وهو غيرُ مرادٍ، وما قُصِدَ

(١) لفظُ «أبو»: سقط من الأَصل. وانظر كلامَ ابن رشدٍ في «المقدّمات» ١/ ٣١٤، وقد تصرَّف القرافيُّ بعبارةِ ابن رُشد تصرّفاً ملحوظاً.

(٢) لكن نقل ابن عطية عن أبي عُبَيْدة وغيره: أنَّ البثَّ أشدُّ الحُزْنِ، وذكر أنه قد يُسْتعملُ البثُّ في المَخْفيِّ على الجُمْلةِ. انظر «المحرَّر الوجيز» ٣/ ٢٧٣.

بالعطفِ لا بُدَّ أن يكونَ مُراداً، فالجمعُ بينهما يقتضي أن يكونَ مراداً وغَيْرَ مُرادٍ، وهو جَمْعٌ بين النقيضين.

الصورةُ الثانية: أن تكونَ الألفاظُ متباينةً غيرَ مُترادفةٍ، ويريد بالثاني الأوَّلَ على سبيلِ المجاز،/ كقولِك: رأيتُ زَيْداً والأَسَد، وتريدُ بالأسدِ ٢٨/أ
زَيْداً لشجاعتهِ، فهذا يجوزُ، ولا يجوزُ دخولُ الاستثناءِ فيه، لأنَّك أتيْتَ باللفظِ الثاني لقَصْدِ المبالَغةِ بالمعنى المجازيِّ، فإنَّ قولك لزيدٍ: «أَسَدٌ» أبلغُ من قولِك: «شُجاعٌ»، وإذا كان هذا معنىً مقصوداً للعقلاءِ في مُخاطباتِهم لا يجوزُ إبطالهُ بالاستثناءِ، فهٰذان مثالانِ لِما ينفردُ به كلٌّ واحدٍ منهما عن صاحبهِ.

ومثالُ اجتماعِهما في صحَّةِ الدخول فيه والاستعمالِ: العموماتُ والظواهرُ كلُّها؛ يجوزُ دخولُ الاستثناءِ فيها والمجاز، فتقولُ في العمومِ: رأيتُ إخوتَك إلّا زيداً، فهذا استثناءٌ، وتقولُ: رأيتُ إخوتَك وتريدُ دارَ إخْوَتهِ، أو أميرَ إخوته لِما بين الدارِ والأميرِ من المُلابسة هذا في العموم.

وأما الظواهرُ التي ليست بعمومٍ نَحْوُ لَفْظِ الأسدِ والفرسِ وجميعِ أسماءِ الأجناسِ يجوزُ[1] دخولُ المجازِ فيها إذا وُجِدت العلاقةُ، ودخولُ الاستثناءِ، فتقول: رأيتُ أسداً إلَّا يدَه، وإلَّا رأسه بشَرْطِ أن لا يستوعبَه، وكذلك: رأيتُ فَرَساً إلَّا رأسَه، ويجوزُ دخولُ المجازِ فتريدُ بالأسدِ زَيْداً الشجاعَ، وبالفرسِ حمارَه الفارِهَ لشَبَهِهِ بالفرسِ في سُرْعةِ جَرْيهِ، وقِسْ على ذلك بقيَّةَ أسماءِ الأجناس، فهذا القِسمُ يدخلُ فيه الاستثناءُ والمجازُ، غَيْرَ أنَّ المجازَ لك أن تتجوَّزَ بجُمْلةِ الاسمِ عن جميعِ المُسمَّىٰ إلى غيرِه، كما عَدَلْتَ عن الأسدِ بجُمْلتهِ إلى الرجلِ الشجاع، وليس لك استثناءُ جُمْلةِ الأسدِ، لأنه يُشْتَرطُ في الاستثناءِ أن يبقىٰ بعدَه شيءٌ ممَّا

(١) الأَوْلى اقترانُه بالفاء، ولا تترك إلّا لضرورة، انظر «مغني اللبيب»: ٨٠.

دخلَ عليه الاستثناء، فهذا الوجْهُ يقعُ به الفرقُ في هذا القسمِ لا في جوازِ الدخولِ، فقد ظهرَ لك أنَّ الاستثناءَ يُوْجَدُ في صورةٍ لا يُوجَدُ فيها المجاز، ويوجَدُ المجازُ في صورةٍ لا يوجَدُ فيها الاستثناء، ويجتمعانِ في صورةٍ، فيكونُ كلٌّ واحدٍ منهما أعمَّ من الآخرِ من وَجْه، وأخصَّ من وجهٍ وهو المطلوب، وبه ظهر الفرقُ بين قاعدتَيْهما حتى يُعْلَمَ في أيِّ صورةٍ يجوزُ استعمالُ كلٍّ واحدٍ منهما، وفي أيِّ صورةٍ يمتنعُ، ويُفيدُ ذلك نَفْعاً عظيماً في الأَيْمان والطلاقِ وغيرِهما، فإنَّ من استعمل واحداً منهما في
مكانٍ لا يجوزُ استعمالُه فيه بطَلَ/ استعمالُه له، ولزِمَهُ أصلُ الكلامِ الأولِ ٢٨/ب
بمُقْتضى وَضْعِ اللغة، فاعلم ذلك فهي قاعدةُ الفقه.

* * *

الفرقُ الثلاثون والمئة
بين قاعدةِ ما تكفي فيه النيةُ
في الأَيْمان وقاعدةِ ما لا تكفي فيه النية[1]

اعلم أنَّ النيةَ تكفي في تقييدِ المُطْلقات، وتخصيصِ العُمومات، وتَعميمِ المُطْلقات، وتعيينِ أحدِ أفرادِ مُسمَّياتِ الألفاظِ المُشْتَركات، وصَرْفِ اللفظِ عن الحقائقِ إلى المجازات، ولا تكفي عن الألفاظِ التي هي أسبابٌ، ولا عن لفظِ مقصودٍ وإن لم يكُنْ سَبباً شرعياً، ويتَّضحُ ذلك بذِكْرِ عَشْرِ مسائلَ:

المسألةُ الأولى: تقييدُ المُطْلقات إذا حَلَف ليُكْرِمَنَّ رَجُلاً، ونوى به زيداً فلا يَبَرُّ[2] بإكرامِ غيرِه، لأنَّ رجُلاً مُطلقٌ، وقد قَيَّدَه بخصوصِ زيدٍ، فصار معنى اليمينِ لأُكْرِمَنَّ زيداً، وكذلك إذا قَيَّدَه بصفةٍ في نِيَّتِهِ، ولم يلفُظْ بها كقوله: واللهِ لأُكْرِمَنَّ رجُلاً، وينوي به فقيهاً أو زاهداً، فلا يبرأُ بإكرامِ غيرِ الموصوفِ بهذه الصفةِ، فهذه صورةُ تقييدِ المطلقات[3].

المسألةُ الثانية: تخصيصُ العُمومات كقولهِ: واللهِ لا لبستُ ثَوْباً، وينوي إخراجَ الكَتَّانِ من يمينه، فيصيرُ هذا العمومُ مخصوصاً بهذه النية، ولا يحنَثُ إذا لبِسَ الكَتَّان، لأنه قد أخرجَ بنِيَّتِه[4]، وقد تقدَّمَ الفرقُ بين

---

(١) انظر «الذخيرة» ٤/ ٢٥ حيث تكلَّم القرافيُّ على مدارك البِرِّ والحِنْثِ في الأَيمان، وجعل النيَّةَ في طليعة هذه المُدْركات.

(٢) في المطبوع: يبرأُ. والمقصودُ في الأيمانِ هو البُرورُ والصدقُ فيها لا البراءةُ، اللهمّ إلا أن يرادَ به براءة ذمّتهِ من الحِنْثِ.

(٣) قال ابن الشاط: ما قاله في ذلك صحيح.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس هذا تخصيصَ العموم بل هو الاستثناءُ بالنيةِ وهو محلُّ خلافٍ، وأما التخصيصُ بالنيةِ فهو أن يقصِدَ ما عدا الكَتَّانَ خاصَّة، ولا أُراه إلا محلَّ وِفاقٍ.

قاعدةِ النيةِ المخصِّصةِ والنيّةِ المؤكِّدة: أنَّ القَصْدَ للكتَّانِ دون غيره لا يفيد[١]، وأن هنالك فرقاً جليلاً جميلاً فليطالعْ من هنالك[٢].

المسألةُ الثالثة: المُحاشاةُ كما قال مالكٌ: إذا قال: كلُّ حلالٍ عليَّ حرامٌ يلزَمُه الطلاقُ إلَّا أن يُحاشِيَ زوجتَه.

وقال الأصحابُ: يكفي في المحاشاةِ مجرَّدُ النيةِ[٣]، والسببُ في ذلك أنَّها تخصيصٌ بعَيْنِه من غيرِ زيادةٍ ولا نُقصان، والتخصيصُ يكفي فيه إرادةُ المتكلِّم، فكفىٰ في المحاشاةِ مجرَّدُ إرادةِ المتكلِّم، فليست المحاشاةُ شيئاً غيرَ التخصيصِ فاعْلم ذلك[٤]، فهٰذه هي مواطنُ الاكتفاءِ بالنيةِ إجماعاً[٥].

المسألةُ الرابعة: في المَوْطِنِ الذي اختلَف العلماءُ في الاكتفاءِ فيه بالنيةِ،/ وهو ما دلَّ اللفظُ عليه التزاماً[٦]. ٢٩/أ

---

(١) انظر الفرق التاسع والعشرين من المجلَّد الأول.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وقد تقدَّم الكلام معه هناك بما يقتضي أن الصحيحَ خلافُ قوله في ذلك.

(٣) قال ابن الشاط: المحاشاةُ هي الاستثناءُ بعَيْنِه.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الصحيحُ: أنَّ المحاشاةَ هي الاستثناء بعينهِ لا التخصيصُ، ولكن لمّا سبق له توهُّمُ أنَّ إخراجَ بعضِ متناولِ اللفظِ العامِّ هو التخصيصُ، قال: إنَّ المحاشاةَ هي التخصيصُ وذلك غيرُ صحيحٍ، وتوهُّمه ذلك هو الذي أوجبَ غَلَطَه حيث جزمَ بأنَّ نيّةَ التخصيصِ لا تُفيدُ مع توهُّمه أنه يُشْتَرطُ في التخصيصِ في النيةِ ما يُشْتَرَطُ في التخصيصِ باللفظِ، وقد تقدَّم ذلك، والكلامُ معه فيه في الفرقِ التاسع والعشرين.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك صحيحٌ إلّا في المحاشاةِ، فإنَّ الخلافَ فيها معلوم.

(٦) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: في قوله: «ما دلَّ اللفظُ عليه التزاماً» عندي نظرٌ، فإنَّ المصدرَ هو الذي يدلُّ على معناه، وهو القيامُ مثلاً والضربُ، فأَمَّا القيامُ فيدلُّ =

قالت الحنفيةُ: لا تؤثِّرُ النيةُ فيه تَقْييداً ولا تخصيصاً، وقالت بقيةُ الفِرَقِ: تؤثِّرُ النيةُ في المدلولِ التزاماً كالمُطابقةِ من غيرِ فَرْقٍ، ومَثَّلوا هذه المسألةَ بقولِ القائل: والله لا أَكَلْتُ، فقالتِ الفِرَقُ المالكيةُ والشافعية: يجوزُ أن يَنْوِيَ مأكولاً مُعيَّناً، فلا يَحْنَثُ بأَكْلِ غيرِه، وقالت الحنفيةُ: لا يجوزُ دخولُ النيةِ هٰهُنا، وإن نوى بطلَت نِيَّتُه، وحَنِث بأَيِّ مأكولٍ أكَلَه، فإنَّ اللفظَ إنَّما دلَّ مطابقةً على نَفْيِ الأَكْلِ الذي هو المصدر، ومن لوازمِ مَصدرِ الأكلِ مأكولٌ ما، وذلك المأكولُ لم يُلْفَظْ به فلا يجوزُ دخولُ النيةِ فيه[1]، لأنَّه مدلولٌ التزاميٌّ، واحتجُّوا على ذلك بأُمور:

أحدُها: أنَّ الأصلَ اعتبارُ اللفظِ المنطوقِ به بحسبِ الإمكان، خالَفْنا ذلك فيما دلَّ اللفظُ عليه مطابقةً، وبقي[2] فيما عداهُ على الأصل، ووَجْهُ المناسبةِ: أنَّ تحكُّمَ النيّةِ في اللفظِ باعتبارِ معناه فَرْعُ تناوُلِ ذلك اللفظِ لذلك المعنى، والتناولُ إنَّما هو محقَّقٌ في المطابقةِ والتضمُّن، أمَّا الالتزامُ فتَبَعٌ جاءَ من جهةِ العقلِ، فتقرُّرُ اللفظِ فيه ضعيفٌ، فتَصَرُّفُ النيةِ ضعيف، فلا يُتْرَكُ ما أجمَعْنا عليه لهذا الضعيفِ المُخْتَلَفِ فيه[3].

= بالالتزامِ على فاعلِهِ، وأما الضربُ فيدلُّ بالالتزامِ أيضاً على فاعله ومفعولِهِ، وأما الفعلُ فهو مبنيٌّ لوقوعِ المصدرِ من فاعلِهِ إن كان غَيْرَ مُتعَدٍّ، أو مِنْ فاعلِهِ بمفعولِهِ إن كان متعدِّياً، وما بُنِيَ اللفظُ له أو ما تقيَّدَ به كيف يقالُ: دلَّ عليه اللفظُ التزاماً؟ بل الأقربُ أن يدلَّ عليه تضمُّناً، والله أعلم.

(١) لأنَّ النيّة عند الأحنافِ إنَّما تصِحُّ في الملفوظِ، انظر «الهداية» ٢/ ٣٦٧ للمرغيناني.

(٢) في الأصل: بقينا، وأثبتنا ما في المطبوع.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قالوه في أثناءِ احتجاجِهم من أنَّ تناوُلَ اللفظِ إنَّما هو مُحقَّقٌ في المطابقةِ والتضمُّنِ ليس بصحيح، لأنَّ دلالةَ الألفاظِ ليست عقليةً بل هي وضعيةٌ، ولم يُوضع لفظُ المسجدِ مثلاً إلا لجُمْلتهِ لا لجُمْلتهِ وبَعْضِهِ وهو السقفُ مثلاً، وإلا لكان ذلك اللفظُ مشتركاً، وليس الكلامُ المفروضُ إلا على =

وثانيها: أنَّ الاستقراءَ دلَّ على أنَّ النيةَ لا تدخلُ إلَّا فيما دلَّ اللفظُ عليه مُطابقةً، واعتبارُ النياتِ في الألفاظِ أَمرٌ يَتْبَعُ اللغةَ؛ ألا ترىٰ أنَّ اللغةَ لمّا لم تُجَوِّز النيةَ في صَرْفِ أسماءِ الأعدادِ إلى المجازاتِ امتنع، فلا يجوزُ أن تُطْلِقَ العَشرةَ وتريدَ بها التسعة[1]؟

وثالثُها: أنَّه لو صحَّ دخولُ النيةِ في المدلولِ الالتزاميِّ، لصحَّ المجازُ في كلِّ لازمِ المُسمَّىٰ بالنيةِ والقَصْدِ إليه، وليس كذلك، لأنَّ الأسدَ يلزَمُه أوصافٌ كثيرةٌ من البَخَرِ[2]، والجُمَّةِ[3]، والوَبَرِ، وكِبَرِ الرأس وغيرِ ذلك، ولا يصحُّ التجوُّزُ عنه إلَّا باعتبارِ الشجاعةِ خاصّةً، ولا يصحُّ دخولُ النيةِ في غيرِها حتى تُصرفَ للمجاز، لأنَّا نشترِط في مِثْلِ هذا المجاز، وهو مَجازُ المشابهة، أن تكونَ الصفةُ التي وقعَت فيها المشابهةُ أظهَرَ صفاتِ المحلِّ المُتَجَوِّزِ عنه.

= تقديرِ أنَّ لفظ المسجدِ لم يُوضع للسقفِ، وإذا كان الأمرُ كذلك، فلا دلالةَ للفظِ المسجدِ على السقفِ أصلاً، لأنَّ الألفاظَ لا تدلُّ عقلاً، وإنما تدلُّ وضعاً، وقد عُدِمَ الوضعُ فلا دِلالةَ له البتَّة، نعم هنا أمر: وهو أنَّ من يُذْكَرُ له لفظٌ يدلُّ على مجموعِ أشياءَ بالوضعِ، فإنه يتذكَّرُ ما تركَّب منه ذلك المجموعُ أو لازمَ ذلك المجموعِ، فمن اعتبر هذا القَدْرَ وسَمَّىٰ هذا التذكُّرَ دِلالةً، فلا حَجْرَ عليه، لكنه يَدْخُلُ اللَّبْسُ في كلامهِ على سامعِ ذلك منه حين يذكرُ هاتين الدلالتَيْن اللتين معناهما تذكَّرُ الشيءِ عند ذِكْرِ الشيءِ مع ذِكْرِه الدلالةَ الوضعيةَ من جهةِ أنَّ لفظَ الدلالةِ لم يُوقِعْهُ على الوضعيةِ والتذكُّرِ بالتواطُؤِ بل بالاشتراك، وذلك مما يوقع الغلطَ كثيراً، والله أعلم ولا كلامَ فيه.

(١) قال ابنُ الشاط: ذلك نَقْلٌ لا كلامَ فيه.

(٢) وهو النَّتَنُ في الفَمِ وغيرِه.

(٣) في الأصل: والحِمىٰ، وهو كذلك في المطبوع وفي طبعة دار السلام، ولعلَّ الصواب ما هو مثبتٌ، فإنَّ سياق الكلامِ دالٌّ على أنَّ المراد ما كان من خصائص الأسدِ الجسمية.

وحُجَّةُ المالكيةِ/ والشافعيةِ من وجوه: ٢٩/ب

أحدها: أَنا أجمعنا على ما إذا قال: والله لا أكلتُ أكلاً، أنه يصحُّ أن ينويَ بعضَ المآكل[١]، ويُخْرِجَ البَعْضَ بنِيَّتِهِ، مع أنَّ «أكلاً» مصدرٌ، وأجمعَ النحاةُ على أن التصريحَ به بعد الفعل، إنما هو للتأكيد نَحْوُ: ضَرَبْتُ ضَرْباً، فإنَّ الفعلَ دلَّ عليه، فذِكْرُه بعد ذلك يكون تَكْراراً لذكْرِه، فيكونُ تأكيداً[٢]، لأنَّه حينئذٍ مذكورٌ مرَّتين، والتأكيدُ حقيقتُه تقويةُ المعنىٰ الأَوَّلِ من غيرِ زيادةٍ، وإلَّا لكان إنشاءً لا تأكيداً، وإذا لم يكُن التأكيدُ مُنْشأً، كانت الأحكامُ الثابتةُ معه ثابتةً قبلَه، لكنَّ الثابتَ معه اعتبارُ النيةِ، فالثابتُ قبله اعتبارُ النيةِ وهو المطلوب.

وثانيها: أنَّ النيةَ اعتُبِرَت في المطابقةِ إجماعاً مع قُوَّةِ المُعارِض، فأَوْلى أن تُعْتَبَرَ مع ضَعفِ المُعارِضِ في دلالة الالتزام بطريقِ الأَوْلى، وإنما قُلنا: إنَّ المُطابقةَ أَقْوى معارضةً للنيةِ، لأنَّ المُطابقةَ هي الأصلُ المقصودُ بوَضْعِ اللغةِ[٣]، وغيرُها[٤] إنَّما يُفيدُه اللفظُ تَبَعاً لها، والأَصلُ أقوى من التابعِ، ومع ذلك إذا عارضتَ النيةُ المطابقةَ، وصرفَتِ اللفظَ عن مدلولهِ المُطابقيِّ للمجازِ، صحَّ إجماعاً، مع أنَّ اللفظَ يمنعُها من ذلك، ويقتضي مُسمَّاه بطريقِ الحقيقة، فقد قُدِّمَت النيةُ على اللفظِ

---

(١) في الأصل: المواكيل.

(٢) وهو واحدٌ من ثلاثةِ أُمورٍ يُفيدُها المفعولُ المطلق، وهي: التوكيدُ كما في هذا المثال، وبيانُ النوع مِثْلُ قوله تعالى: ﴿فَأَخَذْنَٰهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر: ٤٢]، وبيانُ العدد كقوله تعالى: ﴿فَدُكَّتَا دَكَّةً وَٰحِدَةً﴾ [الحاقة: ١٤]، انظر «شرح شذور الذهب»: ٢٢٦ لابن هشام.

(٣) انظر «روضة الناظر»: ١٩ لابن قدامة، و«البحر المحيط» ١/٤١٧ للبدر الزركشي.

(٤) يعني دلالتي التضمُّن والالتزام.

المُطابقيِّ، وهو أَقوى في المعارضةِ من دلالةِ الالتزامِ، فأَولى أن تُعْتَبَرَ النيةُ في دلالةِ الالتزام، ويُصْرَفَ عُمومُ اللازمِ إلى خُصوصه، وتَقْييدِ مُطْلَقهِ، وجميعِ ما أجمَعْنا عليه في المدلولِ المُطابقيِّ بطريقِ الأَوْلى، وهو المطلوب.

وثالثُها: أنَّا وجَدْنا الاستثناءاتِ في لسانِ العربِ دخلت على العوارضِ الخارجةِ عن المدلولِ المطابقيِّ واللوازمِ، ولفظُ الاستثناءِ إنَّما هو فرعٌ عن إرادةِ المعنى الذي قُصِدَ لأجلهِ الاستثناءُ، فإنَّ اللفظَ تابعٌ لإرادةِ المعنى[1]، فإنه يُقْصَدُ به إفهامُ السامعِ ما في نفسِ المُتكلِّم، فمتى دخل الاستثناءُ في المدلولِ التزاماً، دلَّ ذلك على دخولِ النيةِ قبلَه في المدلول الالتزاميِّ[2].

٣٠/أ وبيانُ دخولِ الاستثناءِ في المدلولِ التزاماً، أو بطريق العَرَضِ/ من وجوه:

أحدها: قولهُ تعالى حكايةً عن يعقوبَ عليه السلام: ﴿لَتَأْتُنَّنِي بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يُحَاطَ بِكُمْ﴾ [يوسف:٦٦] هذا استثناءٌ من الأحوالِ العارضةِ، أو اللازمةِ لمعنى الإتيان، وتقديرُ الكلامِ: لتأْتُنَّني به في كلِّ حالةٍ من الحالاتِ إلَّا في حالة الإحاطةِ بكم، فإني لا أُلْزِمُكم الإتيانَ به فيها، لقيامِ العُذْرِ حينئذٍ[3].

---

(١) قد بسط الإمام الناقدُ عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) القولَ في هذه المسألة من خلال نظرية النظم، ووُفِّق لتحريرِ هذا المقام في كتابه الفذِّ «دلائل الإعجاز»، انظر مثلاً الصفحات: ٤٩-٥٦.

(٢) قولهُ: «وحُجَّةُ المالكية. . . إلى آخرِ الوجه الثالث» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذه الوجوه الثلاثةُ صحيحةٌ جيدة.

(٣) وهو المعنى الذي دار عليه تفسيرُ ابن عطية للآية في «المحرَّر الوجيز» ٣/ ٢٦١.

وثانيها: قولهُ تعالى: ﴿ وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا۟ عَنْهُ مُعْرِضِينَ ﴾ [الشعراء:٥] وفي الآية الأخرى ﴿ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾ [الأنبياء:٢] أي: لا يأتيهم في حالةٍ من الأحوالِ إلَّا في هٰذه الحالةِ من لَهْوِهم وإعراضِهم، فقد قصدَ إلى حالةِ اللهو والإعراضِ بالإثبات، ولغيرِها من الأحوالِ بالنفي[1]، والأحوالُ أُمورٌ خارجةٌ عن المدلولِ المُطابقيِّ، وإذا كانت خارجةً، فإن كانت الأحوالُ لازمةً، فقد دَخلتِ النيةُ في المدلولِ التزاماً، وإن كانت عارضةً، فقد دخلت النيةُ في العوارض، وإذا دخلتْ في العوارض، دخلتْ في اللوازم بطريق الأَوْلى، فإنَّ العارض أَبعدُ عن مدلولِ اللفظِ مطابقةً من اللازم ضرورةً، فإذا تصرَّفت النيةُ في البعيدِ، أَوْلى أن تتصرَّفَ في القريب، لأنه أَشبَهُ بالمطابقةِ المُجْمَعِ عليها من العارضِ لبُعْده عن المُطابقة.

وثالثُها: أنَّه قصدَ إلى المدلولِ التزاماً من غيرِ استثناءٍ، بل بالنيةِ المُجرَّدة، ودلَّ الدليلُ الخارجيُّ على ذلك، وهو عَيْنُ صورةِ النِّزاع، ويدلُّ عليه وجوه:

أحدُها: قولهُ تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ ﴾ [المائدة:٣] والمدلولُ مطابقةً في هٰذه الآيةِ غيرُ مرادٍ، فإنَّ الأعيانَ لا تُحرَّمُ، بل الأفعالُ المتعلِّقةُ بها، وهي الأكلُ والتناول، فقد قُصِدت بالتحريمِ من غيرِ لفظٍ يدلُّ على ذلك مُقارِنٍ، بل الأدلةُ الخارجةُ أفادَتْنا

---

(١) وعبارة الزمخشري في «الكشاف» ٣/ ١٠١: قرَّر إعراضَهم عن تنبيه المُنبِّه وإيقاظِ المُوْقِظ، بأنَّ الله يُجَدِّدُ لهم الذكْرَ وَقْتاً فوَقْتاً، ويُحدِثُ لهم الآيةَ بعد الآية والسورةَ بعد السورة، ليُكَرِّرَ على أسماعِهم التنبيه والموعظةَ لعلَّهم يتَّعظون، فما يزيدُهم استماعُ الآي والسُّوَرِ وما فيها من فنونِ المواعظِ والبصائرِ ـ التي هي أحقُّ الحقِّ وأجَدُّ الجدّ ـ إلّا لعباً وتلهيّاً واستِسْخاراً.

ذلك، وهٰذه الأفعالُ إن كانت لازمةً، حصل المقصودُ لوجودِ تصرُّفِ النيةِ فيها بإضافةِ التحريمِ إليها دونَ غيرِها، ولا سيَّما أنَّ النيةَ تُعَيِّنُ في كلِّ عَيْنٍ الفعلَ المناسبَ لها، فتُعيِّنُ في الخمرِ الشُّربَ، وفي المَيْتةِ الأكلَ، وكذلك جميعُ الأعيانِ الواردةِ في النصوص، وإن كانت هذه الأفعالُ المقصودةُ عارضةً، وقد تصرَّفت النيةُ فيها، فالأَوْلى أن تتصرَّف في

٣٠/ب اللازمِ، لأنَّ اللازمَ أقربُ للمُطابقة/ من العارض.

وثانيها: قولهُ تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ﴾ [النساء:٢٣] والمرادُ الاستمتاعُ المُتعلِّقُ بهنَّ دون أعيانهن المذكورةِ في الآية، ووجهُ التقديرِ ما تقدَّم في الخمرِ والخنزير[١].

وثالثُها: قولهُ تعالى[٢]: «ما تردَّدْتُ في شيءٍ أنا فاعلُه تَرَدُّدي في قَبْضِ روح عبدي المؤمن؛ يكرهُ الموتَ وأَنا أكرَهُ مساءتَه، ولا يكون إلَّا ما أريد»[٣].

(١) قوله: «وثالثُها: أنه قصد إلى المدلول التزاماً. . . إلى قوله: في الخمرِ والخنزير» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ليس ما قاله هنا من أنَّ دلالةَ اللفظِ في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة:٣] دلالةُ التزامٍ بصحيحٍ، بل هي دلالةُ مطابقةٍ عُرْفاً، وكانت الدلالةُ قبلَ العُرْفِ بلفظ الميتةِ دلالةَ مُطابقةٍ على الميتةِ نفسِها، ثم صارت بعد العُرْفِ دلالةَ مُطابقةٍ على أَكْلِها، وكذلك كُلُّ دلالةٍ عُرْفيةٍ إنَّما هي دلالةُ مطابقةٍ على ما صارَتْ فيه عرفاً.

(٢) يعني في الحديث القُدسي.

(٣) هٰذا جزءٌ من حديثٍ ترويه أُمُّ المؤمنين عائشةُ رضوان الله عليها قالت: قال رسولُ الله ﷺ: «قال الله عزَّ وجلَّ: مَنْ أذلَّ لي وليّاً، فقد استحلَّ محاربتي، وما تقرَّب إليَّ عبدي بمِثْلِ أداءِ الفرائض، وما يزالُ العبدُ يتقرَّبُ إليَّ بالنوافلِ حتى أُحبَّه، إن سألني أعطيتُه، وإنْ دعاني أَجَبْتُه، ما ترَدَّدْتُ عن شيءٍ أنا فاعلُه تردُّدي عن وفاتهِ، لأنه يكرهُ الموتَ، وأكْره مساءَته» أخرجه الإمام أحمد ٤٣/ ٢٦١، وابن أبي الدنيا في «الأولياء» (٤٥)، والبيهقي في «الزهد» (٦٩٨)، (٦٩٩) وفي إسناده عبد =

قال العلماءُ: التردُّدُ على الله تعالى مُحالٌ، غَيْرَ أنه لمّا جرَت العادةُ أنَّ كلَّ شخصٍ أنت تُعظِّمُه، وتهتَمُّ به، فإنك تتردَّدُ في مساءَتِهِ، نَحْوُ ولدِك وصديقِك، ومَنْ لا تُعظِّمُه كالعقربِ والحيةِ وعدُوِّك، فإنك إذا خطر بقلبِك إيلامُه ومَساءَتُه، لا تتردَّدُ في ذلك، بل تُبادِرُ إليه، فصار التردُّدُ لا يقَعُ إلا في موطنِ التعظيم، وعَدَمُه في موطنِ الحَقارة، وإن كان التردُّدُ في الإحسانِ، انعكس الحال، فيحصلُ في حقِّ الحقيرِ دون العظيم.

إذا تقرَّر هذا، قال العلماءُ المتحدِّثون على هذا الحديث: المرادُ بذِكْرِ التردُّدِ في هذا الحديثِ: الدِّلالةُ على عِظَمِ منزلةِ المؤمنِ عند الله

= الواحد مولى عروةَ بن الزبير، استنكر نقادُ الحديثِ حديثَه منهم البخاري، وابن معين، والنسائي، وقال الدارقطني: متروكٌ، صاحبُ مناكير، لكن تابعه أبو حرزة يعقوب بن مجاهد عند الطبراني في «الأوسط» (٩٣٥٢) ووثَّق الهيثمي رجاله في «مجمع الزوائد» ١٠/ ٢٦٩ غَيْرَ هارون بن كامل شيخ الطبراني، وجَوَّدَ إسناده الحافظ ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» ٢/ ٣٣١، فلأجل ذلك قال شيخنا في التعليق على «المسند»: صحيحٌ لغيره.

وأخرجه البخاري (٦٥٠٢) من طريقِ أبي هريرة، وهو في «حلية الأولياء» ١/ ٤ لأبي نُعيم، و«الزهد» (٦٩٠) للبيهقيّ، ، وفي إسناده خالد بن مَخْلَد القَطَوانيُّ، تكلَّم فيه غيرُ واحدٍ، وقالوا: له مناكير، وشريكُ بن عبد الله فيه مقالٌ أيضاً، فلذلك قال ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» ٢/ ٣٣٠: هو من غرائب «الصحيح»، بل قال الذهبي في ترجمة خالد بن مَخْلد من «ميزان الاعتدال» ١/ ٦٤١ بعد أن ذكر الحديث: هذا حديثٌ غريبٌ جدّا، ولولا هيبةُ «الجامع الصحيح» لعدُّوه في منكراتِ خالد بن مَخْلَد، وذلك لغرابةِ لفظهِ، ولأنه ممَّا ينفردُ به شريكٌ، وليس بالحافظ، ولم يُرْوَ هذا المتنُ إلاّ بهذا الإسناد، ولا خرَّجَه مَنْ عدا البخاري. انتهى كلامُه، وتعقَّبه الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ١١/ ٣٤٩ بأن للحديث طُرقاً أُخرى يدلُّ مجموعُها على أنَّ له أصلاً، ثم تتبَّع هذه الطرق، فأجاد وأفاد رحمه الله.

تعالى[1]، وعُبِّرَ باللفظِ المُركَّبِ عمَّا يلزَمُه، وهو في نفسهِ ليس مراداً، فيصيرُ معنى الحديث: منزلةُ المؤمنِ عندي عظيمةٌ، وجميعُ ما وقعَ في مدلولِ هذا المركَّبِ ليس مُراداً، فقد قُصِدَ إلى لازمِ اللفظ، وأُضيفَ إليه حُكْمٌ[2]، وهذا بعينه هو تصرُّفُ النيةِ، فإنَّ النيةَ هي القَصْدُ بعينهِ، وإذا صحَّ القَصْدُ صحَّت النيةُ في اللازمِ، وهو المطلوب[3]، فهٰذه وجوهٌ واضحةٌ في دخولِ النياتِ والمقاصدِ في المدلولِ التزاماً في مقتضى اللغة[4]، وبها يظهرُ الجوابُ عمَّا اعتمدوا عليه.

أما الأول وهو قولهُم: نفَيْناه فيما عدا المُطابقةَ على مُقْتضى الأصل، فجوابهُ: أنَّ ما ذكرناه من الأدلةِ والاستعمالاتِ دلَّ على مُخالفةِ الأَصل،

---

(١) نقله الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ١١/ ٣٥٤ عن أبي الفضل بن عطاء، وقد استوعبَ الحافظُ النقولَ في هٰذه المسألة، ونقل عن ابن الجوزيِّ احتمالَ أن يكونَ معنى الترددِ اللُّطْفَ به، كأنَّ المَلَكَ يؤخِّرُ القَبْضَ، فإنَّه إذا نظر إلى قَدْرِ المؤمنِ وعِظَمِ المنفعةِ به لأهل الدنيا، احترَمَه فلم يبسُطْ يَدَه إليه، فإذا ذكر أمْرَ ربِّه لم يجِدْ بُدّاً من امتثاله.

وقال الحافظ ابن رجب الحنبلي في «جامع العلوم والحكم» ٢/ ٣٥٦: المرادُ بهذا أنَّ الله تعالى قضى على عباده بالموتِ، كما قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، والموتُ: هو مفارقةُ الروحِ للجسدِ، ولا يحصلُ ذلك إلّا بألمٍ عظيمٍ جدّاً، وهو أعظمُ الآلامِ التي تُصيبُ العَبْدَ في الدنيا، . . . ، فلما كان الموتُ بهذه الشدّة، والله تعالى قد حَتمه على عباده كُلِّهم، ولا بُدَّ لهم منه، وهو تعالى يكره أذى المؤمن ومساءَتَه، سمَّىٰ ذلك تردُّداً في حَقِّ المؤمن، فأما الأنبياء عليهم السلام، فلا يُقْبضون حتى يُخَيَّروا.

(٢) في المطبوع: الحُكْمُ.

(٣) قولهُ: «وثالثُها . . . إلى قوله: وهو المطلوب» صحَّحه ابن الشاط.

(٤) علّق عليه ابنُ الشاط بقوله: هو كما قال، إلّا ما وقع التنبيهُ عليه مِنْ مِثْلِ قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣].

وأنَّ العربَ أجازت النيةَ في الالتزامِ كما أجازَتْها في المُطابقة، ثم إنَّ الأصلَ مُعارَضٌ بأنَّ الأصْلَ عَدَمُ الحَجْرِ علينا.

وأما الثاني وهو قولُهم: إنَّ الاستقراءَ دلَّ على عدمِ دخولِ النيةِ في المدلولِ التزاماً، فما ذكرناه من النصوصِ والاستعمالاتِ يُبْطِلُ استقراءَهم/ ١/٣١ أ والمُثبِتُ مقدَّمٌ على النافي.

وأما الثالث وهو قولُهم: لو صحَّ دخولُ النيةِ في المذكورِ[1] التزاماً، لصحَّ المجازُ في كُلِّ شيء هو لازم.

قلنا: وإنه كذلك، فإنه يصحُّ عندنا التجوُّزُ لكلِّ لازمٍ، لأنَّ العلاقةَ عندنا المُلازمةُ، وهي حاصلةٌ، بل يصحُّ عندنا المجازُ في غيرِ اللازم كالتعبيرِ بلفظِ الجُزْءِ عن الكُلِّ، مع أنَّ الكُلَّ غيرُ لازمٍ للجُزء.

وأما ما ذكرتُموه من المِثال، فذلك المَنْعُ إنما جاءَ من خصوصِ كونهِ مَجازَ تشبيهٍ، لا من عُمومِ كونهِ مجازاً، فإنَّا نشترطُ في مجازِ التشبيهِ أظهرَ صفاتِ المتجوَّزِ عنه، ولا يصحُّ التشبيهُ بالمعاني الخَفِيَّة[2]، فهذا بحث خاصٌّ بالاستعارةِ التي هي مجازُ تشبيهٍ[3]، وما عدا ذلك من أنواع

---

(١) في المطبوع: المدلول.

(٢) قال القرافيُّ في «شرح تنقيح الفصول»: ٤٦: الخفيُّ هو الذي لا يُفْهَمُ إلّا بقرينةٍ توجبُ الصرفَ عن الحقيقةِ إليه، والجليُّ هو الذي لا يُفْهَمُ من اللفظِ إلّا هو حتى تَصرِفَ القرينةُ عنه إلى الحقيقة، فلا يُفْهَمُ اليومَ من الصلاةِ إلّا العبادةُ المخصوصةُ في وقتِنا هذا حتى تصرِفَنا القرينةُ إلى الدعاء.

(٣) وهو ما يُعبَّرُ عنه بالتناسب بين طرفي الاستعارة. قال الآمديُّ في «الموازنة» ١/ ٢٦٦: وإنَّما استعارت العربُ المعنىٰ لما ليس له إذا كان يُقارِبُه، أو يُناسبُه، أو يُشْبهُه في بعضِ أحوالهِ، أو كان سبباً من أسبابه، فتكون اللفظةُ المستعارة حينئذٍ لائقةً بالشيءِ الذي استعيرت له. انتهى كلامُ الآمدي:
قلتُ: وهذا طريقةُ غيرِ النافذين في أسرارِ البلاغة، وأمّا المُستبدُّون بأسرارِ هذا =

المجازِ، فهذا الشرطُ فيها ساقطٌ، ولا يلزمُ من امتناعِ أمرٍ في الأخصِّ أن يمتنعَ في الأعمِّ منه، فلا يلزَمُ إذا حَرُمَ قَتْلُ الإنسانِ، أن يَحْرُمَ قتلُ مُطلقِ الحيوان، ولا من[1] تحريمِ شُرْبِ الخَمْرِ، أن يُحَرَّمَ مُطْلَقُ المائعِ، ولا من تحريمِ لحمِ الخنزيرِ، أنْ يُحَرَّمَ مُطلقُ اللحمِ، فلا يلزمُ من امتناعِ خاصٍّ في مجازِ التشبيهِ أن يحصُلَ الامتناعُ في أصلِ المجازِ، بل الذي نَعتقده أنَّ التجوُّزَ يصحُّ في كل لازمٍ، إلا ما تقدَّمَ من مجازِ التشبيه خاصّةً، فهذا تلخيصُ هٰذه المسألةِ، والحِجاجُ فيها[2].

المسألةُ الخامسة: دخولُ النيةِ في تعميمِ المُطْلَقات، وصورتُه أن تقولَ: والله لأُكْرِمَنَّ أخاً لك[3]، وتنوي بذلك جميعَ إخوتك، فإنَّ قولك:

= العلم، فالاستعارةُ الشريفةُ عندهم ما كان متباعد الطرفين، فتلطَّف له القائلُ حتى دانىٰ بين طرفيْه، قال عبد القاهر الجرجاني في «أسرارِ البلاغة»: ٦٥ بعد أن شَقَّق القول في ضروب الاستعارة: «ضربٌ ثالث: وهو الصميمُ الخالصُ من الاستعارة. وحدُّه أن يكونَ الشَّبَهُ مأخوذاً من الصُّوَرِ العقلية، وذلك كاستعارة «النور» للبيانِ والحُجَّةِ الكاشفةِ عن الحقِّ، المُزيلةِ للشكِّ النافيةِ للرَّيْب، كما جاءَ في التنزيل من نَحْوِ قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ﴾ [الأعراف: ١٥٧]... إلى أن قال: واعلم أنَّ هذا الضربَ هو المنزلةُ التي تبلغُ عندها الاستعارةُ غايةَ شَرَفِها، ويَتَّسعُ لها كيف شاءت المجالُ في تفنُّنِها وتصرُّفِها، وهٰهنا تخلصُ لطيفةً روحانيةً، فلا يُبْصِرُها إلّا ذوو الأذهانِ الصافية، والعقولِ النافذة، والطباعِ السليمة، والنفوسِ المستعِدَّةِ لأن تَعِيَ الحكمة، وتَعرفَ فَصْلَ الخطاب». انتهى كلامُه، وهو كلامٌ باذخٌ شريفٌ دالٌّ على كمال اضطلاعه بأعباءِ هذا الفَنِّ الدقيق.

(١) زيادة من المطبوع.

(٢) قولهُ: «وبهذا يظهرُ الجواب... إلى آخرِ المسألة الرابعة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ، مع أنه لا شكَّ أن الأصلَ إنما هو النيات، والمقاصدُ والألفاظُ وُصْلَةٌ إلى تعريفِها وتعرُّفِها، فإذا صَرَفَت النياتُ الألفاظَ إلى شيءٍ، أَيَّ شيءٍ كان، انصرفَتْ إليه، والله أعلم.

(٣) كذا في الأصل، وفي المطبوع: «أخاك»، على الإضافة، وعليه دار كلامُ ابن =

«أخاً لك» مُطْلقٌ، فإذا أراد جميعَ إخْوتِك، فقد عَمَّم المُطْلقَ[1]، ومِثْلُه قولهُ تعالى: ﴿ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ [الحج: ٥] فإنَّ «طفلاً» مطلقٌ مُفْرَدٌ لا يتناولُ إلا فرداً واحداً، وهو القَدْرُ المُشْتَرَكُ بين جميعِ الأطفال[2]، ومع ذلك فالمرادُ به جميعُ الأطفالِ على سبيلِ العموم، فإنَّ جميعَنا لا يُخْرجُ

= الشاط كما سيأتي، ثم نبَّه على أنَّ وجه الصواب هو أن يقول: أخاً لك، ليكون نكرةً في سياق الإثبات، فلعلَّ نسخة ابن الشاط قد أخَلَّت بالصواب، وجاء في نُسْخَتِنا على الجادَّة.

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ليس ما قاله هنا بصحيح، فإنَّ «أخاك» معرفة، وليست المعرفةُ مُطلقةً في عُرْفِ الأُصوليين، وإنَّما المُطْلقُ في عُرْفِهم النكرةُ في سياقِ الإثبات، فكان حقُّه أن يقولَ: والله لأُكْرِمَنَّ أخاً لك وما أشبهَ ذلك، وإنما أوجب غَلَطَه في ذلك شُبْهةُ الاشتراكِ في لفظِ المُطْلقِ باعتبارِ اصطلاحِ الأصوليين والمنطقيين، فإنَّ اصطلاحَ الأُصوليين في المطلقِ أنه الواحدُ المُبْهَمُ، وفي اصطلاحِ المنطقيين الكليُّ، وقد يكون نكرةً. كما في قولهم: تَمْرةٌ خيرٌ من جَرادة، ومعرفةً بالألفِ واللام. كقولهم: الرجلُ خيرٌ من المرأة، ومعرفةً بالإضافة كقولهم:

أخـاك أخـاك إنَّ مَـنْ لا أخـاً لـه كسـاعٍ إلـى الهيجـا بغيـرِ سـلاح

فإنه لم يُرِدْ أخاً مُعيَّناً، ولا أخاً واحداً مُبْهماً، وإنما أراد هذا النوعَ على الجملة.

قلتُ: البيتُ الذي ذكره ابنُ الشاط مُخْتَلَفٌ في نسبتهِ، فقيل: هو لابنِ هَرْمَةَ القُرَشيِّ، وقيل: هو المسكين الدارمي، انظر «خزانة الأدب» ٣/ ٦٥ لعبد القادر البغدادي.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: هذا كلامٌ فاسدٌ، وقولٌ غيرُ صحيحٍ، فإنَّ القَدْرَ المُشْتَرَكَ، وهو الكُليُّ، ليس فرداً واحداً عند مُثبتيه، وإنما الفردُ الواحدُ واحدٌ مبهَمٌ غيرُ مُعيَّنٍ مما فيه المعنىٰ المُشْتَرَكُ، وهو أشْهرُ نوعَي النكرةِ، وأكثرُهما استعمالاً في لغة العرب، فإنَّ النكرةَ في لغةِ العرب على نوعين: أحدُهما يرادُ به الفردُ المُبْهَمُ في مثلِ قول القائل: أكرِمْ رجلاً، وثانيهما يُرادُ به هذا الجنسُ لا فَرْدٌ منه مُبْهَمٌ في مثلِ قول القائل: رجلٌ خيرٌ من امرأة.

طفلاً واحداً بل أطفالاً، فمعنىٰ الطُّفوليةِ مضافةٌ لكلِّ بشرٍ منا، فيحصلُ العموم في الأطفال، كما أنَّا نحنُ غيرُ متناهين، وتوزيعُ الحقيقةِ الحاصلةِ من الطفوليةِ على ما لا يتناهىٰ يوجبُ أن يحصُلَ منها أفرادٌ غيرُ متناهيةٍ، فقد ورد هذا المُطلقُ في كتابِ الله تعالى، والمراد به العموم[١] فإذا أرادَهُ

٣١/ب الحالفُ تعمَّمَ حُكمُ اليمينِ بالنيةِ[٢]، كما إذا صرَّح/ بالعموم، فإن كان في سياقِ الثبوتِ، فلا يبرأُ إلا بحصولِ الفعلِ في جميعِ أفرادِ ذلك العموم، وإن كان في سياقِ النفي حَنِثَ بواحدٍ من ذلك العموم، وانحلَّت اليمينُ بأيِّ فردٍ حَنِثَ فيه، مع أنَّ سياقَ النفيِ اللفظُ فيه عامٌّ، فإنَّ النكرةَ في سياقِ النفي تعمُّ، وإنما يظهرُ أثرُ ذلك، وتأثيرُ النيةِ في سياقِ الثبوتِ خاصَّةً[٣].

المسألةُ السادسة: تَعَيُّنُ فردٍ من أفرادِ اللفظِ المُشْتَرَكِ بالنية، فإنَّه يؤثِّرُ في تعيينِ ذلك الفردِ لليمين كقوله: والله لأنظرنَّ إلى عينٍ، ويريدُ بهذا

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يصحُّ أن يكونَ المرادُ به في الآية العمومَ، فإنَّ العمومَ لا بُدَّ أن يكون متناولاً لجميع الآحاد الممكنة، ولا يتَّجهُ ذلك في الآية، إذ لو قال: «ونخرجُكم جميعَ الأطفال الممكنة» لم يكن كلاماً صحيحاً، وإنما العمومُ في الآيةِ مُستفادٌ من ضميرِ الجمعِ المتَّصلِ «بنخرج» وهو عمومٌ في المُخْرَجين، لا في كلِّ مُمكنٍ، ثم جاء لفظُ «طفل» مبيِّناً للحالةِ التي يكون الإخراجُ فيها، وهي حالةُ الطفولية، إمَّا على تقديرِ «ونخرج كلَّ واحدٍ منكم» لأنَّ «ونخرجكم» في معناه، وإمَّا على أن «طفلاً» اسمُ جنسٍ، فنابَ منابَ اسمِ الجمعِ كناسٍ ونَفَرٍ، والله أعلم.

(٢) في المطبوع: فإذا أراد الحالفُ تعميمَ حكمِ اليمين بالنيّة.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح. وكذلك ما قال في المسألةِ السادسة إلَّا عبارتَه بفردٍ عن أَحدِ مُسمَّياتِ اللفظِ المُشْتَرك، فإنَّ الأَوْلى كان أن يقولَ: يعيِّنُ أَحدُ المسمَّياتِ اللفظَ المُشْتَرَكَ، لأنَّ الفردَ في الاستعمالِ الغالبِ إنَّما يُرادُ به الواحدُ الشخصيُّ لا الواحدُ النوعيُّ، وجميعُ ما قال في المسألةِ السابعةِ صحيح.

اللفظِ المشتركِ أحدَ مُسمَّياتهِ، وهو العينُ الباصرةُ مثلاً دونَ عينِ الماءِ، وعينِ الشمس، وعينِ الرَّكِيَّة[1]، فلا يبرأُ إلَّا أن ينظرَ إلى الباصرةِ بسببِ تعيينِها بالنية، فهذا قِسمٌ يستقلُّ بنفسهِ دون تخصيصِ العمومات، وتقييدِ المُطلقات، والصرفِ إلى المجازات، لأنَّ اللفظَ ينطبقُ على ما عَيَّنه حقيقةً من غيرِ زيادةٍ ولا نُقصان، وفي بقيةِ الصُّوَرِ ليس كذلك.

المسألةُ السابعة: تُصْرَفُ النيةُ بالصرفِ إلى المجازات، وتَرْكِ حقيقةِ اللفظِ بالكلية، كقوله: والله لأضربنَّ أسداً، ويريدُ رجلاً شجاعاً، فلا يَبَرُّ إلَّا بضربِ رجلٍ شجاع، ولو ضربَ الأَسدَ الحقيقيَّ ما بَرَّ، وكذلك بقيةُ أنواعِ المجازاتِ من استعمالِ لفظِ الكلِّ في الجزءِ، ولفظِ الجُزءِ في الكلِّ، ولفظِ السببِ في المسبَّبِ، ولفظِ المُسَبَّبِ في السبب، ولفظِ الملزومِ في اللازم، ولفظِ اللازمِ في الملزوم إلى غيرِ ذلك من أنواعِ المجازاتِ المذكورةِ في أصولِ الفقه[2]، وهي نَحْوُ خمسةَ عَشَرَ نوعاً، فهٰذه المسائلُ السبعُ هي تفصيلُ ما تُؤثِّرُ فيه النية مستوعبةً، بحيثُ لم يبقَ بعدَها موطنٌ آخَرُ للنيةِ البتَّةَ في الأَيْمانِ والطلاقِ ونحوِها.

المسألةُ الثامنة: وهي من المسائلِ التي لا تؤثِّرُ فيها النيةُ، وهي مسألةُ الاستثناءِ بمشيئةِ الله تعالى، وسَبَبُ عدمِ تأثيرِها في هٰذه المسألةِ أنَّ قولَه عليه السلام: «مَنْ حَلَفَ واستثنى عاد كمن لم يحلف»[3] يقتضي أن الاستثناءَ سببٌ رافعٌ لحُكْمِ اليمين، لأنَّ القاعدةَ أنَّ ترتُّبَ الحُكْمِ على

---

(١) في الأصل والمطبوع: الرُّكبة بالباء الموحَّدة، وصوابُه ما أثبتناه. والرَّكِيَّةُ: البئرُ تُحْفَرُ قال في «اللسان» ١٣/ ٣٠٣: عينُ الرَّكِيَّة: مَفْجَرُ مائِها ومَنْبَعُها.

(٢) وقد استوعبها على أحسنِ وَجْهِ الإمامُ الزركشي في «البحر المحيط في أُصول الفقه» ١/ ٥٥٣-٥٦٦.

(٣) سبق تخريجُه.

٣٢/ب الوصفِ عِلِّيَّةُ/ ذلك الوصف لذلك الحُكمِ وسَبِبيَّتُه، وهٰهُنا قد رَتَّبَ صاحبُ الشريعةِ حُكْمَ ارتفاعِ اليمينِ على وَصْفِ الاستثناءِ بمشيئةِ الله تعالى، فيكونُ الاستثناءُ بمشيئةِ الله تعالى هو سببَ ارتفاعِ حُكْمِ اليمينِ، لقوله عليه السلام: «عاد كمَنْ لم يحلِفْ» وهذا إشارةٌ إلى ارتفاعِ حُكْمِ اليمينِ، إذا كان الاستثناءُ هو سببَ ارتفاعِ حُكمِ اليمين، والقاعدةُ أنَّ الأسبابَ الشرعيةَ يتوقَّفُ حصولُ مُسبَّباتِها على حصولِها، وأنَّ القصدَ إليها لا يقومُ مَقامَها، فإنَّ القصدَ إلى الصلاةِ لا يقومُ مَقامَ الصلاةِ حتى يكونَ سببَ براءةِ الذمةِ منها، والقصدُ إلى السرقةِ، لا يقومُ مَقامَ السرقةِ، فيجبُ القطعُ بمجرَّدِ القصدِ، بل لا يترتَّبُ [الحكمُ][1] إلَّا على وجودِ سَبَبِه، فلذلك لم تَقُمِ النيَّةُ مَقامَ الاستثناءِ بمشيئةِ الله تعالى في حَلِّ اليمينِ، بل لا بُدَّ من النُّطقِ به على شُروطه، وحينئذٍ يترتَّبُ رَفْعُ اليمينِ، فهذا وَجْهُ عدمِ تأثيرِها في مسألةِ المشيئة.

قال اللَّخْميُّ: وعلى القولِ بانعقادِ اليمينِ بالنيةِ، يصحُّ الاستثناءُ بالنيةِ من غيرِ لفظِ المشيئة[2].

---

(١) زيادة من المطبوع يقتضيها السياق.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ الثامنةِ بقوله: ما قاله في هذه المسألةِ فيه نظرٌ من جهةِ أنَّ الاستثناءَ بمشيئةِ الله تعالى لا تأثيرَ له إلا إن كان مقصوداً به رَفْعُ اليمين أو حَلُّها، فهو ـ أعني الاستثناءَ بمشيئة الله تعالى ـ دليلٌ على قَصْدِ رَفْعِ اليمين، وإذا كان الأمرُ كذلك، فما المانعُ من الاكتفاءِ بقصدِ رفعِ اليمين الذي لفظُ الاستثناءِ بمشيئةِ الله تعالى دليلٌ عليه، إلَّا أن يكونَ في بعضِ رواياتِ حديثِ الاستثناءِ بمشيئةِ الله تعالى، ما يدلُّ على اشتراطِ اللفظِ بذلك دون القصدِ فقط؟، ولا أعلمُ ذلك الآن، فليُنْظَرْ، فإنَّ المسألةَ لا ينبني التحقيقُ فيها إلَّا على ذلك، وما نَظَّرَ به من أن القصدَ إلى الصلاةِ لا ينوبُ مَنابَها، وكذلك ما عداها من الأعمالِ، إنما كان فيها ذلك كذلك، لأنه فُهِمَ من مُقتضى الشرعِ أنَّ المرادَ أعيانُ تلك الأعمال، فإنْ=

المسألةُ التاسعة التي لا تؤثِّرُ فيها النيةُ: الاستثناءُ من النصوصِ نَحْوُ: أنتِ طالقٌ ثلاثاً إلّا واحدةً، وواللهِ لأُعْطِينَّك ثلاثةَ دراهمَ إلّا درهماً، فلو نوىٰ بالطلاقِ الثلاث طلقتَيْن، وبالدراهمِ الثلاثِ دِرْهمَيْن، فهذا لا يصحُّ إلّا بالاستثناءِ، ولا تكفي هذه النيةُ، لأنَّها لو كفَتْهُ، لدخل المجازُ في النصوصِ، وهو لا يدخلُ فيها، ولا معنىٰ للمجازِ إلا استعمالُ الثلاثِ في الاثنين، وإنما يصحُّ المجازُ في الظواهرِ، وقد تقدَّم بيانُه(١)، فلا يمكنُ أن تقومَ النيةُ هٰهنا مقامَ الاستثناءِ البتَّة.

المسألةُ العاشرةُ التي لا تَنوبُ فيها النيةُ ولا تؤثِّر:

قال اللخميُّ: قال محمد(٢): إذا قال: والله لقِيتُ القومَ، ويَنْوي في نفسِه: «إلا فُلاناً» لا تُجزىءُ فيه النيةُ عن قولِه: «إلا فلاناً»، ويحنَثُ لأنه لم يَلْقَه، وسببُ ذلك أنه لو قصدَ التخصيصَ والمُحاشاةَ نفعَه، لأنه مَجازٌ في ظاهرٍ، والمَجازُ في الظاهرِ تكفي فيه النيةُ، ولكنه قصدَ إلى الإخراجِ باللفظِ، ولم يقصُد الإخراجَ/ بالنيةِ، والنيةُ شأنُها أن تؤثِّرَ، لا أنَّها تقومُ ٣٢/ب
مَقامَ مُؤثّرٍ آخَر، ويضافُ التأثيرُ لذلك المُؤثِّر الآخر، وهو قَصَدَ أن يكونَ الإخراجُ للاستثناءِ لا للنيةِ ونوى الاستثناء، فمِنْ هٰهُنا هو سببُ عدمِ تأثيرِها وعَدَمِ اعتبارِها، ولو قصد الإخراجَ بها هي نَفَعَهُ، لكن قصدَ بها لفظاً مُخْرجاً لا الإخراجَ.

= وردَ دليلٌ واضحٌ على أن المرادَ عينُ استثناءِ المشيئةِ لفظاً، استوى الأمرُ في الاستثناءِ وسائرِ الأعمال، وإلّا فلا، وما حكاه عن اللَّخْميِّ مُتَّجِهٌ. ولقائلٍ أن يقولَ: إذا ثبتَ اشتراطُ اللفظِ في الاستثناءِ بمشيئةِ الله تعالى، فلا بُدَّ منه، وإن انعقَدت اليمينُ على نيةِ القولِ بذلك والله أعلم، وما قاله في المسألةِ التاسعةِ والعاشرةِ صحيحٌ ظاهرٌ، والله أعلم.

(١) يعني في الفرق الثامن والعشرين بعد المئة.

(٢) يعني ابن أبي زيدٍ القيرواني، قد سبق التعريف به.

قال[1]: وقيل: تنفعُه النيةُ، وتنوبُ مَنابَ «إلّا»[2]، لحصولِ المقصودِ منهما على حدٍّ سواءٍ، والمحلُّ قابلٌ لهما بخلافِ ما لو أقامها مَقامَ الاستثناءِ في النصوصِ نَحْوُ الإخراجِ من العشرةِ، فإنه لا ينفعُه ذلك، لأنَّ المحلَّ ليس قابلاً للمجازِ البتَّة، فلا تُؤثِّرُ فيه النيةُ بمُفْردِها، فلا تقومُ مَقامَ الاستثناءِ فيه، بخلافِ الألفاظِ الظواهرِ، فتأمَّلْ هٰذه الفروقَ! فهٰذه عَشْرُ مَسائلَ اتَّضح بها الفرقُ بين قاعدةِ ما تؤثِّرُ فيه النيةُ؛ سبعةٌ منها تؤثِّر فيها النيةُ، وثلاثةٌ لا تؤثِّر فيها. فهٰذا بيانُ الفرقِ تفصيلاً، وقد تقدَّم أوَّلَ الفرقِ تحريرُه على سبيلِ الإجمالِ والتحديد.

* * *

(١) هو اللَّخميُّ. ونقله القرافيُّ في «الذخيرة» ٤/ ٢٣.

(٢) في المطبوع: الاستثناء، والصوابُ ما أثبتناه، وسياقُ الكلامِ في «الذخيرة» ٤/ ٢٣ دالٌّ عليه.

الفرق الحادي والثلاثون والمئة

بين قاعدة الانتقالِ من الحُرمةِ إلى الإباحةِ يُشْتَرطُ فيها أعلى الرُّتب وبين قاعدةِ الانتقال من الإباحةِ إلى الحرمةِ يكفي فيها أَيْسَرُ الأسباب[1]

وقعت في الشريعة صُوَرٌ كثيرةٌ تقتضي الفرقَ بين هاتين القاعدتين:

أحدها: أنَّ العَقْدَ على الأجنبيةِ مُباحٌ، فترتفعُ هذه الإباحةُ بعَقْدِ الأبِ عليها من غيرِ وَطْءٍ[2]، والمبتوتةُ لا يذهبُ تحريمُها إلا بعقدِ المُحَلِّل ووَطْئه، وعَقْدِ الأولِ بعد العِدَّةِ، وهٰذه رُتبةٌ فوق تلك الرتبةِ الناقلةِ عن الإباحةِ بكثير.

وثانيها: المُسلمُ مُحَرَّمُ الدمِ، لا تذهبُ هذه الحُرمةُ إلَّا بالردَّةِ، أو زِنىً بعد إحصانٍ، أو قَتْلِ نفسٍ عَمْداً عدواناً[3]، وهي أسبابٌ عظيمةٌ، فإذا أُبيحَ دمُه بالردّةِ حَرُمَ بالتوبةِ، وفي القِصاصِ بالعفوِ، وفي الزنىٰ بالتوبةِ على خلافٍ بين العلماء[4]، أما عند مالك فلا بُدَّ مِن رَجْمهِ ولو

---

(١) انظر «الذخيرة» ٤/ ٤٠ حيث تعرَّضَ القرافيُّ لمباحث هذا الفرق، واعتمد على هذه القاعدةِ في تحريرِها.

(٢) انظر «المغني» ٩/ ٥١٨ لابن قدامة.

(٣) وهو مستفادٌ من قوله ﷺ: «لا يحلُّ دمُ امرىءٍ مسلمٍ، يشهدُ أن لا إلٰه إلّا الله، وأني رسولُ الله، إلّا بإحدى ثلاثٍ: النفسُ بالنفسِ، والثيِّبُ الزاني، والمفارقُ من الدينِ التاركُ للجماعة» أخرجه البخاري (٦٨٧٨) ـ واللفظ له ـ، ومسلم (١٦٧٦) وغيرهما من حديثِ ابن مسعود رضي الله عنه.

(٤) ويستدلُّ مَنْ أثبت له التوبةَ بحديثِ ماعز بن مالك وفي آخرِه: «هلّا تركتموه لعلَّه يتوبُ، فيتوبُ الله عليه» أخرجه الإمام أحمد ٣٦/ ٢١٤-٢١٥، وأبو داود (٤٤١٩)، والنسائي في «السنن الكبرى» (٧١٦٧) وغيرهم، وصحَّحه لغيره شيخُنا في «المسند» لأجل نُعيم بن هزَّال مختلفٌ في صُحْبتهِ. =

تاب، ووقع الاتفاقَ فيما علمتُ على المحاربِ إذا تابَ من قَبْلِ أن يُقْدَرَ
٣٣/أ عليه أنه يسقُطُ عنه الحدُّ[1]، وتزولُ إباحةُ/ دَمِهِ، والتوبةُ أَيْسَرُ من الردَّةِ، والقَتْلُ أقلُّ تَحَتُّماً على العبد.

وثالثُها: الأجنبيةُ لا يزولُ تحريمُ وَطْئِها إلَّا بالعقدِ المُتوقِّفِ على إذنها، ووَلِيِّها، وصداق وشُهودٍ، وإباحتُها بعد العقدِ يكفي فيها الطلاقُ، فترتفعُ تلك الإباحةُ بالطلاقِ الذي يستقلُّ الزوجُ به من غيرِ زيادة.

ورابعها: الحربيُّ مُباحُ الدمِ تزولُ إباحتُه بالتأمينِ، وهو سببٌ لطيف، وإذا حَرُمَ دَمُه بالتأمينِ، لا يُباحُ إلا بسببٍ قويٍّ يَزيلُ تلك الإباحةَ من خروجٍ علينا، أو قصدٍ لقَتْلنا حِرابةً وخروجاً على الإمام العَدْلِ،

= وظاهرُ الحديثِ مُشْكِلٌ، فلأَجلِ ذلك سأل حسنُ بن محمد بن علي بن أبي طالب جابرَ بن عبدِ الله فقال: إنَّ رجالَ أسْلَمَ ـ يعني قومَ ماعزِ بن مالك ـ يُحدِّثوني أنَّ رسولَ الله ﷺ قال لهم حين ذكروا جَزَع ماعزٍ من الحجارةِ حين أصابَتْه: «فهلاَّ تركتموه» وما أَتَّهِمُ القومَ، وما أعرف الحديث، قال: يا ابنَ أخي، أنا أعلمُ الناسِ بهذا الحديثِ، كنتُ فيمن رجم الرجلَ، إنَّا لمَّا خَرَجْنا به، فرجَمْناه، فوجد مسَّ الحجارة، صرخَ بنا: يا قومُ، ردُّوني إلى رسولِ الله ﷺ، فإنَّ قومي قتلوني، وغرُّوني من نفسي، وأخبروني أنَّ رسولَ الله ﷺ غيرُ قاتلي، فلم نَنْزِعْ عنه حتى قتلناه، فلمَّا رجعنا إلى رسولِ الله ﷺ قال: «فهلاّ تركتم الرجلَ، وجئتموني به»؛ ليتثبَّت رسولُ الله ﷺ فيه، فأما تركُ حَدٍّ، فلا» زاد أبو داود (٤٤٢٠): فعرفتُ وجه الحديث. أخرجه النسائي في «الكبرى» (٧١٦٩) واللفظُ له، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ١/ ٣٨١. وانظر بسط هذه المسألة في «المغني» ١٢/ ٣٦١.

(١) هذا مُستفادٌ من قوله تعالى ـ بعد أن ذكر جزاءَ الذين يحاربون الله ورسولَه ويَسْعَون في الأرض فساداً ـ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [المائدة: ٣٤] قال ابن كثير في «التفسير» ٣/ ١٠٢: أما المحارِبون المسلمون، فإذا تابوا قبل القُدرةِ عليهم، فإنَّه يسقطُ عنهم انحتامُ القَتْلِ والصَّلْبِ وقَطعِ الرِّجْلِ، وهل يسقطُ قَطعُ اليدِ أم لا؟ فيه قولان للعلماء، وظاهرُ الآيةِ يقتضي سقوط الجميع، وعليه عملُ الصحابة.

وكذلك تزولُ إباحةُ دَمِه بعَقْدِ الجِزية، فإذا حَرُمَ دَمُه بعَقْدِ الجزيةِ، لا يُباحُ دمُه بكل المخالِفاتِ لعقدِ الجزية، بل لا بُدَّ من مخالفةٍ قويةٍ كالتمرُّد على الإمام، ونَبْذِ العهدِ مُجاهرةً وغيرِ ذلك من الأمورِ المحتاجةِ إلى قُوَّةٍ شديدةٍ ومناقشةٍ عظيمة[١]، ونظائرُ هٰذه القاعدةِ في الشريعةِ كثيرةٌ، وهذا الفرقُ واقعٌ فيها بين القاعدتين: الخروجُ من الإباحةِ إلى التحريم، والخروجُ من التحريمِ إلى الإباحة، وقد رامَ الأصحابُ تخريجَ الحِنْثِ ببعضِ المحلوفِ عليه على هٰذه القاعدة[٢]، فإنَّ الحِنْثَ خروجٌ من الإباحةِ إلى التحريمِ، فيكفي فيه أَيْسَرُ سَببٍ، فيحنَثُ بجُزْء المحلوفِ عليه إذا حلف لا يأكلُ هذا الرغيفَ، فأكل منه لُبابَه لأنه على برٍّ وإباحةٍ حتى يحنَثَ، ولا يَبرُّ إذا كان على حِنْثٍ إلَّا بفِعلِ الجميعِ إذا حلفَ ليأكُلَنَّه، فلا يَبرُّ إلَّا بأكلِ جميعهِ، لأنَّه على حِنْثٍ حتى يَبرَّ، فهو خارجٌ من حرمةٍ إلى إباحةٍ.

وهذا التخريجُ ضعيفٌ، فإنَّهم إن ادَّعَوْا هٰذه القاعدةَ المتقدِّمةَ كُلِّيةً في الشريعةِ، منَعْناها لاندراجِ صورةِ النزاعِ فيها وللخصم مَنْعُها، وهو الشافعيُّ رضي الله عنه، ولأنَّ هٰذه الصورةَ المتقدِّمةَ صورةٌ قليلةٌ، ولو كانت كثيرةً وضَمُّوا إليها أمثالَها، فالقاعدةُ أنَّ الدعوةَ العامةَ الكليةَ لا تثبتُ بالمُثُلِ الجُزْئيةِ[٣]، فإنها لو انتهت إلى الألْفِ، احتمَل أنها جُزئيةٌ لا

---

(١) هذا غيرُ مُسَلَّم، ومَنْ تأمَّل كلام ابن القيّم في «أحكام أهلِ الذمَّة» رأى أن عَهْدَ أهلِ الذمَّةِ ينتقضُ بكلِّ ما فيه ضررٌ على المسلمين وآحادِهم في مالٍ أو نفس. انظر المصدر المذكور ٢/ ٨٠٠.

(٢) انظر «الذخيرة» ٤/ ٤٠.

(٣) في الأصل: الحرمة، وصوابُه من المطبوع، وذكره القرافيُّ على الجادَّةِ في «الذخيرة» ٤/ ٤١.

كُلِّية، فكم من جُزْئيةٍ مُشْتملةٍ على أفرادٍ كثيرة؛ ألا ترى إلى قولنا: كلُّ عددٍ زوجٌ، كُلِّيةٌ باطلةٌ، بل إنما تصدقُ جزئيةٌ في بعضِ الأعداد، وتلك الأَعدادُ التي هي زوجٌ كثيرة جداً لا يُحصىٰ عددُها، ومع ذلك فالكليةُ كاذبةٌ لا صادقة/ . ٣٣/ب

فإنْ ادَّعَوْا أنَّها جزئيةٌ، فيحتاجون إلى دليلٍ آخرَ يوجبُ كَوْنَ صورةِ النزاعِ كذلك، فإن كان ذلك الدليلُ القياسَ، فأينَ الجامعُ المناسبُ لخصوصِ الحُكمِ السالم عن الفوارق أو الدليلُ غيرَ القياسِ، فأين هو؟ لا بُدَّ من بيانه(١) .

وخَرَّجَ بعضُ الأصحابِ هذه المسألةَ على قاعدةِ الأمرِ والنَّهي(٢)، فقال: إذا حلف ليفعلنَّ فهو كالأمرِ(٣)، أو لا يفعلُ فهو كالنَّهْي، والنَّهْيُ عن الشيءِ نَهْيٌ عن أجزائهِ، فيكونُ فاعلُ الجزءِ مُخالفاً، والمخالفُ حانثٌ، فيكون فاعلُ الجزءِ حانِثاً، وهو المطلوبُ، وهذه الطريقةُ أيضاً ضعيفةٌ لأنَّ هٰذه القضيةَ التي ادَّعاها هٰذا المُخَرِّجُ منعكسةٌ، بل الأمرُ بالشيءِ أمرٌ بأجزائهِ، كإيجابِ أربعِ ركعاتٍ فإنه إيجابٌ لكلِّ ركعةٍ منها، والنهيُ عن الشيءِ ليس نَهْياً عن أجزائهِ، كالنهيِ عن خمسِ ركعاتٍ في الظهرِ ليس نَهْياً عن الأربع، بل الأربعُ واجبة(٤)، نعم النهيُ عن الشيءِ

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على كلامِ القرافيِّ من بدايةِ الفرق إلى قوله: لا بُدَّ من بيانه» بقوله: ما قاله في ذلك ظاهر.

(٢) انظر «الذخيرة» ٤/ ٤١.

(٣) وقع في «الذخيرة»: كالإبراء، وهو واحدٌ من أخطاءٍ كثيرةٍ جدّاً اعتاصَت على الأُستاذِ المحقِّق.

(٤) قولهُ: «وخَرَّج بعضُ الأصحاب. . . إلى قوله: بل الأربعُ واجبةٌ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك ليس بصحيح، فإنه كما أنَّ الأمرَ بالشيءِ أمرٌ بأجزائهِ لضرورةِ تحصيلهِ، ولا يتأتّى تحصيلُه إلا بتحصيلِ أجزائه، كذلك النهيُ عن الشيءِ=

نَهْيٌ عن جُزئياته، فإنَّ النهيَ عن مفهومِ الخنزير نهيٌ عن كلِّ خنزيرٍ، الخنزيرِ الطويلِ والقصيرِ والسمينِ والهزيلِ وجميع جزئيات الخنزير[١]، والأمرُ بالماهيةِ الكُلية ليس أمراً بجزئياتها[٢]، فالأمرُ بإعتاقِ رقبةٍ ليس أمراً بإعتاقِ هٰـذه الرقبة وتلك وجميع الرقاب، بـل يكفي في حصولِ مـاهيــةِ الـرقبـةِ شخـصٌ منهـا واحــدٌ مُعيَّـنٌ، فشتَّـان مـا بيـن الأجـزاءِ

= نَهْيٌ عن أجزائهِ لضرورةِ تفويتهِ، ولا يتأتّىٰ تفويتُه إلا بتفويتِ أجزائه، فإنَّ أجزاءَ الشيءِ لا تكونُ أجزاءَ له حقيقةً إلا بتقديرِ اجتماعها، وأما قبلَ اجتماعِها فليست بأجزاءٍ له حقيقةً، بل بضَرْبٍ من المجاز، وهو أنها صالحةٌ لأن تكون أجزاءَ له إذا اجتمعت، وكثيراً ما يجري هذا الوهمُ على كثيرٍ من الناس في مِثلِ هذه المسألة، فيعتقد أنَّ جُزْءَ الشيءِ لا يزالُ جُزءاً له في حالِ اتصالهِ بالجزءِ الآخَر، وفي حالِ انفصالهِ عن الجزء الآخَر، ولا يشعرُ أنَّ الجزءَ في حالِ الاتصالِ بالآخرِ ليس عَيْنَ الجزءِ في حالِ الانفصال من الآخَر، فإذا حضر بين يديه الزاجُ وَحده مثلاً، قال: هذا جزءٌ من المدادِ، وإذا حضر مع العَفْصِ وقد امتزجا قال: هذا الزاجُ الممتزجُ بالعَفْصِ جزءٌ من المداد، ويُخيَّلُ له أنه قال القولين على جزءٍ واحدٍ، وليس الأمرُ كما تخيَّلَ، فـإنَّ معنى القولِ الأولِ: هـذا الزاجُ جزءٌ من المـدادِ، أي: يصيرُ جُزْءاً من المدادِ إذا مُزِجَ بالعَفْص، ومعنى القول الثاني أنه جزءٌ من المِدادِ في الحال، وكيف يصحُّ أن يكونَ المشروطُ بالانفصالِ عَيْنَ المشروطِ بالاتصال؟ وفي مِثْلِ هـذا كان بعضُ مَنْ لقيناه يقول: اختلطَ ما بالقوةِ مع ما بالفعل، وما مَثَّلَ به شهابُ الدين من النهيِ عن خمسِ ركعاتٍ في الظهرِ وأنه لا يستلزمُ النهيَ عن الأربع، وَهمٌ مبنيٌّ على اعتقادِ أنَّ الأربعَ المتصلةَ بخامسةٍ هي عينُ الأربعِ غيرِ المتصلةِ بخامسةٍ، وهو خطأٌ ظاهرٌ لا شكَّ فيه، وقد سبقَ له مثل ذلك وسبقَ الردُّ عليه.

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيح.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ليس ما قاله بصحيحٍ، بل الأمرُ بالماهيةِ الكلية أمرٌ بجزئياتها، لكنَّه بما لا يصحُّ التكليفُ به لتعذُّره، فإنَّ الماهيةَ الكليةَ بما هي كليةٌ لا يصحُّ وجودُها في الأعيانِ عند القائلين بها، وإدخالُ جميعِ جزئياتِها الممكنةِ في الوجودِ حتى لا يشذَّ منها شيءٌ لا يصحُّ أيضاً.

والجزئيات! الحكمُ منعكسٌ بينهما، فهذا التخريجُ باطلٌ قَطْعاً فلا يَغْتَرَّ[1] به فقيه.

وأحسنُ ما رأيتُ للأصحابِ في هذه المسألة طريقةُ الفَرْضِ والبناءِ[2]، وهي للشيخِ أبي[3] عمرو بنِ الحاجب رحمَه الله كان يقول[4]: هذه المسألةُ ثلاثةُ أقسام:

المعطوفاتُ: نَحْوُ: والله لا كَلَّمْتُ زيداً وعَمْراً.

والجموعُ والتَّثْنِيات نَحْوُ: لا أَكَلْتُ الأرغفةَ أو الرغيفين.

وأسماءُ الحقيقةِ الواحدةِ المُفْردةِ كالرغيفِ، فهذه الأقسامُ الثلاثةُ الخلافُ فيها واحدٌ.

فعند الشافعي لا يحنَثُ إلَّا بالجميعِ، وعندنا بالبعضِ في المسائلِ الثلاث. فنقول: أجمَعْنا على ما إذا قال الحالفُ: والله لا كلَّمْتُ زيداً ولا عَمْراً بصيغةِ «لا» النافية، أنه يحنَثُ بأحدِهما[5]، واتَّفق النحاةُ على أنَّ «لا» إذا أُعيدت في العطفِ أنَّها مؤكِّدةٌ للنَّفيْ لا مُنْشِئةٌ نَفْياً، وكذلك قال
٣٤/أ الله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا الظِّلُّ/

---

(١) في المطبوع: فلا يفتي به فقيه. وقد علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الأمرُ بإعتاقِ رقبةٍ ليس أَمراً بكليّ بل بمطلق، وهو واحدٌ غيرُ مُعيَّنٍ من آحادِ الكلي، ولم يزل به توهُّمُ أنَّ المطلقَ هو الكلُّ يوقعهُ في الخطأ الفاحش، وقد تبين خلافُ ما قاله من أن الأمرَ بالكليِّ ليس أمراً بجزئياته، وتبين أنه لا فرقَ بين الأجزاءِ والجزئيات.

(٢) انظر «الذخيرة» ٤/ ٤٠.

(٣) في المطبوع: وهي أنَّ الشيخ أبا عمرو.

(٤) نقله القرافيُّ في «الذخيرة» ٤/ ٤٠.

(٥) قولهُ: «وأحسَنُ ما رأيتُ للأصحاب... إلى قوله: يحنثُ بأحدِهما» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما حكاه لا كلامَ فيه.

﴿وَلَا ٱلْحَرُورُ﴾ [فاطر: ١٩-٢١] فذكر «لا» في البعض دونَ البعضِ مع أنَّ الكلَّ منفيٌّ[١]، فحيثُ تُركَتْ «لا»، كان المعنىٰ مِثْلَ الموضعِ الذي ذُكِرَتْ فيه «لا»، سواءً بسواءٍ، غير التأكيد، وشأنُ التأكيدِ أن تكونَ الأحكامُ الثابتةُ معه ثَابتةً قبلَه، وإلَّا كان مُنْشِئاً لا مؤكِّداً[٢].

ولما أجمَعْنا على أنَّ الحُكْمَ التحنيثُ مع «لا» المؤكِّدة، وجبَ أن يكونَ الحُكْمُ قبلَها التحنيثَ تحقيقاً لحقيقةِ التأكيد، وإذا اتَّضح الحِنْثُ في هٰذه الصورةِ بمُدْرَكٍ صحيحٍ مُجْمَعٍ عليه، وجب أن يكونَ الواقعُ في

---

(١) قال الزمخشريُّ في تفسير هذه الآيات من «الكشاف» ٣/٦٠٨: فإنْ قُلْتَ: «لا» المقرونةُ بواو العطف ما هي؟ قلتُ: إذا وقعت الواو في النَّفْي قُرِنَتْ بها لتأكيدِ معنى النَّفْي.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: على تقديرِ صحة هذا الإجماع، وتسليمِ كونِ إجماعِ النحاة حُجَّةً، لا يلزمُ عن كونِها مؤكِّدةً للنفيِ لا منشئةً له، أن لا يفيدُ تكرارُها فائدةً غيرَ النفي، بل يفيدُ رَفْعَ احتمالٍ ثابتٍ عند عدمِ تكرارِها، وهو أنَّ القائل إذا قال: واللهِ لا كلَّمْتُ زيداً ولا عَمْراً، احتمل وجهَيْن: أحدُهما: الامتناعُ من أن يكلِّمَهما لا من أن يكلِّم أحدَهما، وثانيهما: الامتناعُ مِنْ أن يكلِّمَ كلَّ واحدٍ منهما، ومن لازم ذلك الامتناعُ من أن يكلِّمَهُما، فإذا تكرَّرت «لا» تعيَّنَ الوجهُ الثاني، ولا يتناولُ إجماعُ النحاةِ على أنَّها مؤكِّدةٌ للنفيِ لا منشئةٌ له، المَنْعَ من إفادتِها رَفْعَ الاحتمالِ الأول، وتَعيُّن الثاني.
وقولهُ: «وشأنُ التأكيدِ أن تكونَ الأحكامُ الثابتةُ معه ثابتةً قبلَه، وإلا كان مُنْشِئاً لا مؤكِّداً»، نقول بمُوْجَبِهِ، ولا يلزمُ عن ذلك مقصودُه، فإنه لم يحكِ عن النحاةِ أنهم قالوا: إنَّ «لا» إذا تكرَّرت في العطفِ لا تفيدُ فائدةً غيرَ تأكيدِ النفي، بل قالوا: لا تفيدُ إنشاءَ النفي بل تأكيدَه، ولا يستلزمُ كونُها لا تفيدُ إنشاءَ النفي بل تأكيدَه أن لا تفيدُ شيئاً غيرَ تأكيدِ النفي، مع تأكيدِ النفي، هذا كُلُّه على تسليمِ إجماعِهم، وكونهِ حُجَّةً، وكلُّ ذلك غيرُ مُسَلَّم.

الصورتين الأخيرتين الحِنْثَ، لأنه لا قائلَ بالفرقِ، إذ لو ثبت الحِنْثُ في بعضِها دون بعضٍ، لَزِمَ خلافُ الإجماع، فإنَّ القائلَ قائلان: قائلٌ بالحِنْثِ في الجميعِ، وهو مالكٌ وأتباعُه، وقائلٌ بعَدمِ الحِنْثِ في الجميعِ وهو الشافعيُّ وأصحابُه.

فلو قُلْنا بأنَّه في صورةِ العطفِ دونَ غيرِها، كان قولًا خارقاً للإجماع ولا سبيلَ إليه، وهذه طريقةُ الفرضِ والبناءِ عند الخلافيين، وضابِطُها أن يكونَ الإنسانُ يساعدُه الدليلُ في بعضِ صُورِ النزاعِ دون بعضِها، فيفرضُ الاستدلالَ في تلك الصورةِ التي يساعدُه الدليلُ عليها، فإذا تمَّ له فيها الدليلُ، بنىٰ الباقي من الصُّوَرِ عليها، فسمّىٰ ذلك طريقةَ الفرضِ والبناءِ، وهي ضعيفةٌ بسببِ أنَّ المُناظِرَ[1] قائمٌ مقامَ إمامهِ المجتهدِ، والمجتهدُ لا يجوزُ له الاعتمادُ على قولنا: «لا قائلَ بالفرق»، فإنَّ هذه المقدِّمةَ إنما جاءتنا بعد فُتْياه هو في المسألة، ومُدْرَكُه في المسألةِ متقدِّمٌ على فُتْياه فيها، فلمَّا أفتى خصمُه وهو المجتهدُ الآخَرُ، وبقي هو لم يُفْتِ بَعْدُ، فله أن يقولَ ما ظهر بالدليل أيَّ شيءٍ كان، لأنه ليس قبلَ قولهِ إجماعٌ، إنَّما هو قولُ خَصْمِه فقط، فله هو إذا قال خصمُه: لا يحنَثُ عندي في الجميع، له هو أن يقولَ: يحنَثُ عندي في البعضِ دون البعض، ولا إجماعَ[2] يصدُّه حينئذٍ عن ذلك، ولو اعتمدَ على ما قاله المُناظرُ الآن من قولهِ: لا قائلَ بالفرقِ، لم يتأتَّ له ذلك، ومتى كان مُدْرَكُ المُناظِرِ لا يصحُّ أن يكونَ مُدْرَكَ المجتهدِ لم يصح. نَعَمْ هذه الطريقةُ تتمُّ في

---

(١) في الأصل: الناظر، وصوابُه من المطبوع، وسيأتي على الجادة في كلامِ القرافيِّ بعد قليل.

(٢) في المطبوع: والإجماعُ. وليس بشيءٍ، وسياقُ الكلام دالٌّ على صوابِ ما في الأصل.

المناظرةِ جَدَلًا بعد تقرُّرِ المذاهبِ، أمَّا والمجتهدُ يجتهدُ فلا يصحُّ له الاعتمادُ على ذلك[1]. وبالجملةِ فالمسألةُ عندنا مشكلةٌ إشكالًا قوياً فتأمَّلْه![2]

* * *

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من استضعافِ طريقةِ الفَرْضِ والبناءِ وقَرَّره مِن تَبْيينِ وَجْهِ ضَعْفِها صحيحٌ كما قال وبيَّن.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: الإشكالُ على المذهبِ كما قال، بناءً على ما قَرَّر. ولقائلٍ أن يقول: إنَّ مُدْرَكَ مالكٍ رحمه الله الاحتياطُ للأَيْمانِ، فأخذَ بالأَشدِّ، ومُدْرَكُ الشافعيِّ رحمه الله حَمْلُها على مُقتضاها المتيقَّنِ، فأخذ بالأخفِّ، فلا إشكالَ، والله أعلم.

الفرق الثاني والثلاثون والمئة

٣٤/ب **بين قاعدة مُخالفةِ النهي إذا تكرَّرت/ يتكرَّرُ التأثيم وبين قاعدةِ مخالفةِ اليمينِ إذا تكرَّرت لا يتكرَّرُ بتكرُّرِها الكفارةُ، والجميعُ مخالفة**[1]

بل تنحلُّ اليمينُ بالمخالفةِ الأولى، ويسقطُ حكْمُ اليمينِ، بخلافِ النَّهْي، فإنَّه يبقىٰ مُستمراً وإن خُولِفَ ألفَ مرَّةٍ، ويتكرَّرُ الإثمُ بتكرُّره، وهذا الفرقُ من المواضعِ الصعبةِ المُشْكِلةِ، فإنَّ قولَه: والله لا فعلتُ، نَفْيٌ للفعلِ في جميعِ الأزمنةِ المُسْتَقْبَلةِ، فإنَّ «لا» من صيغِ العموم، نصَّ عليه سيبَوْيهِ مع «لن». وقال: «لن» أشدُّ عموماً، وذلك هو المفهومُ من قوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [طه:٧٤] أي: في جميعِ الأزمنةِ المُسْتقبلةِ لا يحصلُ له موتٌ ولا حياة[2]، وكذلك النَّهْيُ إذا قيل للمُكلَّف: لا تكذِبْ، أو لا تشرب الخَمْرَ، هو عامٌّ في جميعِ الأزمنةِ المُستَقْبَلةِ، فإذا خالف مرةً، وفعل المنهيَّ عنه، حصل له الإثمُ[3]، فإن تكرَّرت منه تلك

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله إلى آخرِ الفرقِ صحيحٌ، غَيْرَ قولهِ: بل الشرطُ مُطْلَقٌ إنَّما يقتضي مرةً واحدة، فإنه غيرُ صحيح، فإنه لو اقتضى المرةَ الواحدةَ لما كان مُطْلقاً بل مُقيَّداً باقتضاءِ المرةِ الواحدةِ دون غيرِها، وإنما وقعَ الاكتفاءُ بالمرةِ الواحدةِ لضرورةِ لزومِ تحصيلِ مُقتضى التعليقِ، ولا أقلَّ من المرةِ الواحدةِ في التحصيل، وجميعُ ما قاله في الفرقَيْن بعد هذا الفرقِ صحيح.

(٢) ومِثْلُه قولهُ تعالى: ﴿لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا كَذَٰلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ﴾ [فاطر:٣٦] وفي «صحيح مسلم» (١٨٥) وغيرِه من حديثِ أبي سعيد الخدريِّ مرفوعاً إلى رسولِ الله ﷺ قال: «أمَّا أهلُ النارِ الذين هم أهلُها، فإنَّهم لا يموتون فيها ولا يَحْيَوْن».

(٣) قال ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» ١/ ٢٥٢ في تفسيرِ قوله ﷺ فيما ثبت عند البخاري (٧٢٨٨) ومسلم (١٣٣٧): «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتُكم به=

المخالفة، تكرَّر الإثمُ، فكذلك يلزَمُ إذا تكرَّرت مخالفةُ اليمين، ينبغي أن تُكرَّرَ الكفارة بتكرُّر المخالفة، لأنَّ المخالفةَ عندها وجبَت الكفارةُ؛ ألا ترىٰ أنه لو لم يخالِفْ لم تلزَمْهُ كفارةٌ؟ وإذا تكرَّرتِ المخالفةُ في اليمينِ يكونُ ذلك كتكرُّرِ المخالفةِ في النهي، والجامعُ المخالفةُ، وعمومُ الصيغةِ في الموضعين بصيغةِ «لا» في مستقبلِ الزمان، وهذا الإشكالُ لا يلزَمُ في مخالفةِ الشرطِ إذا قال: إنْ دخلتِ الدارَ فعبدٌ من عبيدي حرٌّ، أو امرأتُه طالق، فخالف ودخل الدارَ، عَتَقَ عبدٌ واحدٌ، وطَلَقَتْ امرأتُه طلقةً واحدةً، فإنْ عاد وخالف مُقتضى التعليقِ، لم يلزَمْهُ عِتْقُ عبدٍ آخَر، ولا طلقةٌ أُخرى، بسببِ أنَّ صيغةَ الشرطِ ليس عامّةً، فلا توجبُ التكرُّرَ، بل الشرطُ مُطْلقٌ، والمطلقُ إنما يقتضي مرّةً واحدةً، وقد لزِمَ مُوْجَبُها، بخلافِ الحَلِفِ، فإنَّ الصيغةَ عامَّةٌ، فبِكُلِّ فردٍ من أفرادِ العموم تحصلُ المخالفةُ في ذلك الفرضِ بعد ما حصلت في الذي قبلَه، فيلزَمُ أن يكون جانياً على اليمينِ في كُلِّ مرةٍ يُقْدِمُ على الفعل، كما أنَّه جانٍ على النهيِ في كلِّ مرةٍ يُقْدِمُ على الفعل، ومع ذلك لم أعلمْ أحداً قاله من الفقهاء، فيُحتاجُ إلى الفرقِ بين القاعدتين، والفرقُ من وجوه:

أحدُها: أنَّا نُسَلِّمُ أنَّ الصيغةَ عامَّةٌ في نَفْيِ الفعل، ولكنَّ الكفَّارةَ ما وجبتْ إلا لمُخالفةِ هٰذه السالبةِ الكُلِّيةِ العامةِ في جميعِ الأزمنةِ المُسْتقبلة، ونَقيضُ السالبةِ الكليةِ/ المُوْجبةُ الجُزئية، وهٰذه الموجبةُ الجزئيةُ هي سببُ الكفارة، أو شرطُ وجوبِ الكفّارةِ على الخلافِ بين الفقهاءِ في الحِنْثِ: هل هو شَرْطٌ للكفارةِ أو سَبَبُها؟[1] ويدل على أنَّ سبب الكفارةِ ٣٥/أ

= فَأْتوا منه ما استطعتم» قال بعضُ العلماء: هذا يؤخَذُ منه أنَّ النَّهْيَ أشدُّ من الأَمرِ، لأنَّ النَّهْيَ لم يرخِّصْ في ارتكابِ شيءٍ منه، والأَمرُ قُيِّد بحسب الاستطاعة.

(١) انظر «التهذيب» ٨/ ١٠٩ للبغوي، «والذخيرة» ٤/ ٦٧ للقرافي، «وفتح باب العناية» ٢/ ٢٤٩ لملاّ علي القاري، و«مُعطية الأمان من حنثِ الأَيْمان»: ١٠٢ لابن العماد الحنبلي.

إنما هو نقيضُ ذلك السلبِ الكليِّ، أنَّ الشارعَ قال: ﴿ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ ﴾ [المائدة:٨٩] فجعل الكفارةَ لليمينِ لا للسلبِ الكُليِّ الذي هو المحلوفُ عليه.

فهٰهُنا أمورٌ ثلاثةٌ: السَّلْبُ العامُّ المحلوفُ عليه، واليمينُ المؤكِّدةُ له، ومُخالفةُ هذا السلبِ العام، والكفارةُ من الأمورِ الوضعيةِ الشرعيةِ، فصاحبُ الشرعِ له أن يجعلَ مُطلقَ الملابسةِ للفعلِ المحلوفِ عليه سببَ الكفارة، وعلى هذا التقديرِ تتكرَّرُ الكفارةُ بتكرُّرِ المخالفةِ وملابسةِ الفعل، ولم يفعلْ ذلك، بل جعل سببَ الكفارةِ مُخالفةَ هذا السَّلْبِ العامِّ، لا هذا السلبَ العامَّ، ومخالفةُ هذا السَّلْبِ العامِّ إنَّما هو مطلقُ الثبوت، فمطلقُ الثبوت هو سببُ الكفارةِ، فيصيرُ معنى وضعِ الشرعِ الكفارة، أنه قال: جعلتُ نقيضَ السَّلْبِ الكليِّ سببَ الكفارةِ، ولو قال صاحبُ الشرعِ: من أتىٰ بنقيضِ السَّلْبِ الكليِّ في يمينه، وحَنِثَ، عليه الكفارةُ، لم يكُنْ هنالك عمومٌ يفهَمُ البتَّة، بل يكونُ مِثْلَ قولِ القائل: من دخل داري فله دِرهم، فإذا دخل الدارَ رجلٌ مرّةً واحدةً وأخذ درهماً، ثم دخل ثانياً لا يستحقُّ شيئاً، لأنَّ المعلَّقَ عُلِّقَ على مطلقِ الدخولِ لا على كلِّ مرَّةٍ منه حتى يتكرَّر الاستحقاقُ بتكرُّرِ الدخول، وكذلك: إنْ دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ، فدخلَتْ مرةً واحدةً طَلَقَتْ طلقةً، ثم دخلَتْ مرةً أُخرى، لم يلزَمْهُ طلاقٌ، وإن كانت في العِدَّةِ الرجعيةِ، لأنه إنما التزمَ مُطلقَ الطلاقِ بمُطلقِ الدُّخولِ، ولم يأتِ بعُمومٍ يقتضي التكرُّرَ، وهو من باب تعليقِ مُطْلقٍ على مُطلق، وقد تقدَّمَ بسطُ هٰذه التعاليقِ أوَّلَ الكتابِ.

كذلك صاحبُ الشرعِ جعل سببَ الكفارةِ مُطلقَ الثبوتِ المناقضِ لموجَبِ يمينهِ من السلبِ العامِّ لا كُلَّ ثُبوتٍ، ولا ثبوتَيْن، بل فَرْداً واحداً فقط، وغيرُهُ غيرُ مُعتبرٍ كالدَّخْلةِ الثانيةِ للدارِ من المُطلَّقةِ، ونظيرُ هذه

الكفارةِ المُفْسدُ لصومِ رمضان، فإنْ عاد فأكلَ، أو جامعَ، لم تلزَمْهُ كفارةٌ على الأصحِّ(١)، لأنَّ الصومَ في معنى السَّلْبِ العامِّ للأكلِ والشُّرْبِ والجماعِ من طلوعِ الفجرِ إلى غروب الشمس، والكفارةُ/ مُرتَّبةٌ على ٣٥/ب
نقيضِ هذا السَّلْبِ العامِّ، وهو مُطلقُ الثبوت، فإذا حصل لَزِمَتْ الكفارةُ، فإذا عاد فتكرَّر، لم يكنْ موجِباً كدخولِ الدارِ، فإنَّ صاحبَ الشرعِ لم يجعلِ الثبوتَ بوصفِ العُموم موجِباً للكفارةِ، بل بوصفِ الإطلاق، والمُطلقُ يخرجُ عن عُهْدتهِ بصورةٍ إجماعاً، كإعتاقِ رقبةٍ، وإخراج شاةٍ من أربعين.

ونظيرُه أيضاً المُظاهِرُ إذا قال: أنتِ عليَّ كظهْرِ أُمِّي، فمُقتضىٰ هذا التشبيه التحريمُ الدائمُ، لأنَّ هذا هو شأنُ تحريمِ الأمِّ المشبَّه بها، فتكونُ هـذه الزوجةُ محرَّمةً دائماً تحقيقاً للتشبيـه، فإنْ عاد وعزم على إمساكِها أو على وطئِها على الخلافِ في العَوْدِ ما هو، فقد أتى بنقيضِ ذلك السلبِ الكليِّ، وهو مطلقُ الثبوتِ المناقِضِ له، فجعله صاحبُ الشرعِ تجبُ عنده الكفَّارةُ كالحِنْثِ في اليمين، فإذا كَفَّر، ثم عاد فعزمَ على إمساكِها أو وَطْئِها مرةً أُخرى، لا تتكرَّرُ الكفارةُ بتكرُّرِ العَوْدِ إجماعاً فيما

---

(١) قد فصَّل الموفَّق هذه المسألة في تفسير قولِ الخِرَقيِّ: «وإنْ جامع، فلم يكفِّر حتى جامعَ ثانيةً، فكفَّارةٌ واحدة» قال في «المغني» ٤/ ٣٨٥: وجُملتُه أنَّه إذا جامع ثانياً قبل التكفير عن الأول لم يَخْلُ من أن يكونَ في يومٍ واحدٍ، أو يومَيْن، فإنْ كان في يومٍ واحدٍ، فكفَّارةٌ واحدةٌ تجزئه بغير خلاف بين أهل العلم، وإنْ كان في يومين من رمضان ففيه وجهان: أحدُهما: تجزِئه كفَّارةٌ واحدة، . . . ، لأنَّها جزاءٌ عن جنايةٍ تكرَّر سببُها قبل استيفائها، فيجب أن تتداخل كالحدِّ. والثاني: لا تجزىء واحدة، ويلزمُه كفَّارتان، . . . ، وهو قولُ مالكٍ، والليث، والشافعيِّ، وابن المنذر، لأنَّ كلَّ يومٍ عبادةٌ منفردة، فإذا وجبت الكفَّارةُ بإفساده لم تتداخل، كرمضانين وكالحجَّتين.

عَلِمْتُ[1]، ، لأنها مُرتَّبَةٌ على مُطْلَقِ الثبوتِ بوصفِ الإطلاقِ لا بوصف العموم، فكذلك ههنا كفَّارةُ اليمينِ مرتَّبةٌ على مُطْلَقِ الثبوتِ المناقِض للسلبِ الكليِّ العامِّ، لا على مُطلقِ الثبوتِ بوصفِ العموم كما تقدَّم، وأمَّا مخالفةُ النهي فتقتضي تكرُّرَ الإثم والتعزير بسبب أنَّ الإثمَ رَتَّبَهُ الشرعُ على تحقيقِ المفسدةِ في الوجود، لأنَّ النواهيَ تعتمدُ المفاسدَ، كما أنَّ الأوامر تعتمدُ المصالح[2]، فكلُّ فردٍ يتكرَّرُ تتكرَّرُ المفسدةُ معه، فيتكرَّرُ الإثمُ، لأنَّه تابعٌ لمُطلقِ المَفْسدةِ في جميعِ صُوَرِها بوصفِ العُموم، فعمَّ الإثمُ أيضاً، وهو مناسبٌ لحسمِ مادَّةِ المفسدةِ، إذ لو أثَّمْناهُ في صورةٍ واحدةٍ، وأبَحْنا له ما بعدها أدَّى ذلك لوقوعِ مفاسدَ لا نهايةَ لها، فكانت الحكمةُ الشرعيةُ تقتضي تعميمَ الإثمِ في جميعِ صُوَرِ المفاسد.

وثانيها: أنَّ الكفارةَ لو كانت تتكرَّرُ بتكرُّرِ المخالفاتِ لليمينِ، لشقَّ ذلك على المُكلَّفين في الصورِ التي يحتاجون للمخالفةِ فيها وتكرُّرِها، فيترتَّبُ على الإنسانِ كفَّاراتٌ كثيرةٌ جداً لا يمكنُه الخروجُ عنها إلا بفِعْلها، وذلك حَرَجٌ تأباه الشريعةُ الحنيفيةُ السَّمْحَةُ السهلة، وأمَّا الآثامُ إذا اجتمعت فيخرجُ الإنسانُ عن عُهدتها بالتوبةِ والإنابةِ، وهي مُتيسِّرةٌ على المتقين.

وثالثها: أنَّ اليمينَ مُباحةٌ لأنَّها تعظيمٌ للمقْسَمِ[3] بهِ، والحِنْثُ أيضاً

---

(١) انظر «بداية المجتهد» ٧/ ١٢٢ لابن رشد.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ١١ حيث نصَّ ابنُ عبد السلام على أنَّ كلَّ مأمورٍ به ففيه مصلحةٌ في الدارَيْن أو في إحداهما، وكلُّ منهيٍّ عنه ففيه مفسدةٌ فيهما أو في إحداهما.

(٣) قد ذكر ابن القَيِّم في «زاد المعاد» ١/ ١٦٣: أنَّ رسول الله ﷺ قد حلف في أكثر من ثمانين موضعاً، وأمره الله سبحانه بالحلِفِ في ثلاثة مواضع، ثم ذكر منها ﴿ ۞ وَيَسْتَنۢبِـُٔونَكَ أَحَقٌّ هُوَ ۖ قُلْ إِى وَرَبِّىٓ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ ﴾ [يونس: ٥٣]. وانظر «معطية الأمان»: ٥٧ لابن العماد الحنبلي.

مُباحٌ لقولهِ عليه الصلاةُ والسلام: «والله لا أحلفُ على يمينٍ فأرى غيرَها خيراً منها/ إلَّا كفَّرْتُ وفَعَلْتُ الذي هو خير»[1] ورسولُ اللهِ ﷺ لا يُقْدِمُ ٣٦/أ على المنهيِّ عنه فَضْلاً عن أن يحلفَ أنَّه لا بُدَّ أن يفعلَه، وإذا كان الحَلِفُ والحِنْثُ مُباحَيْن، ناسبَ ذلك التخفيفَ في إلزام الكفارةِ المتكرِّرةِ بخِلافِ النَّهْيِ، فإنَّه للتحريم، والمُقْدِمُ على مُخالفتهِ عاصٍ بعيدٌ من الله تعالى، فناسبَ التغليظَ بتكرُّرِ[2] الآثامِ، وتظافرِ أنواعِ الوعيدِ والتعازيرِ عليه حَسْماً لمادةِ المعصية.

ورابعها: أنَّ القَسَمَ وقعَ على جُملةٍ خَبَريةٍ، فإن «لا أفعلُ» خبرٌ عن عدمِ الفعلِ في الزمنِ المُستقبل، وإذا كان خبراً، فإن صَدَقَ فيه، وحَقَّقَ السَّلْبَ العامَّ كما أخبر عنه، فلا كفارةَ، وإن خالف هذا الخبرَ، كانت مخالفتُه تكذيباً لذلك الخبر، والصِّدْقُ والكذِبُ نقيضان، ولذلك قال أَربابِ المعقولِ: إنَّ نقيضَ السالبةِ الكليةِ المُوجبةُ الجزئيةُ، وبهما يقعُ التكذيبُ لمن يقصدُ تكذيبَ من ادَّعى الأُخرى، كما أَن نقيضَ الموجبةِ الكُلِّيةِ السالبةُ الجزئيةُ، والصدقُ والكذِبُ عندنا نقيضان لا ثالثَ لهما خلافاً للمعتزلة[3]، فإنَّ الخبرَ إن طابق، فصِدْقٌ، وإن لم يُطابق، فكَذِبٌ،

---

(١) أخرجه الحاكم ٤/ ٣٠١، وصحَّحه ابن حبَّان (٤٣٥٣) من حديثِ عائشة ولفظُه: «كان رسول الله ﷺ إذا حلف على يمينٍ لم يَحْنَثْ، حتى نزلت كفَّارةُ اليمين فقال: «لا أحلفُ على يمينٍ فأرى غيرها خيراً منها، إلَّا أتيتُ الذي هو خيرٌ، وكفَّرْتُ عن يميني»، والذي صحَّحه البخاري (٤٦١٤) و(٦٦٢١) من حديث عائشة. أن ذلك كان من قولِ أبي بكرٍ لا من قولِ رسولِ الله ﷺ.

(٢) في الأصل: بتكفير.

(٣) في هذا الإطلاق نظر، فليس هذا قَوْلَ جميع المعتزلة، بل هو قولُ الجاحظ، وقد نبَّه أبو الحسين البصري في «المعتمد» ٢/ ٧٦ على فسادِ قوله، وقال: وعند جماعةِ شُيوخِنا أنَّ الخبرَ إمَّا أن يكونَ صِدْقاً أو كذِباً. انتهى كلامُه. وفي كتاب =

ولا واسطةَ بين المُطابقةِ وعدمِ المطابقة، فالكذبُ حينئذٍ نقيضُ الصدقِ، فالكفَّارةُ وجبَت لمخالفةِ الصِّدق، وهو الكذبُ في ذلك الخبرِ المناقضِ للصدقِ المانعِ من تحقُّقِه، ومتى ارتفع الصدقُ بصورةٍ واحدةٍ استحال ثبوتُه، فقد تحقَّقت مفسدةُ تعذُّرِ الصدق، وهذا المعنى لا يتكرَّرُ، وهو تعذُّرُ الصدقِ، فلم تتكرَّر الكفارةُ.

ويدلُّ على اعتبارِ هذا المعنى، أنَّ الحالفَ لو جعل يمينَه خبراً عن مُوجبةٍ كُلِّيةٍ، كقوله: والله لأصومَنَّ الدهرَ، فأفطرَ يوماً واحداً، فقد كذبَ خبرُه عن صومِ الدهرِ، وتلزمُه الكفارةُ بإفطارِه ذلك اليومَ الواحدَ، ولا يُنْجيهِ من لزومِ الكفارةِ صومُ بقيةِ الدهر، وتضيعُ بقيةُ الموجبةِ الكُليةِ عن الاعتبارِ، ولا فرقَ بين أن يتكرَّرَ منه الثبوتُ، أو يقتصرَ على فِطْرِ يومٍ واحد، وإذا تقرَّرَ هذا في جهةِ الثبوت، وهو الموجِبةُ الكُلِّيةُ، وجبَ أن يثبُتَ مِثْلُه في السالبةِ الكليةِ التي هي خبرٌ عن النفي، فيتحقَّقَ الكذبُ بفردٍ واحدٍ من الثبوتِ بأن يُفْعَلَ مرَّةً واحدة، ولا ينفعُه بقيةُ السالبة الكُلِّية، ولا فرقَ بين ثبوتٍ واحدٍ تقعُ به المخالفة، وبين ثبوتَيْن أو أكثرَ، كما لم يكُنْ
٣٦/ب فرقٌ في الموجبةِ الكُلِّية بين سَلْبَيْن فأكثرَ/ تسويةً بين طرفي الثبوت، والسلبِ في الخبرِ عنهما وإثباتِ نقيضِهما، والاكتفاءِ بفردٍ في المُناقضةِ لا يُحْتاجُ معه إلى ثان، ويكونُ الثاني وجودُه وعدمُه سواءً تسويةً بين الطرفين.

= الأخبار من «المسوَّدة» ٢٣٢ لآل تيمية: الخبرُ ينقسمُ إلى صدقٍ وكذِب، فالصِّدْقُ: ما تعلَّق بالمُخْبَرِ على ما هو به، والكذبُ: ما تعلَّق بالمُخْبَر على ضدِّ ما هو به، وقال الجاحظُ بقسمٍ ثالث ليس بصدقٍ ولا كذبٍ، وهو ما تعلَّق بالمخبر على ضدِّ ما هو به اعتقاداً بلا علمٍ، فحذف قَيْدَ العلم في القِسمَيْن الأوَّلَيْن.

فظهر بهذا التقرير أنَّ الموجبَ للكفارةِ، إنما هو إثباتُ النقيضِ المُكَذِّبِ للخبرِ السابق بفَرْدٍ، زادَ معه غيرُه أم لا، كان الكلامُ نفياً أو إثباتاً، والنهيُ ليس كذلك، بل لو اجتنبَ المنهيَّ عنه مئةَ مرَّة لله تعالى، أُثيبَ على المئةِ، ثم إن خالفَ بعد ذلك استحقَّ العقوبةَ بعددِ المِرارِ التي خالفَ فيها بالفعلِ والثبوتِ، وتتكرَّرُ المثوباتُ بتكرُّرِ الاجتناب، والعقوباتُ بتكرُّر المخالفةِ بالفِعل[1] فدلَّ ذلك على أنَّ المطلوبَ هو اجتنابُ مفسدةِ ذلك الفعلِ في كلِّ زمان، وأنَّ كُلَّ زمانٍ مطلوبٌ لنفسهِ في الترك لتلك المفسدة، ويُؤكّدُه الأمرُ المقتضي للتكرارِ أنَّه إذا فعل مئةَ مرةٍ، أُثيبَ مئةَ مثوبةٍ، وإنْ تركَه مئةَ مرّةٍ، استحقَّ مئةَ عقوبةٍ، لأنَّ المطلوبَ حصولُ تلك المصلحةِ في كُلِّ زمانٍ بعَيْنه.

فكلُّ زمانٍ مُعَيَّنٍ حقَّق فيه المصلحةَ، استحقَّ المثوبة، وكُلُّ زمانٍ ضَيَّعَ فيه تلك المصلحةَ، استحقَّ العقوبةَ، وتُعتبرُ الكَثْرةُ في ذلك والقِلَّة[2]، فقد صارت قاعدةُ الأمرِ تشهدُ لقاعدةِ النَّهي، كما شَهِدت قاعدةُ خبرِ الثبوتِ في اليمينِ لقاعدةِ خبرِ النفي، أوضحَ كلٌّ منهما الأُخرى، واتضح ذلك[3] الفرقُ بين مخالفةِ قاعدةِ النهيِ، وبين مخالفةِ قاعدةِ اليمين، ونشأ سِرُّ الفرق في هٰذا الوجه من جهةِ الخبرِ، والصِّدْقِ والكذب، وتحقيقِ نقيضِ كلِّ واحدٍ منهما، وأنَّ النقيضَ هو المعتبرُ دون أفرادِ الفعل، وأفرادِ التركِ، بشهادةِ النفي للإيجابِ، والإيجابِ للنفي، وأنَّ الأمرَ والنَّهْيَ، كلُّ واحدٍ منهما يشهدُ للآخر، وأَنَّ المُعْتبرَ فيهما أفرادُ الأفعالِ والتُّروكِ دون النقيض.

---

(١) في المطبوع: المخالفات، وسقط لفظُ: «بالفعل».

(٢) في المطبوع: وتُعتبر القِلَّةُ في ذلك والكثرة.

(٣) في المطبوع: لك.

فإنْ قُلْتَ: ما ذكرتَه من الصدقِ والكذبِ الواقعَيْن في الخبرِ المحلوفِ عليه نَفْياً أو إثباتاً، يُقَوِّي مذهبَ الحنفيةِ في قولهم: إنَّ الحِنْثَ مُحَرَّمٌ، وإنَّ الكفارةَ وجبَتْ ساترةً لذنبِ تحريمِ المخالفة[1]، ولا شكَّ أن الكذِبَ مُحَرَّمٌ بالإجماع، وأنت قد حَقَّقْتَه في اليمينِ، فيتَّجِهُ ما قالوه.

قلتُ[2]: لا مُتعلَّقَ لهم في هذا، بسببِ أنَّ الكذِبَ الواقعَ في اليمينِ
٣٧/أ هو كذِبٌ من جهةِ مُسَمَّىٰ الكذبِ/ لغةً، لا من جهةِ الإثمِ والنَّهْيِ الشرعيِّ، وتقريرُه أنَّ خبرَ الوعدِ خبرٌ، ولو خالفَه لم يكن آثِماً، فلو قال لزيدٍ: غَداً أُعطيك درهماً، ولم يُعْطِه غداً شيئاً، لم يكن آثِماً، ولو كانَ آثِماً لوجبَ الوفاءُ بكلِّ وعدٍ وليس كذلك، وقولهُ عليه السلام: «عِدَةُ المؤمنِ دَيْن»[3] أي: مِثْلُ الدَّيْنِ، ولذلك قَيَّدَ الحُكْمَ بوصفِ الإيمانِ

---

(١) انظر هذه المسألة في «بدائع الصنائع» ٣/ ٢١-٢٢ للكاساني و«فَتح باب العناية» ٢/ ٢٥٧ لمُلاّ علي القاري.

(٢) انظر «الذخيرة» ٤/ ٦١ حيث نصب القرافيُّ الخلافَ هناك مع الحنفية في «باب الكفَّارة» من كتاب الأيمان.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ الديلميُّ في «مسند الفردوس»، وضعَّفه الألباني في «ضعيف الجامع الصغير» (٣٦٨٩).

وأخرجه بلفظ «العِدَةُ دَيْنٌ» الطبراني في «الأوسط» (٣٥١٣) من حديثِ ابن مسعود، وفي إسناده عبد الله بن محمد بن أبي الأشعث الحُدَّاني، ذكره الذهبي في «ميزان الاعتدال» ٢/ ٤٩٠ واستنكر حديثه هذا عن الأعمش.

وأخرجه الطبراني في «الصغير» ١/ ١٤٩-١٥٠، و«الأوسط» (٣٥١٤) بالإسناد السابق من حديث علي وابن مسعود قالا، ثم ذكر الحديث، وإسناده ضعيفٌ لأجل العلَّة السابقة، وهو في «مسند الشهاب» (٥) للقضاعي، وضعَّفه الغُماري بحمزة ابن داود شيخ الطبراني أيضاً كما في «فتح الوهَّاب» ١/ ٢١-٢٢، وانظر «المداوي لعلل المناوي» ٤/ ٥١٥.

الحاثِّ على مكارمِ الأخلاق[1]، ولو كان الوفاءُ بالوعدِ مُطلقاً واجباً لقال عليه السلام: الوعدُ دينٌ من غيرِ تفصيل.

ويدلُّ على أنَّ هٰذه الإخباراتِ في الوعدِ والخُلْفِ ليس بكذبٍ مُحَرَّم، قولهُ عليه السلام: «مَنْ حلف على يمينٍ فرأى غيرَها خيراً منها فليأتِ الذي هو خيرٌ وليكفِّرْ»[2]، ولو كان ذلك الخيرُ يجبُ الوفاءُ به، لما جاز تَرْكُه لمجرَّدِ الخيريةِ التي يكفي فيها مُطلق المصلحةِ، بل إن كانت المخالفةُ تتوقَّفُ على مصلحةٍ عظيمةٍ تُساوي مفسدةَ التحريم كفواتِ أمرٍ واجبٍ عظيمٍ، فإنَّ المُحَرَّم لا يُعارَضُ إلَّا بالواجب، ولا يعارَضُ بمطلقِ الخيريةِ التي هي تصدقُ بأدنى مراتبِ الندبِ، فليس الحِنْثُ حينئذٍ بمُحَرَّمٍ، ويؤكِّدُه أنَّه عليه السلام حلفَ لأولئك النفرِ لا يحملُهم ثم حَملهم بعد ذلك، فقيل له: يا رسول الله إنك حلفت. فقال: «والله لا أحلفُ على يمينٍ فأرى غيرَها خيراً منها إلا كفَّرْتُ وأتيتُ الذي هو خير»[3]، فلو كان هذا كذِباً مُحرَّماً لَما أقدم عليه السلام عليه، فإنَّ مَنْصِبَه عليه السلام يأبىٰ ذلك إباءً شديداً، فيقطعُ الفقيهُ حينئذٍ بأنَّ هذه المخالفة

---

(1) قد ذكر القرافيُّ هذا الحديث في «الذخيرة» ٥/ ٣٦٦ بلفظ «وَعْدُ الكريم دَيْنٌ» ثم ذكر أنَّه خبرٌ معناه الأمرُ للنَّدْب، أي: ليكونَ الكريمُ إذا وعدَ يُلْزِمُ نَفْسَه الوفاءَ كما يلزَمُه الوفاءُ بالدَّيْنِ، ويدلُّ على النَّدْبيةِ كوْنُه عليه السلام قَرَنه وخصَّصه بوَصْفِ الكرمِ الحاثِّ على مكارمِ الأخلاق، والوجوبُ لا يختصُّ.

(2) أخرجه الإمام مالك في «الموطأ» ٢/ ٣٨٠ من حديث أبي هريرة، ومن طريقه الإمام أحمد في «المسند» ١٤/ ٣٤٨، ومسلم (١٦٥٠)، والترمذي (١٥٣٠) وغيرهم، وصحَّحه ابن حبان (٤٣٤٩) وفيه تمامُ تخريجه.

(3) أخرجه البخاري (٦٦٢٣) ومسلم (١٦٤٩) وغيرُهما من حديثِ أبي موسى الأشعري.

والنَّفَرُ الذي سألوه ﷺ هم الأشعريون قومُ أبي موسى رضي الله عنه.

في الأيمان ليست كذِباً مُحرَّماً، بل يتناولُه اللفظُ الموضوعُ للكذبِ، ولا يكون مُحرَّماً، كما أنَّ الكذبَ الذي يقعُ من غيرِ قصدٍ، كمَنْ أخبرَ بالشيءِ على خلافِ ما هو عليه معتقداً ما أخبرَ به، والأمرُ بخلافه، ليس بمُحرَّمٍ، وإنْ صدقَ عليه أنه كذبٌ لغةً خلافاً للمعتزلة في اشتراطهم القصد في حقيقة الكذب[١]، ويدلُّ على صحَّةِ مذهبِ أهلِ السنَّةِ قولهُ عليه السلام: «كفىٰ بالمرءِ كَذِباً أن يُحدِّث بكلِّ ما سمع»[٢] فجعله عليه السلامُ كَذِباً مع أنه يعتقدُ صِدْقَ ما سمعه، وكذلك قولهُ عليه السلام: «مَن كذب عليَّ متعمِّداً فليتبوّأ مقعدَه من النار»[٣] يدلُّ على أنَّ الكذبَ قد يقعُ على غيرِ وجهِ العَمْدِ[٤]، فظهر أنَّ الكذبَ قد يكونُ لا مع الإثم، ومخالفةِ الأيمانِ من هذا القبيلِ، وظهر الفرقُ بين قاعدةِ مخالفةِ النواهي، وبين قاعدة مخالفة الأيْمانِ.

٣٧/ب إذا تقرَّر أنَّ قاعدةَ الأيْمانِ عدمُ التَّكرار، فقد/ وقعت صُوَرٌ اختلفَ العلماءُ في بعضها أو في كُلِّها، وهي إذا خالف مُقتضىٰ اليمينِ حالةَ النسيانِ، أو حالةَ الجهلِ، أو حالةَ الإكراه، فمذهبُ مالكٍ اعتبارُ الحِنْثِ حالةَ النسيانِ والجهلِ دون الإكراه، ومذهبُ الشافعيِّ عَدَمُ اعتبارِ الحِنْثِ

---

(١) قد سبق التنبيه على أنَّ هذا ممَّا ينفرد به الجاحظ من بين المعتزلة، وأن جُمهورَهم على خلافهِ وموافقةِ أهلِ السنَّة.

(٢) سبق تخريجُه: من «صحيح مسلم» (٥) وقال القاضي عياض في «إكمال المعلم» ١/ ١١٤: معناه أنَّ مَنْ حَدَّث بكلِّ ما سمع وفيه الحقُّ والباطلُ والصدقُ والكذبُ، نُقِلَ عنه هو أيضاً ما حَدَّث به من ذلك، فكان من جُملةِ مَنْ يروي الكذب، وصار كاذباً لروايتهِ إيّاه، وإنْ لم يتعمَّدْهُ، ولا عَرَفَ أنه كذِبٌ، وهو أقوى في الحجَّةِ للأشعريةِ في أنه لا يُشْتَرطُ في الكذِبِ العَمْدُ.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) في الأصل: الكذب، وصَوَّبناه من المطبوع، وهو الصحيح الذي يقتضيه السياق.

في الأحوالِ الثلاثة، ووافقنا الشافعيُّ وأبو حنيفةَ وأحمدُ بن حنبل على الإكراهِ على اليمين، وخالفنا أبو حنيفةَ في الإكراهِ على الحِنْثِ، ووافَقنا في النسيانِ والجهلِ(١).

وتلخيصُ مُدْرَكِ الخلافِ في هذه الحالاتِ أنَّ مُقتضى اللغةِ حصولُ الحِنْثِ في هٰذه الأحوال الثلاثةِ لحصولِ مُسمّىٰ المخالفةِ بمُقْتضى ما أخبرَ عن نفسه في الاستقبال، لكنْ لما كانت اليمينُ إنَّما يقصِدُ بها الناسُ حَثَّهم على الإقدامِ أو الإحجام، والحثُّ إنما يقعُ في الأفعالِ الاختيارية، فإنَّ الإنسانَ إنما يحثُّ نفسَه على ما هو من اختياره وصُنْعِهِ، وأما المعجوزُ عنه فلا يليقُ بالعاقلِ حَثَّ نَفْسِهِ عليه، ألا ترىٰ أنه لا يحثُّ نفسَه على الصعودِ إلى السماء(٢)، ولا على أن يعملَ لنفسهِ يداً زائدةً أو عيناً زائدة ولا يحثُّ نفسَه على أن يكونَ آدِميّاً أو منتصبَ القامة؛ لأنَّ الأوَّلَ مُتعَذِّرٌ عليه، والثاني واقعٌ بغير صُنْعِهِ، ويحثُّ نفسَه على الصلاةِ والصومِ لأنهما من صُنْعه، فإذا تقرَّر أنَّ الحثَّ إنما يقعُ من الإنسانِ فيما هو من صُنْعهِ واختيارِه، اتضح بذلك خروجُ حالةِ الإكراهِ عن الحثِّ، لأنَّ الداعيةَ حالةَ

---

(١) قد أوفى ابنُ قدامة على الغايةِ في استيعاب الخلافِ في هذه المسألة، انظر «المغني» ١٣/ ٤٤.

(٢) قولُ القائل من السلف: واللهِ لأصعَدَنَّ إلى السماءِ، اختلف فيه الأحناف، فذهب زُفَرُ بن الهُذَيْل إلى أنَّ هذه اليمين لا تَنعقد، لأنَّ المستحيل عادةً يلحقُ بالمستحيل حقيقةً، واليمينُ في المستحيل حقيقةً لا تنعقد، فكذا في المستحيل عادة، نقله الكاساني في «بدائع الصنائع» ٣/ ٢٢ وتعقَّبه بأن البِرَّ باليمين مُتَصوَّرُ الوجودِ في نَفْسه حقيقةً بأن يُقْدِرَه الله تعالى على ذلك كما أَقْدَرَ الملائكة وغيرَهم من الأنبياء عليهم الصلاةُ والسلام، إلّا أنَّه عاجزٌ عن ذلك عادةً، فلتصوُّرِ وجودهِ حقيقةً انعقدت، وللعجزِ عن تحقيقِهِ عادةً، حَنِثَ ووجبت الكفَّارة، انتهى كلامُه، وهو تفصيلٌ جيدٌ دالٌّ على فِقْهِ نَفْسٍ وبَدَن. وانظر «عجالة المحتاج» ٤/ ١٧٧٢ لابن الملقِّن الشافعيّ.

الإكراهِ ليست للفاعلِ على الحقيقة، بل نشأتْ عن أسبابِ الإكراه، فهي من غيرِ صُنْعِهِ في المعنى، فلا جَرَمَ لم تندرجْ هٰذه الحالةُ في اليمين.

وأما الجهلُ والنسيانُ، فالإنسانُ في الجهلِ يفعلُ المحلوفَ عليه جاهلاً بأنه المحلوفُ عليه، كمن يحلِفُ أن لا يلبسَ ثوباً، فيلتبسُ ذلك الثوبُ عليه بغيرِه فيلبسُه، وهو ذاكرٌ لليمين، جاهلٌ بعينِ المحلوفِ عليه، وأما في النسيانِ، فهو على العكسِ من الجهلِ؛ يفعل المحلوفَ عليه عالماً بحقيقتهِ ناسياً لليمين، وفي الإكراهِ قد يكونُ ذاكراً لهما، فهذا هو الفرق بين هذه الحقائقِ الثلاث.

فالشافعيُّ يقولُ: إن الحِنْثَ[1] المقصودَ من اليمين إنَّما يكونُ مع ذِكْر اليمين، والمعرفةِ بعينِ المحلوفِ عليه بأن يقصِدَ التركَ باليمينِ لأجلِ اليمين، وهذا لا يُتَصَوَّرُ إلَّا مع القَصْدِ إليهما، والمعرفةِ بهما، أعني
اليمينَ والمحلوفَ عليه،/ فإذا جهل اليمينَ في صورةِ النسيانِ، أو ٣٨/أ
المحلوفَ عليه في صورةِ الجهلِ، فلم يُوجَدا في نفسهِ معاً، فما وُجِدَ المقصودُ من اليمين، وهو التركُ لأجل اليمين.

فهاتان الحالتانِ لا يقصدُهما الناسُ بالأَيْمانِ لهٰذه القاعدةِ، فخرجا عن اليمينِ، والخارجُ عن اليمينِ لا يقعُ فيه حِنْثٌ، فخرجَت الأحوالُ الثلاثةُ عنده[2]: الإكراهُ، والنسيان، والجهل، فإذا خالفَ اليمينَ في حالةٍ من هٰذه الحالاتِ لا يلزَمُ بذلك كفارة، ولا بُدَّ من المخالفةِ مرَّةً أُخرى في حالةِ الاختيار، واستحضارِ اليمين، والعلمِ بالمحلوفِ عليه، فاشترطَ التكرارَ في الأحوال الثلاثة[3].

---

(١) في الأصل والمطبوع: الحثّ، ولعلَّ الصوابَ فيما قَدَّرْتُه، فإنَّ سياق الكلامِ يتقاضاه.

(٢) في المطبوع: عند.

(٣) انظر «التنبيه»: ٤٧٥ لأبي إسحاق الشيرازي.

وأما مالكٌ رحمه الله فقال: الحَلِفُ وَقَعَ على الفعلِ المُختارِ المُكْتَسبِ، ومُقْتضىٰ ذلك أن يخرجَ الإكراهُ وحدَه، ويبقىٰ النسيانُ والجهلُ، لأنَّ الناسي لليمينِ مختارٌ للفعلِ، غَيْرَ أنه نسيَ اليمين، والجاهلُ مختارٌ للفعلِ، غيرَ أنه جَهِلَ أن هذا عَيْنُ المحلوفِ عليه، وإذا وُجِدَ الاختيارُ والفعلُ المُكْتَسَبُ، فقد وُجد ما حُلِفَ عليه، ووُجِدت حقيقةُ المُخالفةِ، فتلزَمُه الكفارة[1]، فإذا وقع الفعلُ في حالةِ النسيان أو الجهلِ، انحلَّت اليمينُ، ولزِمَت الكفارةُ، ولا يُشْترطُ التَّكرارُ مرةً أُخرى، والظاهرُ من جهةِ النظرِ قولُ الشافعي، وهو أَحَدُ الأقوالِ عندنا، بسببِ أنَّ الباعثَ للحالفِ على الحَلِفِ، إنَّما هو أن تكونَ اليمينُ حاثَّةً له على التركِ، وإلا كان يكفيه العزمُ على عدمِ الفعلِ من غيرِ يمينٍ، وكان يستريحُ من لزوم الكفارة، وإنما أقْدمَ على اليمينِ ليكونَ استحضارُها في نفسهِ مانِعاً له من الإقدام أو الإحجام، فإذا نَسِيَها لم يقصدْ بهٰذه الحالةِ حالةَ الحَلِفِ، بل مقصودُه محصورٌ في حالةِ حُضورِها في نفسهِ حتى تَزَعَهُ[2]، وكذلك العلمُ بعين المحلوفِ عليه شَرْطٌ في الحِنْثِ به، فإذا جَهِلَه استحالَ مع الجهلِ الحثُّ على ما لم يعلمْه، فهٰذه الحالةُ يُعْلَمُ خروجُها عن اليمين بقصدِ الحالِفين، فلا يلزم فيها حِنْثٌ، ويُشْترطُ التكرارُ.

وأما الإكراهُ على اليمين، فلقولهِ عليه السلام: «لا طلاقَ في إغلاق»[3] أي: في إكراهٍ، فيُقاسُ على الطلاقِ غيرُه، فلا يلزَمُ، ورأى

---

(١) انظر «أحكام القرآن» ١/ ١٧٦ لابن العربي، و«المغني» ١٣/ ٤٤٦ لابن قُدامة.

(٢) في المطبوع: نَزعه. ولعلَّ الصواب فيما قدَّرناه، لأنَّ اليمين تَزَعُ صاحبَها وتمنَعُه عن الإقدامِ أو الإحجامِ.

(٣) سبق تخريجُه.

أبو حنيفةَ أنَّ الإكْراهَ على الحِنْثِ لا يُؤثِّرُ، كما قال مالكٌ في الحِنْثِ حالةَ النسيانِ والجَهْلِ، والظاهرُ خِلافُه[1] لِما تقدَّم من مقاصدِ الناس في أيْمانهم.

تنبيه: إذا قُلنا بأنَّ الإكراهَ على الحِنْثِ يمنَعُ من لزومِ مُوجَبِ اليمين، فأُكْرِهَ على أولِ/ مرةٍ من الفعلِ، ثم فَعله مُخْتاراً حَنِثَ، قاله ابن أبي[2] ٣٨/ب
زيد وهو مُقْتضىٰ الفقهِ، بسببِ أنَّ الإكراهَ لم يندرِجْ في اليمين، فالواقعُ بعد ذلك بالاختيارِ هو أولُ مرَّةٍ صدرَتْ من مخالفةِ اليمين[3]، والأُولىٰ لا عِبْرةَ بها، وتقعُ هذه المسألةُ في الفتاوىٰ كثيراً، ويقع الغلطُ فيها للمُفْتين، فيقولُ السائلُ: حلفتُ بالطلاقِ لا أخدمُ الأميرَ الفلانيَّ في إقطاعهِ، وقد أُكرِهْتُ بالضربِ الشديدِ عليَّ، فخدمتُه، فيقول له المُفْتي: لا حِنْثَ عليك، مع أن ذلك الحالفَ مستمرٌّ على الخدمةِ مع زوالِ سبب الإكراه، وإمكانِ الهروبِ والتغيُّبِ عن ذلك الأمير، وهذا يَحْنَثُ بسببِ أنه إذا مضىٰ زمنٌ يمكنُه التغيُّبَ عن خدمةِ ذلك الأمير، ولم يتغيَّبْ، فقد خدمَه مُختاراً فيَحْنَثُ، ولا يقال: إنَّ الخدمةَ السابقةَ حصل بها مخالفةُ اليمين، والمخالفةُ لا تتكرَّرُ، فلا يحنَثُ بعد ذلك، لأنا نقولُ: الحالةُ السابقةُ لم تندرِجْ في اليمينِ، لأجلِ الإكراه، والمرَّةُ الأخيرةُ التي هي أولُ الفعل الاختياريِّ هي أوَّلُ مخالفاتِ اليمين، فهي المُعتبرةُ دونَ ما قبلَها، فتأمَّلْ ذلك!

---

(١) وقد شدَّد ابن العربي النكير على مَنْ قَلَّدَ أبا حنيفةَ من المالكية في هذه المسألة، انظر «أحكام القرآن» ٣/ ١١٨١.

(٢) سقط لفظ «أبي» من الأصل.

(٣) في المطبوع: صدرت مخالفةً لليمين. وهو جَيِّدٌ مُتَّجهٌ وربما كان أوْلى بالصواب.

ومِثْلُ هذه المسألة: إذا حلفَ بالطلاقِ لا يُكلِّمُ زَيْداً، فخالع امرأتَه وكَلَّمه، لم يلزَمْهُ بهذا الكلامِ طلاقٌ، فلو رَدَّ امرأتَه وكلَّمه حَنِثَ عند مالكٍ رحمه الله بسببِ أنه إنما قصدَ الحَلِفَ بالطلاقِ أن يحثَّه الطلاقُ على عدمِ كلامهِ بسببِ أنه يلزمُه الطلاقُ حينئذٍ، فما حلفَ إلا على نفيِ كلامٍ يلزَمُه به الطلاقُ، والكلامُ حالةَ الخُلْعِ لم يلزَمْهُ به طلاقٌ لعدمِ قَبولِ المحلِّ له، فلا يكونُ مِن الكلامِ المحلوفِ عليه، وأولُ كلامٍ يقعُ بعد رَدِّ امرأتهِ هو أولُ مخالفة اليمينِ فيه، فيلزَمُ الطلاقُ به لا بِما قبلَه لِما قُلْناه في الإكراه حَرْفاً بحرف، فتأمَّل ذلك! فهذه الصورُ الثلاث المتقدِّمةُ يحصلُ فيها التكرُّرُ في صورةِ المخالفةِ، لا في المخالفةِ المُعْتَبرةِ بسببِ ما تقدَّم تقريره.

* * *

الفرق الثالث والثلاثون والمئة
بين قاعدة النقلِ العُرْفيِّ
وبين قاعدةِ الاستعمالِ المُتكرِّر في العُرْف

اعلم أنَّ الاستعمالَ قد يتكرَّرُ في العُرْفِ، ولا يكونُ اللفظُ منقولاً؛ ألا ترىٰ أنَّ لفظَ الأسدِ قد تكرَّر استعمالهُ في الرجلِ الشجاعِ ولم يَصِرْ منقولاً، ونعني بالمنقولِ هو الذي يُفهَمُ عند الإطلاقِ بغيرِ قرينةٍ صارفةٍ له عن الحقيقة، ولفظ الأسدِ لا ينصرفُ عن الحقيقةِ إلى المجازِ الذي هو
٣٩/أ الرجلُ الشجاعُ إلا بقرينةٍ صارفةٍ/ إليه، وكذلك تكرَّرَ لفظُ الغزالِ في المرأةِ الجميلة، ولفظُ الشمسِ والبَدْرِ، وكذلك تكرَّرَ لفظُ الغَيْثِ والبحرِ والغَمامِ في الرجل السخيِّ، ومع ذلك لم يصِر اللفظُ منقولاً، فظهر حينئذٍ أنَّ النقلَ أخَصُّ من التكرُّر، وأنَّ التكرُّرَ لا يلزَمُ منه النقلُ، لأنَّ الأَعمَّ لا يستلزِمُ الأخَصَّ، وإذا لم يصِر اللفظُ منقولاً بمُجرَّدِ التكرُّر، لا يجوزُ حَمْلُ اللفظِ على شيءٍ تكرَّرَ اللفظُ فيه، ولم يكن اللفظُ موضوعاً له إلا بقرينةٍ، ولا يُعْتَمدُ على مُطْلَقِ التكرُّر، وبهذا الفرقِ بين هاتين القاعدتين يظهرُ بُطلانُ ما وقع في مذهبِنا في «المدونة»[(١)]: أنَّ من حَلَفَ لا يفعلُ شيئاً حِيناً أو زَمناً أو دهراً، فذلك كُلُّه سَنة.

وقال الشافعيُّ: يُحمَلُ على العُرْفِ في هذه الألفاظ.

---

(١) انظر «المدوَّنة» ٢/١١٧، ولفظهُ: قلتُ: أرأيْتَ إنْ قال: واللهِ لأقضينَّك حقَّك إلى حينٍ، كم الحينُ عند مالك؟ قال: قال مالكٌ: الحينُ سَنَة.

وقال أبو حنيفة وابنُ حنبل: ذلك ستَّةُ أشهُرٍ لقولهِ تعالى: ﴿تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ﴾ [إبراهيم: ٢٥] أي: في ستَّةِ أشهُرٍ[١]، وليس الأمرُ كما قالاه، بل النخلةُ من ابتداءِ حَمْلِها إلى نهايتهِ تسعةُ أشهُر، وحيئذٍ تُعطي ثمرَها، وهو أحدُ الوجوهِ التي وقعَت المشابهةُ فيها بين النخلة وبين بناتِ آدم، وقد ذُكِرَ ذلك في قولهِ عليه السلام: «أكرِموا عَمَّتكم النخلة»[٢]، قالوا: لأنها خُلِقَتْ من فضلةِ طينةِ آدمَ، فهي عَمَّةٌ بهذا المعنىٰ، وقد حصلَت المشابهةُ بينها وبين بني آدمَ من أربعة عَشَرَ وَجْها أحدُها هذا الوجه[٣].

---

(١) هذا فيه اختلافٌ كثير، والذي رجَّحه ابنُ كثير في «التفسير» ٤/ ٤٩٣: أنَّ الظاهر من السياق: أنَّ المؤمنَ مَثَلُه كمثلِ شجرةٍ لا يزالُ يُوجَدُ منها ثَمرٌ في كلِّ وقتٍ من صيفٍ أو شتاء، أو ليلٍ أو نهارٍ، كذلك المؤمن لا يزالُ يُرْفَعُ له عملٌ صالحٌ آناءَ الليل وأطرافَ النهار في كلِّ وقتٍ وحين. انتهى كلامُه، وهو الذي قَرْطَسَ عليه ابن عطية في «المحرَّر الوجيز» ٣/ ٣٣٥.

(٢) أخرجه أبو يعلى الموصلي في «المسند» (٤٥١)، وأبو نُعيم في «حلية الأولياء» ٦/ ١٢٣ من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وفي إسناده مسرور بن سعيد التَّميميُّ، ضعيف، وهو في «الموضوعات» ١/ ١٨٤ لابنِ الجوزي، وجَوَّد الغُماريُّ الكلام على هذا الحديث، ثم قال: هذا الحديثُ موضوعٌ لوجودِ الكذّابين الوضَّاعين في سندهِ ونكارةِ لفظهِ ومعناه، فالنبيُّ ﷺ أجلُّ مِن أن يجعلَ النخلةَ عمَّة للإنسان، وأعلى وأكملُ من أن ينطقَ بهذا اللفظِ البارد، أو يأمرَ بإكرامِ شجرةٍ، ثم ما معنى هذا الإكرام؟ فإنْ كان المرادُ به سَقْيَها وتلقيحَها وتعهُّدَها، فالأشجارُ المُطْعِمةُ كلُّها كذلك، ونصوصُ الشرعِ العامة آمِرةٌ بتعهُّدِ الجميع وسَقْيهِ وإكْرامهِ، وحفظِ المالِ وعدم إضاعتهِ، وإنْ كان المرادُ به أكْلَ طُعْمِها، فكلُّ الأشجار كذلك، وإنْ كان المرادُ تقبيلَها أو زيارتها والأدبَ معها والاحترام معها كاحترامِ العالمِ والشيخ والوالدِ، فالإجماعُ منعقدٌ على عدم مطلوبيته، فلم يبقَ إلَّا أنه كلامُ مَنْ لا يدري عاقبة ما يقول من الكذّابين والوضاعين. انظر «المداوي لعلل المناوي»: ٢/ ١٨٩.

(٣) الذي ثبت من ذلك حديث ابن عمر عند البخاري (٤٦٩٨) قال: كنا عند رسولِ الله ﷺ، فقال: «أخبروني عن شجرةٍ تُشْبهُ ـ أو كالرجل ـ المسلم، لا يتحاتُّ =

وروى ابنُ وهبٍ عن مالكٍ تردُّداً في الدهرِ: هل هو سَنَةٌ أمْ لا؟[1] ورُوِيَ عن ابنِ عبَّاسٍ رضي الله عنهما أنه سنة[2] لقوله تعالى: ﴿تُؤْتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ﴾ [إبراهيم: ٢٥] إشارةً[3] إلى أنَّ الثمرةَ إذا حملت في وقتٍ لا تحملُ بعد ذلك إلَّا في ذلك الوقت، وهٰذه الإشاراتُ كلُّها إلى أَصل وجودِ الاستعمال، ولا يلزَمُ من حصولِ الاستعمال أن يُحْمَلَ[4] اللفظُ عليه من غيرِ قرينةٍ صارفة، ولا يلزمُ من استعمالِ اللفظِ المُتواطىءِ في بعضِ أفرادهِ مرةً واحدة أو مراتٍ، أن يُقالَ له شرعيٌّ ولا عُرفيٌّ، بل ذلك شأنُ استعمالِ اللفظِ المتواطىء ينتقلُ في أفراده، والمنقولُ في اللغةِ أنَّ الحينَ اسمٌ لجزءٍ ما من الزمان، وإن قلَّ فهو يصدقُ على القليلِ والكثير، فالمُتَّجهُ ما قاله الشافعيُّ رضي الله عنه، فقد ظهر الفرقُ بين قاعدةِ كثرةِ الاستعمالِ وقاعدةِ النقل، وظهر بظهورِه الحقُّ في هذه المسائلِ، لأنَّ الكلامَ فيها مع عَدَمِ النية.

* * *

= ورقها. ولا ولا ولا، تُؤتي أُكُلها كلَّ حين» قال ابن عمر: فوقع في نفسي أنها النخلة ورأيتُ أبا بكرٍ وعمرَ لا يتكلّمان، فكرهتُ أن أتكلّم، فلما لم يقولوا شيئاً، قال رسولُ الله ﷺ: «هي النخلةُ»، ثم ذكر بقية الحديث.

(١) هو في «المدوّنة» ٢/ ١١٧.

(٢) ذكره في «المدوَّنة» ٢/ ١١٧.

(٣) في المطبوع: أشارَ.

(٤) زيادة من المطبوع.

الفرق الرابع والثلاثون والمئة
بين قاعدةِ تعذُّرِ المحلوفِ عليه عقلاً
وبين قاعـدةِ تعـذُّرِه عـادةً أو شرعـاً[1]

٣٩/ب اعلم[2] أنه إذا حلف/ ليفعلَنَّ كذا، وتعذَّر الفعلُ عَقلاً، لم يحنَثْ إذا لم يُمْكِنْهُ الفعلُ قبل ذلك، فإنْ أمكنه ثم تعذَّر حَنِثَ، وسرُّ الفرقِ بين التعـذُّرِ العقليِّ وغيرِه، أنَّ الناسَ إنما يقصِدون بأَيْمانِهم الحَـثَّ على الفعلِ المُمْكنِ لهم، أمَّا المُتعذِّرُ عقلاً، فلم يوضَع اللفظُ في القَسَمِ حاثّاً عليه، فلذلك المُتعذِّرُ عَقْلاً لا يوجِبُ حِنْثاً، لأن الحَلِفَ على الشيءِ مشروطٌ بإمكانهِ، وفواتُ الشرطِ يقتضي عدمَ المشروطِ، فلا يبقىٰ الفعلُ مَحلوفاً عليه، فلا يضرُّهُ عَدَمُ فِعْلهِ، أما المتعذِّرُ العاديُّ أو الشرعيُّ الذي يكونُ الفعلُ معه مُمْكِناً عادةً فهذا مُنْدرجٌ في اليمينِ عمَلاً بظاهرِ اللفظ، فإنَّ الحَلِفَ اقتضى الفعل في جميعِ الأحوالِ إلَّا ما دلَّ الدليلُ على إخراجه.

وقيل: المتعذِّراتُ كُلُّها سواءٌ، وفي الفرقِ عدَّةُ مسائلَ[3]:

المسألةُ الأولى: إذا حلفَ ليَذْبَحَنَّ الحمامةَ، فقامَ مكانَه، فوجدَها مَيْتةً. قال ابنُ القاسم والشافعيُّ: لا حِنْثَ عليه[4]، بخلافِ لو حلفَ

---

(١) انظر «الذخيرة» ٤/ ٥٥ للقرافيِّ، و«فتح باب العناية» ٢/ ٢٧٨ لمُلّا علي القاري.

(٢) سقط من الأصل.

(٣) انظر «الذخيرة» ٤/ ٥٦-٥٧ حيث ذكر هذه المسائل وغيرها.

(٤) هذه من مسائل «المدوَّنة» ٢/ ١٤٨.

ليبيعَنَّ أَمَتَه، فيجِدُها حاملاً، عند ابن القاسمِ يَحْنَثُ[1]، لأنَّ المانعَ شرعيٌّ، وسوَّىٰ بينهما سُحنونٌ في عَدَمِ الحِنْث.

قال مالك: الحالفُ ليضربنَّ امرأتَه إلى سنةٍ فتموتُ قبلَ السنةِ لم يَحْنَثْ بموتِها، وهو على برّ. قال عبدُ الحقِّ في «تهذيب الطالب»: إن حلفَ ليركبَنَّ الدابةَ، فتُسْرقُ، يَحْنَثُ عند ابن القاسم، لأنَّ الفعلَ ممكنٌ عادةً، وإنَّما منعَهُ السارقُ بخلافِ موتِ الحمام. وقال أشهبُ: لا يحنَثُ، لأنه متعذِّرٌ بسببِ السرقة، فإن ماتت قبل التمكُّنِ بَرَّ، لتعذُّرِ الفعلِ عَقْلاً، ومَنْعُ الغاصبِ والمستحقِّ كالسارق.

وإن حلف ليضربنَّ عبدَه، فكاتبه، أو ليبيعنَّ أمتَه، فوجدها حاملاً يَحْنَثُ، لأنَّ المانعَ شرعيٌّ، والفعلُ مُمْكنٌ، وقال سُحنونٌ: لا يَحْنَثُ، لأنه متعذِّرٌ، وإن حلفَ لَيَطأنَّها، فوجدها حائضاً، يُخَرَّجُ الحِنْثُ على الخلاف. وقال أشهبُ: إن حلفَ ليصومَنَّ رمضانَ وشَوَّالاً، إن صام يَوْمَ الفطرِ بَرَّ، وإلا حَنِثَ.

تنبيه: ومعنى قولِ الأصحاب: الفعلُ متعذِّرٌ عَقْلاً، يريدون أنَّ فِعْلَه من خوارقِ العادات، وإلَّا فيمكنُ عقلاً أنَّ الله تعالى يُحيي الحمامَ والحيوانَ حتى يتأتَّىٰ فيه أفعال الأحياءِ، لكنَّ ذلك خارقٌ للعادةِ بخلافِ
٤٠/أ السارق ونحوِه، لا يقالُ: إنَّ الفعلَ/ مستحيلٌ عادةً، فإنَّ مِن الممكنِ عادةً القُدْرةَ على السارقِ والغاصبِ، وَيفْعَلُ ما حلفَ عليه، فهذا تحريرُ القاعدتين والفرقُ بينهما.

---

(١) زيادة من المطبوع. قال في «الذخيرة» ٤/ ٥٧: وأصلُ ابنِ القاسمِ أنَّ الحالفَ ليفعلنَّ، لا يُعْذَرُ بالإكراهِ والغلبةِ إلّا أنْ يَنْويَ ذلك.

الفرقُ الخامسُ والثلاثون والمئة

بين قاعدةِ المساجدِ الثلاثةِ يجبُ المشيُ إليها والصلاةُ فيها إذا نذرَها، وقاعدةِ غيرِها من المساجدِ لا يجبُ المشيُ إليها إذا نذر الصلاة فيها[1]

قال مالك رحمه الله في «المُدوَّنة»[2]: إذا قال: عَليَّ أن آتيَ إلى المدينةِ، أو بيتِ المَقْدِسِ أو المشيُ إليها، فلا يأتيهما حتى ينويَ الصلاةَ في مسجدَيْهما أو ما يلازمُ ذلك، وإلَّا فلا شيءَ عليه، ولو نذرَ الصلاةَ في غيرِهما من المساجد صَلَّى بموضعهِ، وقاله الشافعيُّ وأَحمدُ بنُ حنبل.

وقال اللَّخْميُّ: قال القاضي إسماعيل: ناذرُ الصلاةِ في المسجدِ الحرامِ لا يلزَمُه المَشيُ إذا نذره، قال: والمشيُ في ذلك كلِّه أفضلُ، لأنَّ المَشْيَ في القُرَبِ أفضلُ وهو قُرْبة. قال: ومُقتضىٰ أصلِ مالكٍ أن يأتيَ المكيُّ المدينةَ، لأنَّها أفضَلُ، فإتيانُها من مكَّةَ قُرْبةٌ بخلافِ الإتيانِ من المدينةِ إلى مكَّة، وقدَّمَ الشافعيُّ وأحمدُ المسجدَ الحرامَ عليها.

قال ابنُ يُونسَ: يمشي إلى غيرِ الثلاثةِ المساجدِ من المساجدِ إن كان قريباً كالأميال اليسيرة ماشياً، ويُصلي فيه.

---

(١) أصلُ هذا الفرق في «الذخيرة» ٤/ ٨٤-٨٦ حيث ذكر مسائله بأعيانها، وانظر «اقتضاء الصراط المستقيم»: ٤٦٤ حيث حرَّر شيخ الإسلام ابنُ تيمية هذه المسألة، و«إعلامَ الساجد»: ٣٨٨، حيث استوعب الإمام الزركشي أقوالَ الشافعية في هذه المسألة.

(٢) انظر «المدوَّنة» ٢/ ٨٦.

قال ابنُ حبيبٍ: إذا كان بموضعهِ مسجدُ جُمُعةٍ لزِمَ المشيُ إليه، وقاله مالكٌ، وبه أفتى ابنُ عباسٍ مَنْ بمسجدِ قُباء[1]، وهو من المدينةِ على ثلاثةِ أميال.

وفي «الجواهر»: الناذرُ إن كان بمكَّةَ، أو المدينةِ، ونذَرَ بيتَ المَقْدِسِ، يُصَلِّي في مسجدِ مَوضعهِ لأنه أفضلُ، وإن كان بالأقصىٰ مضى إليهما، ويمشي المكيُّ إلى المدينةِ، والمدنيُّ إلى مكة للخروجِ من الخلاف[2].

وأصلُ البابِ قولُ رسولِ الله ﷺ: «لا تُعْمَلُ المَطِيُّ إلا لثلاثةِ مساجدَ: مسجدي هذا ومسجدُ إيلياء، والمسجدُ الحرام»[3] واقتضىٰ ذلك عدمَ لزومِ المشي إلى غيرِها، فإنَّ كلَّ ما وجبَ المشيُ إليه، وجبَ إعمالُ الركابِ إليه، وإلّا فلا[4].

---

(١) انظر «بداية المجتهد» ٦/ ١٦٠.

(٢) وهو الذي مشى عليه شيخ الإسلام في «اقتضاء الصراط المستقيم»: ٤٦٤، حيث ذكر أنه يجبُ إتيانُ المساجدِ الثلاثةِ بالنَّذْرِ، لكن إنْ أتىٰ الفاضلَ أغناه عن إتيان المفضول، فإذا نذر إتيانَ مسجدَ المدينةِ ومسجدَ إيلياء، أغناه إتيانُ المسجدِ الحرام، . . .، وذلك أنه قد ثبت في الصحيح ـ يعني البخاري (٦٦٩٦) ـ عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «مَنْ نَذَرَ أن يُطيعَ الله فليُطِعْه، ومَنْ نَذَرَ أن يَعْصِيه فلا يَعْصِه» وهذا يعمُّ كلَّ طاعةٍ سواءٌ كان جنسُها واجباً أو لم يكن، وإتْيانُ الأفضلِ إجراءٌ للحديثِ الواردِ في ذلك.

(٣) أخرجه الإمام مالك في «الموطأ» ١/ ١١٠-١١١ من طريق يزيد بن الهاد، عن محمد بن إبراهيم، عن أبي سلمة بن عبد الرحمٰن، عن أبي هريرة، ومن طريق مالكٍ، أخرجه ابن حبان (٢٧٧٢) بإسنادٍ صحيح على شرط الشيخين.
وأخرجه النسائي في «السنن الكبرى» (١٧٦٦) من طريق قتيبة بن سعيد، عن بكر ابن مضر، عن ابن الهادِ به.

(٤) علَّق ابنُ الشاط على ما مضى من كلامِ القرافيِّ بقوله: ما حكاه لا كلامَ فيه، وما قاله مِن أنَّ الحديثَ يَقتضي عدمَ لزومِ المشي إلى غيرِها، ليس كما قال، بل يقتضي عَدَمَ إعمالِ المَطيِّ إلى غيرِها، والمرادُ بذلك ـ والله أعلم ـ: أن لا يتحمَّلَ=

وسِرُّ الفَرْقِ: أنَّ النَّذْرَ لا يؤثِّرُ إلا في مندوبٍ، فما لا رُجْحانَ في فِعْلِه في نظرِ الشرعِ لا يؤثِّرُ فيه النَّذْرُ، وسائرُ المساجدِ مستويةٌ من جهةِ أنَّها بَيْتُ القُرَبِ، والتقرُّبُ إلى الله تعالى بالصلاةِ فيها، فلا يجبُ الإتيانُ إلى شيءٍ منها لعدمِ الرُّجْحان[1].

فإنْ قُلتَ: المساجدُ أفضل من غيرِها إجماعاً، وبعضُها أفضَلُ من بعضٍ، باعتبار كَثرةِ[2] طاعةِ الله تعالى فيها، إمَّا لقِدَمِ هِجْرتهِ، أو لكثرةِ/ ٤٠/ب
جماعتهِ، أو غير ذلك من أسباب التفضيل، ومُقتضىٰ ذلك وجوبُ الصلاةِ فيها إذا نُذِرَتْ لأجْلِ الرُّجْحانِ في نظرِ الشرع.

قلتُ: سؤالٌ جليلٌ، والجوابُ عنه: أنَّ القاعدةَ الشرعيةَ أنَّ الفعلَ قد يكونُ راجِحاً في نفسهِ، ولا يكونُ ضمُّه لراجحٍ آخرَ في نفسهِ راجحاً في نظر الشرع، وقد يكونُ ضمُّه راجحاً. فمنَ الأولِ: الصلاةُ والحجُّ راجحان في نظرِ الشرع كلُّ واحدٍ منهما في نفسهِ، وليس ضمُّهما راجحاً في نظرِ الشرع، والصومُ والزكاةُ راجحانِ مُنفَردين، وليس ضَمُّهما راجحاً في نظر الشرع بل قد يكونُ الفِعلان راجحَيْن في نظرِ الشرع، وضمُّهما مرجوحٌ في نظرِ الشرع كالصومِ والوقوفِ بعرفة، والتنفُّلِ في المُصلّىٰ مع صلاةِ العيد، والركوعِ وقراءةِ القرآن لقولهِ عليه السلام: «نُهيتُ أن أقرأ

= مشقَّةَ السفرِ الذي يحوجُ إلى إعمالِ المطيِّ إلا لهٰذه المساجدِ، فيبقى السفرُ الذي لا يُحْوجُ إلى إعمالِ المطيِّ، وما دون ذلك مما ليس بسفرٍ، مسكوتاً عنه في الحديث. وما قاله: من أنَّ كلَّ ما وجبَ المشيُ إليه وجبَ إِعمالُ الرِّكابِ إليه، وإلَّا فلا، دعوىٰ لا حُجَّةَ فيما ذكر عليها، والله أعلم.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من استواءِ المساجدِ وعَدَمِ الرُّجحانِ فيها، دعوى لم يأتِ عليها بحُجَّة.

(٢) في المطبوع: إمَّا لكثرة، وما في الأصل موافق لما في «الذخيرة» ٤/ ٨٥ حيث ذكر السؤال والجواب.

القرآن راكعاً وساجداً»[1] والدعاءِ في بعضِ أجزاءِ الصلاةِ كما قبل التشهُّدِ ونحوِه.

ومِمَّا رجَحَ منفرِداً ومجتمعاً: الصومُ والاعتكافُ، والتسبيحُ والركوعُ ونحوُ ذلك، وقد تقدَّم بَسْطُ هذه القاعدة، فاعتقادُ رُجْحانِ المساجدِ على غيرِها، أو رُجْحانِ بعضِها على بعضٍ لا يوجبُ اعتقادَ ضَمِّ الصلاة إليها، لأنَّ اعتقادَ الرُّجحانِ الشرعيِّ يتوقَّفُ على مُدْرَكٍ شرعيّ، ولم يَرِدْ، بل وردَ الحديثُ المتقدِّمُ بعدمِ ذلك[2]، وليس لك أن تقولَ: إنَّ رُجحانَها إنما ثبتَ باعتبارِ الصلاةِ فيها، فإني أمنَعُ ذلك، بل ما دلَّ الدليلُ على رُجحانِها باعتبارِ الصلاة إلّا باعتبارِ صلاةِ الفرضِ دون النفلِ من الصلاة، لقوله عليه السلام: «خيرُ صلاة أحدِكم في بيته إلا المكتوبة»[3]، مع أنَّ المساجدَ من حيث هي مساجدُ مستويةٌ بالنسبةِ إلى المكتوبةِ أيضاً، حتى يرِدَ دليلٌ شرعيٌّ يقتضي رُجحانَ بعضِها على بعض باعتبارِ فرضٍ أو نفلٍ،

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) قولهُ: «فإنْ قلتَ: المساجدُ... إلى قوله: بعدم ذلك» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قرَّره من القاعدةِ صحيحٌ نَقولُ بمُوجَبِهِ، ولا يلزمُ عنه مقصودُه، وما قاله من اعتقادِ رُجحانِ المساجدِ على غيرِها أو رُجحانِ بعضِها على بعضٍ، لا يوجبُ اعتقادَ ضمِّ الصلاةِ إليها ليس بصحيح، فإنَّ المساجدَ لا معنىٰ لفضلِها على غيرِها، أو فَضْلِ بعضِها على بعض إلا بالنسبة إلى الصلاةِ فيها لا باعتبارِها في أنفسها. وما قاله من أنّ الرجحانَ الشرعيَّ يتوقَّفُ على مُدْرَكٍ شرعيٍّ صحيحٌ، والمُدْرَكُ الشرعيُّ في ذلك الأمر المعلوم من الدينِ ضرورةً: أنَّ الصلاةَ المكتوبةَ في المسجدِ أفضلُ منها في غيره، وقولهُ: بل ورد الحديثُ المتقدِّمُ بعدمِ ذلك، ليس بصحيحٍ، بل ورد بعدمِ إعمالِ المطيِّ، لا بعدمِ المشْي جُملةً، فإنَّ إعمالَ المطيِّ أخصُّ من المشيِ مُطلقاً، ونَفْيُ الأخصِّ لا يستلزمُ نَفْيَ الأعمِّ.

(٣) أخرجه البخاري (٧٣١)، ومسلم (٧٨١) من حديثِ زيد بن ثابت.

فإنَّ الرُّجْحانَ الشرعيَّ حُكْمٌ شرعيّ، يتوقَّفُ على مُدْرَكٍ شرعيٍّ، والحديثُ السابقُ اقتضىٰ عكسَ ذلك، فلا يجبُ السعيُ حينئذٍ إلى مسجدٍ غيرِ الثلاثة، وإنْ نَذَرَهُ[1]، وأمَّا ما وقعَ من قوله: يمشي إلى القريبِ، فمُراعاةٌ لضرورةِ النَّذْرِ على وَجْهِ النَّدْبِ دون الإلزام[2]، وقولُ ابن حبيبٍ: يمشي لمسجدِ الجُمعةِ، مُشْكِلٌ يتوقَّفُ ذلك على دليلٍ يدلُّ عليه لِما تقدَّمَ من القاعدة[3]، وكذلك قولُ الأصحابِ: يمشي إلى المسجدِ القريبِ، استحسانٌ من غيرِ مُدْرَكٍ ظاهرٍ والصوابُ ما تقدَّم[4].

٤١/أ فإنْ قُلْتَ: القاعدةُ في النَّذْرِ أنَّه لا يُجزىء فِعْلُ الأَعلى/ عن فِعْلِ الأَدْنى إذا نَذَره[5]، فمن نَذَر أن يتصدَّقَ برغيفٍ لا يُجْزِئه أن يتصدَّق

---

(١) قولهُ: «وليس لك أن تقولَ. . . إلى قوله: وإنْ نَذَرَهُ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ المساجدَ مستويةٌ بالنسبةِ إلى المكتوبةِ مع تسليمهِ قبل هذا أنَّ بعضَها أفضَلُ من بعضٍ لا يتبيَّنُ لي معناه، وإذا لم تكُنْ الأعمالُ في بعضِ المساجدِ أفضل من الأعمالِ في غيرِه، فما المرادُ بفضلِ بعضِها علي بعض؟ وما قاله من أنَّ الحكمَ الشرعيَّ يتوقَّفُ على مُدْرَكٍ شَرْعيٍّ صحيح، وما قاله مِن أنَّ الحديثَ السابقَ يقتضي عكسَ ذلك ليس بصحيحٍ، وقد سبقَ بيانُه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك كلامٌ ضعيفٌ لا يصحُ إلَّا بحُجَّةٍ، ولم يأتِ بها.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: إنْ ثبت له دليلٌ فلا إشكالَ، وإلَّا أشْكَلَ.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: كلامُه هذا كلامٌ مُتناقضٌ، وكيف يصحُّ أن يكونَ قولُ الأصحابِ استحساناً من غيرِ مُدْرِكٍ؟ وهل الاستحسانُ إلا مُدْرِكٌ عند القائلين به.

(٥) انظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٩٧ حيث قال ابن عبد السلام: مَنْ نَذر جنساً لم يَبْرأ من نَذْرِه بجنسٍ آخَرَ، وإنْ كان أفضَلَ من المنذور، فمن نذر التصدُّقَ بدرهمٍ لم يبرأ منه بدينارٍ ولا عِتْقٍ ولا حَجٍّ. وإنْ نذر أن يحجَّ ماشياً، فحجَّ راكباً، أو أن يحجَّ راكباً، فحجَّ ماشياً، فقد بناه بعضُ أصحابِ الشافعيِّ رحمه الله على أنَّ الأفضَلُ هو المشيُ أو الركوب؟ وبرَّأه بالأفضلِ منهما. وقال آخرون: لا يبرأ =

بثوبٍ، وإن كانَ أعظمَ منه وَقعاً عند الله تعالى وعند المسلمين، ومَنْ نَذَر أن يصومَ يوماً لم يُجْزِه أن يُصَلِّيه بَدَلًا عن الصوم، وإن كانت الصلاةُ أفضَلَ في نظرِ الشرع، ومن نذَر أن يحجَّ لم يُجْزِه أن يتصدَّقَ بآلافٍ من الدنانير على الأولياءِ والضُّعفاء، ولا أن يُصلِّيَ السنينَ مع أنَّ الصلاةَ أفضَلُ من الحجِّ، ونظائرُ ذلك كثيرة[١]، وإذا تقرَّرت هٰذه القاعدةُ كيف صحَّ في هذا البابِ أنَّ مَنْ نَذَر أن يُصلِّيَ بالبيتِ المُقَدَّسِ يُصَلِّي بالمدينةِ أو بمكَّةَ إذا كان مُقيماً بهما ولا يأتي بيتَ المَقْدِس، وغايتُه أنه تركَ المفضولَ لفعلِ الفاضل، والقاعدةُ مَنْعُ ذلك؟ فكيف ساغَ ذلك هنا؟

قلتُ: ظاهرُ كلامِ الأصحابِ أنه يصلّي بالحرمَيْن إذا كان مُقيماً بهما حالةَ النَّذْرِ، لأنه حينئذٍ نذرَ الخروجَ، وترك الصلاة[٢] في الحَرمَيْن حتى يُصلِّيها ببيتِ المَقْدِسِ، فقد نذَر المرجوحَ، والنَّذْرُ لا يؤثِّرُ في المرجوحِ بل في المندوبِ الراجحِ، أمَّا إذا كان بغيرِ المواضعِ الثلاثةِ من أقطارِ الدنيا، ونَذَرَ المَشْيَ إلى البيتِ المُقَدَّسِ ينبغي أن يتعيَّنَ عليه[٣]، أو

= بالفاضلِ منهما عن المفضول، لأنهما جنسان مختلفان، وهذا هو المختارُ، فإنَّ المَشْيَ لا يجانسُ الركوبَ.

(١) قولهُ: «فإنْ قلتَ: القاعدةُ. . . إلى قوله: ونظائرُ ذلك كثيرة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنما لم يُجْزِه فِعْلُ الأعلى عن فِعْلِ الأدنى، وإن كان الأَعْلى أعظَمَ قَدْراً، لأنَّ في تَرْكِ الأَدنى المنذورِ مخالفةَ النَّذْرِ، وإذا خُولفَ المنذورُ حصلَ ارتكابُ الممنوع، وهو عدمُ الوفاءِ لله تعالى بما التزَمَ لوجهه.

(٢) في الأصل: الخروج، وصَوَّبْناه من المطبوع.

(٣) قولهُ: «وإذا تقرَّرت هذه القاعدة. . . إلى قوله: يتعيَّنُ عليه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: نقول: إذا كان الناذرُ مُقيماً بالحرمَيْن، كان في ضِمْنِ نَذْرِه الصلاةَ ببيتِ المَقْدِس تَرْكُ الراجح، وهو الصلاةُ بالمسجدِ الحرام، ومسجدِ النبي ﷺ، وهذا الذي قاله ليس بالظاهرِ، وإنما يكونُ الأمرُ كذلك لو لم يكن تَرْكُ التنفل =

يقال: الصلاةُ من حيث هي صلاةٌ حقيقةٌ واحدةٌ، فالعدولُ فيها عن الصفةِ الدنيا إلى الصفةِ العُليا لا يقَدحُ في مُوْجَبِ النذر؛ ألا ترىٰ أنه لو نَذَرَ أن يتصدَّقَ بثوبِ خَلَقٍ أو غليظٍ، وغيرِ ذلك من الصفات التي لا تتضمَّنُ مصلحةً، بل هي مرجوحةٌ في الثيابِ فتصدَّقَ بثوبٍ جديدٍ، أو غيرِ ذلك من الثياب الموصوفةِ بالصفاتِ الجيدةِ، فإنَّهُ يُجزئه، فإنَّ النَّذْرَ لمَّا وردَ على الثوبِ الخَلَقِ وردَ على شيئين: أحدُهما: أصلُ الثوب، والآخَرُ: صِفَتُه.

فأما التصدُّقُ بأصلِ الثوب، فقُرْبةٌ، فتجبُ، وأما التصدُّقُ بوصفِ الخَلَقِ، فليس فيه نَدْبٌ شرعيٌّ، فلا يؤثِّرُ فيه النَّذْرُ، فيُجْزىءُ ضِدُّه[1]، فكذلك هٰهنا؛ لمَّا نَذَرَ الصلاةَ ببيتِ المَقْدِسِ، فقد نذرَ الصلاةَ موصوفةً بخمس مئة صلاة، كما ورد في الحديثِ[2]. «أنَّ الصلاة في بيتِ المقدِسِ

= بالمسجدَيْن جائزاً، أما وتَرْكُ التنفُّل بِهما جائزٌ، فلا يلزَمُ ذلك، فالظاهرُ ورودُ السؤال.

(١) قولهُ: «أو يقال: الصلاة. . . إلى قوله: فيجزىء ضدُّه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: كأنه في هذا الوجه من الجواب رام الفَرْقَ فيما بين الجنسين والصفتين. ففي الجنسَيْن لا ينوبُ الأَعلى عن الأدنى بخلافِ الصفتَيْن مع اتحادِ الجنس، فإنه تنوبُ الصفةُ العُليا عن الدُّنيا، وهذا الوجهُ، وإن كان أظهرَ من الأول من جهةِ أنَّ الصفةَ الدّنيا ليست راجحةً في نظرِ الشرع، فإنه لا يَقوىٰ أيضاً من جهةِ أنّ فيه مخالفةَ النَّذْرِ من حيثُ الجملةُ.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يخفىٰ ما في كلامهِ هذا من المُسامحةِ في قوله: «موصوفةً بخمس مئةِ صلاة»، وهو وإن كان في معنى موصوفةٍ بأنها تعدلُ خمسَ مئةِ صلاةٍ، ليس من أوصافِ المنذورِ حقيقةً كما في الثوبَيْن الجديدِ والخَلَقِ، بل هو من أوصافِ المنذورِ إضافةً باعتبارِ الجزاءِ عليه، وتنظيرُ الوصفِ الإضافيِّ بالحقيقيِّ فيه ما فيه.

بخمسِ مئة صلاة»(١)، وهٰذه الخمسُ مئةٍ هي بعَيْنِها في الحرمَيْن مع زيادةِ خَمْسِ مئةٍ أُخَرَ لقولهِ عليه الصلاة والسلام: «صلاةٌ في مسجدي هذا خيرٌ من ألفِ صلاةٍ في غيرِه إلَّا المسجدَ الحرام»(٢) فكلُّ ما هو مطلوبٌ للشرعِ في البيتِ المُقَدَّسِ هو موجودٌ في الحرمَيْن من أصلِ الصلاة، وزيادةِ أجْرِها، ولم يفترقا إلا في زيادةِ خَمْسِ مئةٍ أُخْرى تحصُلُ له في الحرمَيْن(٣)،
٤١/ب وتَرْكُ هٰذه الزيادة ليست/ مقصودةً للشارع، فلا جَرَمَ لم يتعلَّقْ بها نَذْرٌ(٤)، ويكونُ وزانُ ذلك مَنْ نذرَ أن يتصدَّقَ بثوبٍ فتصدَّقَ بثوبَيْنِ(٥)،

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه. وقد علّق ابن الشاط على هذا الكلامِ بقوله: ليس الخمسُ مئةٍ التي في بيتِ المَقْدِسِ هي بعينِها التي في الحرمَيْن مع الزيادة، ولا يصحُّ ذلك، كيف والأفعالُ تختلفُ باختلافِ المكانِ والزمان وغيرِ ذلك من الأمور الموجبةِ لاختلافِ كلِّ فعلَيْن داخلَيْن تحتَ جنسٍ واحد؟ مع أنَّ هذه الخمسَ مئةٍ ليست أفعالاً واقعةً من المكلَّف، بل هي جزاءٌ على فِعْلِه صلاةً واحدةً في البيتِ المُقَدَّس، فكلُّ كلامِه هذا غيرُ مُحقَّقٍ ولا محصَّلٍ، إلا أن يريدَ أنَّ المجزيَّ عليه بخمس مئةٍ، والمجزيَّ عليه بألفٍ جنسٌ واحدٌ وهو الصلاةُ، فلذلك وَجْه، إلّا أنَّ عبارتَه بعيدةٌ عن احتمالِ ذلك جدّاً.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ كلَّ ما هو مطلوبٌ للشرع من أصل الصلاةِ، وزيادةِ أجرِها غيرُ صحيح، فإنَّ أَجْرَ الصلاةِ ليس بمطلوبٍ، وإنما هو موهوبٌ، وما قاله مِن أنَّهما لم يفترقا إلا في زيادة خمسِ مئةٍ أخرى تحصُلُ له في الحرمَيْن غيرُ صحيحٍ أيضاً، فإنه ليس قَدْرُ ما يفضُلُ به مسجدُ النبيِّ ﷺ مسجدَ المَقْدِسِ، مِثْلَ قَدْرِ ما يفضلُ به المسجدُ الحرامُ على حسبِ الخلاف في ذلك.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: تلك الزيادةُ ليستْ فعلاً للمكلَّفِ أصلاً، فليست مقصودةً للشارعِ على وَجْهِ النَّدْبِ إليها، ولا على غيرِ وجهِ الندبِ أصلاً، وإنما هي جزاءٌ.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس وِزانُه ما ذكر؛ وكيف يُنظَّرُ بين جزاءِ فعلِ المكلَّف وبين مُتعلَّقِ فِعْلِهِ؟ هذا خَلَلٌ واضح!

فإنه يُجْزئه إجماعاً[١]، ولا يكونُ وِزانُه مَنْ نَذَرَ أن يصومَ فصلّىٰ[٢]، لأنَّ خصوصَ الصومِ من حيث هو صومٌ مطلوبٌ لصاحبِ الشرعِ، ولم يحصُلْ هذا الخصوصُ في الصلاة[٣] كما حصل خصوصُ الخمسِ مئةٍ في الألفِ[٤] من غيرِ خَلَلٍ البتَّة[٥].

فهذا هو سِرُّ الفرق بين قاعدةِ عَدم إجزاء الراجحِ عن المرجوحِ في العبادات، وقاعدةِ إجزاءِ الصلاةِ بالحرمَيْن عن الصلاةِ ببيتِ المَقْدِس، والصلاةِ في كلِّ مسجدٍ عن الصلاةِ في مسجدٍ آخَر من مساجدِ الأقطار فتأمَّل ذلك![٦]

تنبيه: مُقْتضى ما تقرَّر في النَّذْرِ لزومُ ثلاثةِ إشكالاتٍ على قواعدِ [الفقهاء][٧].

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: لا يخلو ناذرُ التصدُّقِ بثوبٍ، ثمَّ يتصدَّقُ بثوبَيْن، من أن يقصدَ الخروجَ عن عُهْدةِ النَّذْرِ بأحدِ الثوبين، أو بهما معاً، فإن قصدَ الأولَ، فذلك يُجْزئهُ بلا شكّ، وإن قصدَ الخروجَ عن عُهْدةِ النَّذْرِ بهما معاً ففي ذلك نظر، وما أرى دعوىٰ الإجماعِ تصحُّ في ذلك.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيّن أنه ليس وِزانَه ما ذكر قَبْلُ، وأما أنَّه ليس هذا وِزانه، فظاهر.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذا صحيحٌ ظاهر.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لو كانت الخمسُ مئةٍ والألفُ من أفعالِ المكلَّفِ، لما صحَّ حصولُ الخمسِ مئةٍ في الألف، فإنَّ الخمسَ مئةٍ مُقيَّدةٌ بالاقتصار عليها، والألفُ مُقيَّدةٌ بتمامِها، والقَيْدانِ لا يجتمعان.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وأيُّ خَلَلٍ أعظمُ مِن خَلَلٍ يؤدّي إلى الجمعِ بين النَّقيضين!

(٦) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ليته لم يُفَسِّر هذا السرَّ، فإنَّ مِثْلَه ممَّا يجبُ كَتْمُه.

(٧) زيادة من المطبوع.

الإشكالُ الأوّلُ على ما يقولهُ الفقهاءُ: أنَّ النَّذْرَ لا يؤثِّرُ إلا في مندوبٍ، ولا تأثيرَ له في واجبٍ، لأنه لازمٌ له قبل النذرِ[1]، ولا في مباحٍ، لأنَّ صاحبَ الشرعِ لا يُلْزِمُ أحداً بفِعْلِ المُباحِ نَذَرَه أمْ لا، والمُحَرَّمُ والمكروهُ بطريقِ الأوْلى. وإذا كانت القاعدةُ أنَّ النَّذْرَ لا يؤثِّرُ إلا في راجحٍ في نظرِ الشرع أشكَلَ على ذلك إذا نذَر أن يتصدَّق بهذا الشعيرِ، ليس له أن يُخْرِجَ عنه قَمْحاً، مع أنَّ هذا الشعيرَ مُشْتملٌ على أمرين:

أحدُهما: المالِيّةُ، وهي موجودةٌ في القَمْحِ، والتصدُّقُ بها راجحٌ في نظرِ الشَّرْع.

والثاني: كونُه شَعيراً، [وكونُه شَعيراً][2] لم يؤمَرْ بخصُوصهِ في الصَّدقة، ولا هو راجحٌ في نظرِ الشرع، فكان يلزَمُ أن لا يلزَمَه خصوصُ الشعيرِ، وكذلك إذا نَذَرَ أن يتصدّقَ بهذا الثوبِ، فتصدَّق بألفِ دينارٍ، لا يُجْزئه، أو نَذَرَ أن يصومَ، لا تُجْزئهُ الصلاةُ مع اشتراكِهما في القُربةِ، وليس في خصوصِ الصومِ وَجْهٌ يرجَّحُ به على الصلاةِ حتّىٰ يؤثِّرَ فيه النَّذْرُ، ويمنَعَ من إقامةِ الصلاةِ مُقامَه، وكذلك القولُ في جميعِ الأجناس تتعيَّنُ من الأموالِ والعباداتِ يلزَمُ خصوصُها بالنَّذْرِ، وإن لم يكن ذلك الخصوصُ راجِحاً في نظرِ الشرعِ، بل القُرْبةُ ما اشتملَ عليه ممَّا هو مُشْتركٌ بينه وبين غيرِه، فقد أثَّر النَّذْرُ فيما ليس براجحٍ في نظرِ الشرع.[3]

---

(١) وهو كالصلاةِ المكتوبة، قال الموفَّق في «المغني» ١٣/٦٢٨: ويحتملُ أن ينعقدَ نَذْرُهُ مُوجباً كفَّارة يمينٍ إنْ تَرَكَه، كما لو حلف على فِعْلهِ، فإنَّ النَّذْرَ يَمين.

(٢) زيادة من المطبوع.

(٣) علَّق ابن الشاط على الإشكال الأول بقوله: ما قاله من أنَّ النذرَ قد أثَّر فيما ليس براجحٍ في نظرِ الشرعِ ليس بصحيحٍ، بل أثَّر في راجحٍ في نظرِ الشرعِ من أجلِ أنَّ كلَّ ما ذُكِرَ مندوبٌ إليه على الجملة، لا من جهةِ أنه مندوبٌ راجح، وإنما لم يَنُب القمحُ عن الشعيرِ، والصلاةُ عن الصومِ، لأنه لم يَنْذر القمحَ ولا الصلاةَ، فلو فعل=

الإشكالُ الثاني على قاعدةِ مَن يقول: إنَّ النَّقْدَيْن لا يتعيَّنان لعدمِ تعلُّقِ القَصْدِ بخصوصياتِها شَرْعـاً وعادةً، فيلزَمُ هذا القائلَ أنَّه إذا نَذَر أن يتصدَّقَ بهذا الدرهمِ أن يترُكَه ويُخْرِجَ غيرَه، أو بهذا الدينارِ أن يترُكَـه ويُخْرِجَ غيرَه، مع أنَّ ظاهرَ كلامِهم يقتضي تعيينَه بالإخراج، وذلك يقتضي أنَّ الخصوصَ يتعلَّقُ بـه قَصْدٌ شَرْعيٌّ وعاديٌّ، وهـو خلافُ قاعدتهم/ في عدمِ التعيين، ويلزَمُ إذا نذَر أن يتصدَّقَ بهذا ٤٢/أ الدرهمِ، أو بدراهمَ لـم يُعَيِّنْها أن يُخْرِجَ عِوَضَها دنانيرَ، لأنَّ التقرُّبَ في الماليةِ، لا في كَوْنِها دراهمَ أو دنانيرَ، بل قد يكون أحدُهما أنْفعَ للفقيرِ، وهو ما لم يَنْذُر، لراحتهِ من الصرفِ في دَفْعِ الدراهم عن الدنانيرِ المنذورة[1].

الإشكالُ الثالث: مقتضى ما تقدَّمَ من تقديمِ المسجدِ الحرامِ على المسجدِ الأقصى لزيادةِ فضيلتهِ مع تحصيلِ أصلِ التقرُّبِ، أن تكونَ

= التصدُّقَ بالقمحِ بدلَ الشعيرِ، أو فَعَلَ الصلاةَ بدل الصومِ، لكان قد خالفَ ما التزمَه لله تعالى، وليس للندبِ أثرٌ إلا في تصييرِ المندوبِ من حيث هو مندوبٌ واجباً خاصاً، وامتنعت نيابةُ الجنسِ الأعلى من العباداتِ عن الجنس الأدنى منها، وكذلك نيابةُ الجنسِ الأَعلى من متعلَّقِ العباداتِ عن الجنسِ الأَدنى منه، لأنَّ فيه مُخالفةَ النذرِ، وجازت نيابةُ الصفةِ العُليا من صفاتِ متعلَّقِ العبادةِ عن الدنيا، لأنه ليس في ذلك مخالفةٌ للنَّذْر، والفرقُ بين الأَمرين أنَّ الجنسَ ـ أعني جنسَ العبادة، أو مُتعلَّقَها مما هو جنسٌ ـ مقصودٌ من مقاصدِ الشرع، وصفةُ مُتعلَّقِها إنما هي صفةٌ ليست مقصودةً له، وعلى الصفةِ تتخرَّجُ مسألةُ ناذرِ الصلاةِ في المسجدِ الأقصى فلا إشكالَ، والله أعلم.

(١) علَّق ابنُ الشاط على الإشكالِ الثاني بقوله: ما قاله وألزَمَهُ مَنْ يقول: إنَّ النَّقْدَيْن لا يتعيَّنان صحيحٌ، والله أعلم.

أجناسُ المنذوراتِ كُلُّها كذلك، يُقَدَّمُ فاضِلُها على مفضولِها، [ويُخْرَجُ القمحُ بدلَ الشعيرِ، فيُطْلَبُ الفرقُ][1].

* * *

(١) ما بين المعكوفين زيادة من المطبوع. وقد علَّق ابن الشاط على الإشكال الثالث بقوله: ليس ما قاله في ذلك بصحيحٍ، فإنَّ مسألةَ الحرام والأقصى ليست من نيابةِ الجنسِ عن الجنسِ، بل من نيابةِ الصفةِ العُليا عن الصفةِ الدّنيا والله أعلم.
قلت: وتلخيصُ القولِ في المنذوراتِ عندي: أنَّ الناذرَ إذا نَذَر عَملاً من أعمالِ البِرِّ، فإنه لا يخلو من أن يكونَ منذورُه ذلك مُعَيَّنَ الشخصِ كما إذا قال: للهِ عليَّ أن أعتقَ هذا العبدَ، أو أتصدَّق بهذا الثوبِ، أو لا يكون منذورُه ذلك مُعَيَّنَ الشخص، فإنَّه لا يُجزئه في الخروجِ عن عُهْدةِ ذلك النَّذْرِ إلا ذلك المُعَيَّنُ، وإن لم يكن منذورُه ذلك مُعَيَّن الشخص، فلا يخلو أن يكونَ معين النوع، كما إذا قال: لله عليَّ أن أصومَ، أو لا يكونَ كذلك، فإن كان مُعيَّنَ النوعِ، فلا يخلو مع كونهِ معيَّنَ النوع أن يكونَ مُعيَّنَ الصفةِ، أو لا يكون كذلك، فإنْ كان مُعيَّن الصفةِ، فلا يخلُو أن تكونَ الصفةُ مما يتعلَّقُ بها مَقْصدٌ شرعيٌّ، أو لا تكون كذلك، فإن كان مُعَيَّن النوعِ فقط، فلا يُجزئه إلا ذلك النوعُ بأيِّ صفةٍ كان، وإن كان مُعَيَّنَ النوع، والصفةُ من مُتعلَّقِ المقصدِ الشرعيِّ، فلا يجزئهُ إلا كذلك، وإن كان مُعيَّنَ النوعِ، والصفةُ ممّا لا يتعلقُ بها مقصدٌ شرعيٌّ، فلا يُجزئه بأَدْنى من تلك الصفة، ويُجزِئه بأَعْلى منها، وعلى هذا القسمِ تُخرَّجُ مسألةُ الأقصى والحرام، وإن كان غيرَ مُعيَّنِ النوعِ، كما إذا قال: لله عليَّ أن أعملَ عملاً صالحاً، فإنه يُجزئه أيُّ عملٍ من أعمالِ البِرِّ عمله، والله أعلم: وما قاله في الفرقِ بعده وهو الفرق السادس والثلاثون والمئة صحيحٌ، إلا قَوْله: «وهو أنَّ الله تعالى أمرَ عباده أن يتأدَّبوا معه كما يتأدَّبوا مع أماثِلهم» فإنه تشبيهٌ لا أرتضيه، وما قاله في الفرقِ بعده صحيحٌ كلُّه، وكذلك ما قال في الفرقِ بعدَهما وهو التاسعُ والثلاثون والمئة ما عدا قولَه في انحصارِ المبتدأ في الخبر، وما عدا قوله: إنَّ قولَ الحنفيةِ يلزَمُ فيه التعارضُ دون قول المالكيةِ والشافعية، وقد تقدَّم التنبيهُ على الأمرَيْن في الفرقِ الثالث والستين.

الفرقُ السادسُ والثلاثون والمئة

بين قاعدةِ المنذوراتِ

وقاعدةِ غيرِها من الواجبات الشرعية

اعلم أنَّ الأوامرَ تتبعُ المصالحَ، كما أنَّ النواهيَ تتبعُ المفاسد، والمصلحةُ إن كانت في أَدْنىٰ الرُّتَبِ، كان المرتَّبُ عليها النَّدْبَ، وإن كانت في أعلى الرتبِ، كان المرتَّبُ عليها الوجوبَ، ثم إنَّ المصلحةَ تترقّىٰ، ويرتقي الندبُ بارتقائِها حتى يكونَ أعلى مراتبِ النَّدْبِ يلي أدنى مراتبِ الوجوبِ، وكذلك نقولُ في المفسدةِ التقسيمَ بجُمْلتهِ، وترتقي الكراهةُ بارتقاءِ المفسدةِ حتى يكون أعلىٰ مراتبِ المكروهِ يلي أدنى مراتبِ التحريم.

إذا تقرَّرَ ذلك، عُلِمَ حينئذٍ أنَّ المصلحةَ التي تصلحُ للنَّدْبِ لا تصلحُ للوجوب، لا سيَّما إن كان الندبُ في الرتبةِ الدنيا، فإنَّ الشَّرْعَ خَصَّصَ المرتبةَ العُليا من المصالحِ بالوجوبِ[1]، وحَثَّ عليها بالزواجرِ صَوْناً لتلك المصلحةِ عن الضَّياع، كما خَصَّصَ المفاسدَ العظيمةَ بالزجرِ والوعيدِ حَسْماً لمادةِ الفسادِ عن الدخولِ في الوجودِ تفضُّلاً منه تعالى عند أهلِ الحقِّ، لا وجوباً عقلياً كما قالت المعتزلة[2]، ولو شاءَ الله تعالى لم

---

(١) انظر «القواعد الكبرى» ١/٦١ حيث نصَّ ابنُ عبد السلام على أنَّه إذا عَظُمَت المصلحةُ أوْجَبها الربُّ سبحانه وتعالى في كلِّ شريعة، وكذلك إذا عظمت المفسدةُ حرَّمها في كلِّ شريعة.

(٢) على مذهبها المعروف في رعاية الأصلح ووجوب اللطف، انظر «شرح الأصول الخمسة»: ٥١٨ للقاضي عبد الجبار، وهو مذهبٌ وهَّاه أهلُ السنة، انظر «المسوَّدة»: ٦٣ لآلِ تيمية، و«شرح مختصر الروضة» ١/٤٠٩ للطوفي.

يُرَتِّبْ ذلك، هٰذا في الأحكام المقرَّرةِ في أَصلِ الشريعة، وكذلك القولُ في الأسبابِ الشرعية: لم يجعلْ صاحبُ الشرعِ شيئاً سببَ وجوبِ فِعْلٍ على المكلَّفِ إلا وذلك السببُ مشتَمِلٌ على مصلحةٍ تناسبُ الوجوبَ، فإن قَصُرَتْ عن ذلك جعلَها سَبَبَ الندب، وكذلك القولُ في أسبابِ التحريمِ والكراهة، فبذلُ الرغيفِ للجَوْعانِ المُشْرِفِ على الهلاكِ واجبٌ، وسببُ الوجوبِ الضرورةُ، وهذا السببُ مشتملٌ على حِفْظِ حياتهِ، وهي مصلحةٌ عظيمةٌ تصلحُ للوجوب، وبذلُ الرغيفِ لمن يتوسَّعُ به على عائلتهِ من غير ضرورةٍ مندوبٌ إليه، وسببُ هذا الندبِ التَّوْسِعَةُ دون دَفْعِ ضرورةٍ، فلم تَنْهَضِ[1] التوسعةُ للوجوبِ لقصورِ مَصْلحتِها، وكذلك القولُ في بقيةِ الأسبابِ الشرعيةِ في بابِ الأوامر، وفي باب النواهي.

٤٢/ب إذا تقرَّرت هذه القاعدةُ، فاعلمْ أنَّ صاحبَ الشرعِ جعل/ الأحكام على قسمين[2]: منها ما قرَّره في أَصلِ شَرْعِهِ، ولم يَكِلْهُ إلى خِيَرَةِ الخلقِ، كوجوبِ الصلاةِ والصومِ في رمضان وغير ذلك، ومنها ما وكَل وجوبَه إلى خِيرَةِ الخلقِ، فإن شاؤوا أوجبوه على أنفسِهم بإنشاءِ سَببه وهو النَّذْرُ، وإن شاؤوا لم يفعلوا ذلك، وكما جعل الأحكامَ على قِسْمين، جعل الأسبابَ أيضاً [على] قِسْمَيْن: منها ما قرَّره في أصلِ شَرْعِهِ، ولم يَكِلْهُ إلى خِيرَةِ المكلَّفِ، كالزوالِ، ورؤيةِ الهلال، ومالكِ النصاب وغير ذلك، ومنها ما وكَلَه للعبادِ، فإن شاؤوا جعلوه سَبباً، وإن شاؤوا لم يجعلوه سبباً، وهو شرطُ النذور والطلاق والعَتاق ونحوِها، فإنها أسبابٌ لوجودِ حقيقةِ السببِ فيها، فإنها يلزَمُ من وجودِها الوجود، ومن عَدَمِها العدمُ، ولم يحصُرْ ذلك في المندوبات كما حصرَه في الأحكامِ

---

(١) في المطبوع: تَقْتَضِ التوسعةُ الوجوبَ.

(٢) انظر «الذخيرة» ٩٦/٤ حيث ذكر القرافيُّ هذه القاعدة.

المنذورات، فلا يؤثِّرُ النذرُ إلا في نَقْلِ مندوبٍ للواجبِ بطريقٍ واحدٍ، وهو النَّذْرُ، بل عَمَّم ذلك في سائرِ الممكناتِ المستقبلاتِ من الواجباتِ والمحرَّمات وغيرِها ممَّا ليس من المُكتسبات كهبوبِ الرياح، ونُزولِ الأمطارِ ممَّا ليس فيه حكمٌ شرعيٌّ، ولا اكتسابٌ اختياريٌّ، فأيُّ ذلك شاءَ المكلَّفُ جعله سبباً لوجوبِ منذورٍ عليه، أو لزومِ طلاقٍ أو عَتاقٍ له.

إذا تقرَّر هذا، حصل الفرقُ بين الواجبِ بالنذرِ، والواجبِ المتأصِّلِ في الشريعة من وجهين[1]:

أحدُهما: قصورُ مصلحتِهِ عن الوجوبِ، لأنَّ مصلحتَه مصلحةُ الندبِ، والالتزامُ لا يُغيِّرُ المصالحَ.

وثانيهما: أنَّ سببَه لا يناسبُ الوجوبَ كالأسبابِ المُقرَّرةِ في أصلِ الشريعة كما تقدَّم، فتكونُ المنذوراتُ مستثنياتٍ من القواعد من هٰذين الوجهين، وهي في الاستثناءِ عن قاعدةِ الأسبابِ أشدُّ بُعْداً عن القواعدِ، لأنَّ الأحكامَ انتقلت فيها المندوباتُ للواجبات، والمندوباتُ فيها أصلُ المصلحة، وأما في الأسبابِ، فقد يحصلُ ما هو عَرِيٌّ عن المصلحة البتَّةَ، كطيرانِ الغُراب، وصريرِ الباب، وعُبورِ الناموس، فلو قال: إن طارَ الغرابُ فَعليَّ صدقةُ دِرْهمٍ، لزِمَه ذلك، أو امرأتُه طالقٌ أو غيرُ ذلك، لزِمَه جميعُ ما عَلَّقه إذا وُجِدَ المُعَلَّقُ عليه، فصارت الأسبابُ أَبْعدَ عن القواعدِ من الأحكامِ مع بُعْدِ الأحكامِ في أنفسها.

---

(١) انظر «المغني» ١٣/٦٢٢ حيث استوعبَ ابنُ قدامةَ أقسامَ النُّذور، وذكر بعضَ النقولِ التي تومىء إلى أنَّ النَّذْر لا يقوىٰ قوَّةَ الأصل، وأنَّه فرعٌ على المشروع، وأنَّ الطاعة الملتزمةَ به تكون ممَّا له أصلٌ في الوجوبِ بالشرع.

فإن قُلْتَ: كيف اقتضت الحكمةُ الإلهيةُ اعتبارَ ما لا مصلحةَ فيه، أو
٤٣/أ إقامةَ مصلحةِ الندبِ/ للوجوبِ مع أنَّ قاعدةَ عادة الله تعالى في الشرائعِ أنَّ الأحكامَ تتبعُ المصالحَ على اختلافِ رُتبها؟

قلتُ: الأسبابُ يَخْلُفُ بعضُها بعضاً، فكما أنَّ عِظَمَ المصلحةِ سببُ الوجوبِ في عادةِ الشارعِ، فكذلك هٰهنا سببٌ آخَرُ إذا فُقِدَتْ هٰذه المصلحةُ، وهي مصلحةُ أدبِ العبدِ مع الربِّ سبحانه وتعالى في أنه إذا وعدَ ربَّه بشيءٍ لا يُخْلِفُه إيَّاه لا سيَّما إذا التزمه وصَمَّم عليه.

فأدبُ العبدِ مع الربِّ، وحُسْنُ الوفاءِ، وتلقِّي هٰذه الالتزاماتِ بالقَبولِ، خُلُقٌ كريمٌ هو سببٌ خَلَفَ المصلحةَ التي في نفسِ الفعل، فقد يُستفادُ من هَيْئةِ الفاعلِ وأحوالِهِ وأخلاقِهِ مع خالقِهِ ومعبودِهِ مصالحُ عظيمةٌ، وأيُّ مَصْلحةٍ أعظمُ من الأدبِ! حتى قالَ رُوَيْمٌ[1] لابنِهِ: يا بُني اجعلْ عَملك مِلْحاً، وأَدبك دقيقاً، أي: استكثِر من الأدبِ حتى تكونَ نسبتُه في الكثرةِ نسبةَ الدقيقِ إلى الملح، وكثيرُ الأَدبِ مع قليلٍ من العملِ الصالحِ خيرٌ من كثير العمل مع قِلَّة الأدب، وهذه القاعدةُ قد تقدَّمَ التنبيهُ عليها، وهي أنَّ الله تعالى أمرَ عبادَه أن يتأدَّبوا معه كما يتأدَّبون[2] مع أماثِلِهم، فإنَّ ذلك هو الممكنُ في عبادةِ الله تعالى، فإنه لا تنفعُه الطاعةُ، ولا تضرُّه المعصية.

---

(١) هو رُوَيْم بن أحمد البغدادي (ت٣٠٣هـ)، من أعيانِ الصوفية المتحقّقين بالعلم، كان فقيهاً على مذهب أهل الظاهر، وكلامُه دالٌّ على وفورِ عَقْلهِ وعِلْمه، أثنى عليه الإمام الذهبي في «سير أعلام النبلاء» ١٤/ ٢٣٤، له ترجمة في «طبقات الصوفية»: ١٨٠، و«تاريخ بغداد» ٨/ ٤٣٠.

(٢) في الأصل: يتأدَّبوا، والجادة إثبات النون.

ولمّا كان الأدبُ مع الملوكِ أعظمَ نَفْعاً لفاعله، وأجدىٰ عليه من[١] كثيرِ الخدمةِ مع قلَّةِ الأدب، كان الواقعُ مع الله تعالى كذلك، وكذلك صِدْقُ الوعد، والوفاءُ بالالتزامِ من محاسنِ الأخلاقِ بين العبادِ، وفي معاملةِ الملوك، ولمَّا عَظُمَ هذا المعنىٰ، جُعِل هو سببَ الوُجود بدَلًا عن المصالحِ في أَنْفُسِ الأفعال، فتأمّلْ ذلك!

وبهذا التقريرِ يظهَرُ لك أنَّ النذور، وإن خرجَتْ عن القواعدِ من ذَيْنِكَ الوجهَيْن، فقد رجعَتْ إلى القواعدِ مِنْ هذا الوجه[٢]، وصارَتْ على وَفْقِ القواعدِ من جهةِ أنَّه ما عَرِيَ الوجوبُ عن مصلحةٍ تناسبُه، وعلى هذا التقدير أيضاً حصل الفرقُ بين المنذورات والشروطِ من جهة أنَّ مَداركَها غيرُ مَداركِ الأسبابِ والواجباتِ الأصلية، وهي مصالحُ غيرُ مصالحِ أنفُس الأفعال.

* * *

(١) في الأصل: مع، وصوَّبناه من المطبوع، وهو الذي يقتضيه السياق.

(٢) بل إن ابن دقيق العيد استشكل كراهة النَّذر أصلاً، أعني الكراهة المستفادة من قوله ﷺ فيما ثبت عند البخاري (٦٦٩٢) ومسلم (١٦٣٩)، «إنَّ النَّذْرَ لا يقدِّمُ شيئاً ولا يؤخِّر، وإنَّما يُسْتخرجُ بالنَّذْرِ من البخيل» قال ابن دقيق في «شرح عمدة الأحكام» ٢/٢٦٦: في كراهة النَّذْرِ إشكالٌ على القواعد، فإنَّ القاعدة تقتضي أنَّ وسيلةَ الطاعةِ طاعة، ووسيلةَ المعصيةِ معصية، . . . ، ولمّا كان النَّذْرُ وسيلةً إلى التزامِ قُربةٍ، لزِم على هذا أن يكونَ قُرْبةً، إلَّا أنَّ ظاهرَ إطلاقِ الحديثِ دلَّ على خلافه، . . . ، وعلى كلِّ تقديرٍ، فاتباعُ النصوصِ أوْلى.

الفرقُ السابعُ والثلاثون والمئة

بين قاعدةِ ما يحرُمُ لصفتِهِ، وبين قاعدةِ ما يحرُمُ لسببه(١)

اعلم أنَّ الله تعالى خلقَ المتناولاتِ للبشرِ في هذا العالَم على قسمين:

قسمٌ يحرُمُ لصفتِهِ، وهو ما اشتملَ على مفسدةٍ تناسبُ التحريمَ فيَحْرُمُ، أو الكراهةَ فيُكْرَه، فالأولُ كالسُّمومِ تَحْرُمُ لعِظَمِ مفسدتِها، والثاني سباعُ الطيرِ أو الضَّبُعُ من الوحشِ على الخلافِ في ذلك(٢).

وقسمٌ يُباحُ لصفتهِ، إمَّا لاشتمالهِ على المصلحةِ كالبُرِّ واللحمِ الطيِّبِ من الأنعام، وإمَّا لعدمِ مفسدتهِ ومصلحتهِ، وهو قليلٌ/ في العالم، فلا ٤٣/ب
يكادُ يُوجَدُ شيءٌ إلا وفيه مصلحةٌ أو مفسدة(٣)، ويمكنُ تنظيرُه بأكْلِ شَعرةٍ من قُطنٍ أو نَحْوِ ذلك ممَّا لا يظهَرُ له أثرٌ في جسدِ ابنِ آدم، وإذا كانت الموجوداتُ في هذا العالَم إما حرامٌ لصفته، [أو مباحٌ لصفتهِ، انبنىٰ على هذا قاعدةٌ أُخرى، وهو أن كل ما حَرُمَ لصفته](٤) لا يُباحُ إلا بسببهِ، وما يُباحُ لصفتهِ لا يحرُمُ إلا بسببه.

فالقسمُ الأول كالمَيْتةِ حَرُمَتْ لصفتِها، وهي اشتمالُها على الفضلاتِ المُسْتقْذَرةِ، فلا تُباحُ إلا بسببها، وهو الاضطرارُ ونحوُه من الأسباب،

---

(١) انظر أصولَ هذا الفرق في «الذخيرة» ٤/ ١٠٨.

(٢) انظر تفصيل ذلك في «الذخيرة» ٤/ ١٠٠، و«المغني» ١٣/ ٣١٩.

(٣) وقد قرَّره أحسن تقريرٍ الإمام الشاطبي في «الموافقات» ٢/ ٢٠.

(٤) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرك من المطبوع.

وكذلك الخَمْرُ حَرُمَ لصفتهِ، وهو الإسكارُ فلا يُباحُ إلا بسَببهِ، وهو الغُصَّةُ[1].

والقسمُ الثاني: كالبُرِّ ولحومِ الأنعامِ وغيرِ ذلك من المآكلِ والملابسِ والمساكنِ، أُبيحَتْ لصفاتِها من المنافعِ والمصالحِ، فلا تحرُمُ إلا بسببها، وهو الغَصْبُ والسرقةُ والعُقودُ الفاسدةُ ونحوُها، فهٰذه القاعدةُ في هذا الفرقِ مُطَّردةٌ في جميع المُتناوَلاتِ.

* * *

(١) وهو مُقيَّدٌ بما إذا لم يجد مائعاً سواها، ومِثْلُه العطشُ الشديد ولكن بشرطِ أن تكونَ الخمرُ ممزوجةً بما يروي من العطش، فإنَّها تُباحُ لدَفْعهِ عند الضرورة، كما تُباحُ المَيْتةُ عند المَخْمَصَة. أفاده الموفَّقُ في «المغني» ١٣/ ٤٩٩-٥٠٠.

الفرقُ الثامنُ والثلاثون والمئة

بين قاعدةِ تحريمِ سباعِ الوحشِ

وبين قاعـدةِ تحريمِ سبـاعِ الطير[(١)]

اعلم أنَّ المناهي تعتمدُ المفاسدَ؛ فما حَرَّمَ الله تعالى شيئاً إلا لمفسدةٍ تحصلُ من تناوُله، وقد أجرىٰ الله عادتَه أنَّ الأغذيةَ تنقلُ الأخلاقَ لخُلقِ الحَيوان المُتغذّىٰ به، حتى يقال: إنَّ العربَ لمّا أكلَت من لحومِ الإبلِ حصلَ عندها فَرْطُ الإيثارِ بأقواتِها، لأنَّ ذلك شأنُ الإبلِ، فيجوعُ الجَمْعُ من الإبلِ الأيامَ، ثم يُوْضَعُ لها ما تأكُله مجتمعةً، فيضعُ كُلٌّ منها فَمَهُ، فيتناوَلُ حاجتَه من غيرِ مدافعةٍ عن ذلك الحَبِّ، ولا يَطْرُدُ مَنْ يأكلُ معَه، ولا تزالُ الإبلُ تأكلُ عَلَفَها كذلك بالرِّفْقِ حتى يفنىٰ جميعُه من غيرِ مدافعةِ بعضِها بعضاً بل مُعْرِضَةً عن ذلك، وعن مقدارِ ما أكلَه غيرُها ممّا يجاورُها، وغيرُها من الحيواناتِ يَقْتَتِلُ عند الاغتذاءِ على حَوْزِ الغذاءِ، وتمنعُ مَنْ يأكلُ معها أن يتناولَ شيئاً، وذلك مُشاهَدٌ في السباعِ والكلاب والأغنامِ وغيرِها، فانتقلَ ذلك لخُلقِ الأعراب، فحصلَ عندهم من الإيثارِ للضيفِ ما لم يحصُل عند غيرِهم من الأمم.

كما أنَّه حصلَ عندهم الحِقْدُ أيضاً، لأنَّ الجملَ يأخذُ ثأرَه ممَّن آذاه بعدَ مُدَّةٍ طويلة[(٢)]، ولا يزولُ ذلك عن خاطرِهِ، حتى يُقال: إنَّ أربعاً

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٤/ ١٠١.

(٢) واستدلَّ له شيخ الإسلام ابن تيمية بما ثبت عن رسول الله ﷺ من الأمرِ بالوضوءِ من لحومِ الإبل، أخرجه أحمد ٣٠/ ٥٠٩ وغيره من حديث البراء بن عازب، قال في «القواعد النورانية الفقهية»: ٧: فأكْلُ لحمِها يُورثُ قوَّةً شيطانيةً تزول بما أمرَ=

أكلَتْ أربعاً، فأفادتها أربعاً، أكلت العربُ لحومَ الإبلِ، فأفادَتْها الحقدَ، وأكلت السودانُ القرودَ(١)، فأفادَتها الرَّقْصَ، وأكلت الفِرنْجُ الخنازيرَ، فأفادَتْها عَدَمَ الغَيْرَةِ، وأكلت التركُ الخَيْلَ، فأفادَتها القَساوة. وإذا تقرَّر هذا، فهٰذه/ السباعُ في غايةِ الظلم، وقلَّة الرحمةِ، تأكلُ الحيواناتِ من ٤٤/أ غيرِ اكتراثٍ بهلاكِ تلك الحيوانات، ولا فسادِ أبنيتها، ولا ما تجده من الآلامِ في تمزيقِ أعضائها، وتَثِبُ على ذلك وُثوباً شديداً من غير توقُّفٍ في ذلك لحاجةٍ ولغيرِ حاجة، وذلك لفَرْطِ ظُلمِها، وقلَّةِ رحمتِها، وذلك متوفِّرٌ في سباعِ الوحشِ أكثرَ منه في سباع الطيرِ، فأينَ الأسدُ من العُقابِ والصَّقْر! وأينَ النَّمِرُ والفَهْدُ من الضَّبُعِ والنَّسْرِ وغيرِهما من الحَدَآتِ والغِرْبان ونحوِها!

فلمَّا عَظُمَت المفسدةُ والظلمُ في سباعِ الوحشِ، حَرُمَتْ لئلاّ يتناولَها بنو آدَم، فتصيرَ أخلاقُهم كذلك، ولما قَصُرَتْ مفسدةُ سباعِ الطيرِ عن ذلك، فمِن الفقهاء من نهض عنده ذلك للتحريم دفعاً لمفسدةِ سوءِ الأخلاق، وإن قلَّتْ، ومنهم من لم ينهَضْ عنده ذلك للتحريمِ لخفَّةِ أمرِه، فاقتصرَ به على الكراهة(٢)، فهذا هو الفرقُ بين قاعدةِ سباعِ الوحشِ وسباعِ الطير.

= به النبيُّ ﷺ من الوضوء من لحمها، كما صحَّ ذلك عنه من غيرِ وجه، . . . ، فمن توضأَ من لحومِها، اندفع عنه ما يُصيبُ المدمنين لأكْلِها من غير وضوءٍ - كالأعراب - من الحقدِ وقَسْوةِ القلب التي أشار إليها النبيُّ ﷺ بقوله المخرَّج في «الصحيحين»: «إنَّ الغِلْظَة وقَسوة القلوبِ في الفدّادين أصحاب الإبل، وإنَّ السكينةَ في أهل الغنم». انتهى كلامُه.

(١) القرود لا تؤكل، وعلى القولِ بالتحريمِ مشى الموفَّق في «المغني» ١٣/ ٣٢٠، واختلف المالكية في إباحته وتحريمه، انظر «الذخيرة» ٤/ ١٠١-١٠٢.

(٢) بل نقل الموفَّق في «المغني» ١٣/ ٣٢٢ عن الإمام مالك قوله: لم أرَ أحداً من أهلِ العلمِ يكره سباع الطير، والجمهورُ على خلافِ هذا القول، واحتجَّ له الموفَّقُ بقُوَّة.

الفرق التاسع والثلاثون والمئة

بين قاعدةِ ذكاةِ الحيَّات، وقاعدةِ ذكاةِ غيرِها من الحيوانات[1]

قال مالكٌ في «المُدوَّنة»[2]: لا بأسَ بأكلِ الحَيَّاتِ؛ إذا ذُكِّيَتْ في موضعِ ذكاتِها، جازَ أكْلها لمن احتاجَ إلى ذلك، وأشار صاحبُ «الجواهر» أنَّها تُذكّىٰ كما يُذكّىٰ الصيدُ، ومُقْتضىٰ ظاهرِ قولهِ أنَّها لأجلِ العجزِ عنها إذا جُرِحَتْ في أيِّ موضعٍ كانَ من جسدِها، جاز تناوُلُها عند الحاجةِ إليها، وهو سببٌ لهلاكِ مُتناوِلِها، ولم يُطْلِقْ مالكٌ هذا الإطلاقَ، بل قال: إذا ذُكِّيَتْ في موضعِ ذكاتِها، ولم يقُلْ: إذا ذُكِّيَتْ مِثْلَ الصيد، والسببُ في ذلك، أنَّ ذكاةَ الحَيَّاتِ لا يُحْكِمُها إلا طبيبٌ ماهر، وصفَةُ ذكاتِها على ما اختارَه المتأخِّرون من الأطباءِ إذا أرادوا استعمالها في التِّرْياقِ[3] الفاروق، أو لمداواة الجذام: أن تُمْسِكَ برأسِها وذَنَبِها من غيرِ عُنْفٍ، حَذَراً من أن يحصُلَ لها غَيْظٌ، فيدورَ السَّمُّ في جَسدِها، فإذا أُخِذَتْ كذلك، ثُنِيَتْ على مسمارٍ مضروبٍ في لوحٍ، ثم تُضْرَب بآلةٍ حادّةٍ كالقدومِ الحادِّ مِثْل المُوسىٰ ونحوِها من الآلات الحادةِ الرزينة، وهي ممدودةٌ على تلك الخشبة، ويقصدُ بتلك الضربةِ آخرَ الرقبةِ من جهةِ

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٤/ ١٠٣.

(٢) انظر «المدوّنة» ٢/ ٦٤.

(٣) هو دواءٌ مركَّبٌ تُسْتعملُ فيه لحومُ الأفاعي، وجذورُ تسميته يونانية كما في «القاموس المحيط»: ١١٢٤. وقد نصَّ الموفَّق في «المغني» ١٣/ ٣٤٢ على عدمِ جوازِ أكْلهِ أو شُربه، لما يُجْعَلُ فيه من لحومِ الحيات، ولحمُ الحية حرام، قال: ورخَّص فيه الشعبيُّ ومالكٌ، لأنه يرى إباحةَ لحومِ الحيات، ويقتضيه مذهبُ الشافعيِّ، لإباحته التداوي ببعض المحرَّمات.

رقبتِها وَذَنَبِها، فإنَّ بين رأسِها ووسطِها مقداراً رقيقاً[1]، وبين ذَنَبِها ووسطِها مقدارٌ رقيقٌ، فيتجاوزُ ذلك الرقيقَ من الجهتين، ويوصلُ المقدارَ الغليظَ الذي في وسطِها فلا يتركُ غيرَه، ويُجازُ الرقيقانِ إلى جهةِ الرأس والذنبِ، ويُقْطَعُ جميعُ ذلك في فَوْرٍ واحدٍ بضربةٍ/ واحدةٍ وجيزةٍ، فمتى ٤٤/ب
بقيتْ جلدةٌ يسيرةٌ لم تقطَعْ مع الجملةِ، قتلَتْ آكِلَها، لأن السَّمَّ حينئذٍ يجري من جهةِ الرأسِ والذنبِ في تلك الجلدةِ اليسيرةِ إلى بقيةِ جسدها الذي هو الجزءُ الغليظ بسببِ ما يحدثُ لها من الغضبِ عند الإحساس بألمِ الحديد، وهذا معنى قول مالك: «موضعُ ذكاتها»، فهذا هو الفرقُ بين ذكاتِها، وذكاةِ غيرِها من الحيوانات، فهذا فرقٌ من جهةِ صفة الذكاة.

وفيها فرقٌ آخَرُ من جهةِ المعنى، وهو أنَّ الذكاةَ شُرِعَتْ فيها لأجلِ السلامةِ من سَمِّها، ولا يكادُ يخرجُ منها دَمٌ عند ذكاتِها البتَّةَ، وإنما المقصودُ السلامةُ من سَمِّ رأسِها وذنبِها، ولذلك تُذكّىٰ من وسطِها، وشُرِعَتْ الذكاةُ في غيرِها من الحيواناتِ لاستخراجِ الفَضَلاتِ المحرَّماتِ من أجسادِها بأسهلِ الطرقِ على الحيوان، ولا بُدَّ من ملاحظةِ القيدِ الأخير، فإنَّا لو وَسَّطنا الحيوانَ أو ضَرَبْنا عُنقَه خرجَتْ منه الفَضلاتُ، لكنّ ذلك شاقٌّ على الحيوانِ بسببِ كثرة ما يخرج، فاختار الشرعُ قَطْعَ الأوداجِ والحُلقومِ لتخرجَ الفضلاتُ، وهي الدماءُ والأخلاطُ كلُّها من الأوداج، وقطعُها خفيفٌ على الحيوانِ بالنسبةِ إلى التوسُّطِ أو ضَرْبِ العنق، وقَطْعُ الحُلقومِ يوجبُ قَطْعَ النَّفَسِ، لأنه مَجْراه، فيختنقُ الحيوانُ فيُسْرِعُ إليه الموت[2].

---

(١) في الأصل: مِقدارٌ رقيق بالرفع، وصوابُه بالنصب لأنه اسم «إنَّ» مؤخَّر.

(٢) وهذا من تمامِ الرحمة والإحسان المستفاد من قوله ﷺ: «إنَّ الله كتب الإحسانَ على كلِّ شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القِتْلَةَ، وإذا ذبحتُم فأحسنوا الذِّبْحَ، وليُحِدَّ =

ولمّا كانت هذه قاعدةَ تَذْكيةِ الحيوان، تخرَّجَ[1] عليها الخلافُ في صورةِ الذكاةِ، فمَنْ لاحظ عدمَ الفضلاتِ في الجرادِ وغيرِه ممَّا ليس له نفسٌ سائلةٌ، لم يشترط الذكاةَ فيها، وجعلَ استخراجَ الفَضلاتِ أصْلاً وإراحةَ الحيوانِ تَبَعاً، وأجازَ مَيْتَةَ ذلك كُلِّه، وهو ظاهرُ الحديثِ في قولهِ عليه السلام: «أُحِلَّتْ لنا مَيْتتان وَدمان»[2]. فالدَّمانِ: الكَبِدُ والطِّحال، والمَيْتَتانِ: السَّمكُ والجراد، ومن لاحظَ سُرعةَ زُهوقِ الروحِ، وجعله أَصلاً في نفسِه، لم يُجِزْها إلا بذكاةٍ، وهو مشهورُ مذهبِ مالكٍ رحمه الله ومَنْ لاحظ قاعدةً أُخرى، وهو إلحاقُ النادر بالغالبِ في الشريعةِ، أسقط ذكاةَ ما يعيشُ في البَرِّ من دوابِّ البحرِ كالتِّمْساحِ والترسةِ[3] وغيرِهما نظراً لغالبه، فإنه لا يعيشُ في البَرِّ، وهو مشهورُ مذهبِ مالكٍ رحِمَه الله[4]، ومَنْ لاحظ القاعدةَ الأُولى وجعلَ مَيْتَةَ البحرِ/ على خلافِ ٤٥/أ
الأصلِ، لم يُسْقِط الذكاةَ في هذا النوعِ، ويُؤيِّدُه قولهُ تعالى: ﴿حُرِّمَتْ

= أحدُكم شَفْرتَه، وليُرِحْ ذبيحته» أخرجه مسلم (١٩٥٥)، وأبو داود (٢٨١٥) وغيرهما من حديثِ شدَّاد بن أوس، وصحَّحه ابن حبَّان (٥٨٨٣) وفيه تمامُ تخريجه.

وقد ثبت في الطبِّ الحديث أنَّ هذه الطريقة في الذَّبْح هي الطريقةُ الصالحةُ الصحيحةُ العائدة بالنفعِ على الإنسان، وبالرحمة على الحيوان، وأنَّ ما يفعله الأعاجمُ من خنقِ الحيوان وصَعْقِه بالكهرباء وغيرها من الوسائل ليس جارياً على السداد، فالحمْدُ لله على نعمة الإسلام.

(١) في المطبوع: تعيَّنَ أن يُخَرَّج.

(٢) أخرجه الإمام أحمد ١٠/١٦، وابن ماجه (٣٢١٨)، والبيهقيُّ في «السنن الكبرى» ١/ ٢٥٤، وغيرهم، وحسَّنه شيخنا في التعليق على «المسند»، وفيه تمامُ تخريجه، وانظر «نصب الراية» ٤/ ٢٠٢ للحافظ الزيلعيِّ.

(٣) وهي السلحفاةُ البَرّية، انظر «حياة الحيوان الكبرى» ١/ ٥٠٢ للدُّمَيْري.

(٤) انظر «الذخيرة» ٤/ ٩٧.

عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] وهٰذه مَيْتَةٌ، أو يلاحظُ قاعدةً أخرى، وهي حملُ اللفظ العامِّ على سببهِ دون عُمومهِ، فيختصُّ بالمَيْتةِ التي وردَتْ الآيةُ فيها، وهي المَيْتةُ التي كانوا يأكلونَها من الحيوانِ البريِّ، ويقولون: تأكلون ما قتلتُم، ولا تأكلون ما قَتَل الله[١].

فهٰذه القواعدُ والأسرارُ هي الفرقُ بين هذه المواطن، ولم يَبْقَ منها إلا ذكاةُ الجنينِ في بعضِ أحواله. قال أصحابُنا: إذا لم تَجْرِ فيه حياةٌ لم تصحَّ فيه ذكاةٌ، لا مِن قِبَلِه ولا مِنْ قِبَلِ أُمِّه، ولا يُؤكَلْ وإن جَرَتْ فيه الحياة، وعلامةُ ذلك عندنا كمالُ الخَلْقِ ونباتُ الشَّعر، فإن ذُكِّيَت الأمُّ وخرج حَيّاً، ثم مات على الفور كرهه ابنُ الموّاز، ووقعَ في «الجلّاب» تحريمُه، وإن استهلَّ صارخاً انفردَ بحُكْمِ نفسه، وإن لم تُذكَّ الأمُّ وألقَتْه مَيتاً لم يُؤكَلْ، وكذلك إن كان حَيّاً حياةً لا يعيشُ معها، عُلِمَ ذلك أَوْ شُكَّ فيه، وإنْ ذُكِّيت الأمُّ فخرجَ ميتاً فذكاتُها ذكاتُه، وقاله الشافعيُّ[٢].

---

(١) قد أخرج أبو داود (٢٨١٩) من حديثِ ابن عباس قال: جاءت اليهودُ إلى النبيِّ ﷺ فقالوا: نأكلُ مما قتَلْنا، ولا نأكلُ ممّا قتل الله؟ فأنزل الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وأخرجه الطبري في «التفسير» ٨/ ١٨-١٩، وتعقَّبه ابن كثير في «التفسير» ٣/ ٣٢٨ وقال: وهذا فيه نظرٌ من وجوهٍ ثلاثة:
أحدها: أنَّ اليهودَ لا يَرَوْن إباحة الميتةِ حتى يجادلوا.
الثاني: أنَّ الآية من الأنعام، وهي مكية.
الثالث: أن هذا الحديث رواه الترمذي (٣٠٦٩) بلفظ: أتى ناسٌ النبيَّ ﷺ فذكره، وقال: حسن غريب، روي عن سعيد بن جبير مرسلاً.

(٢) انظر «الذخيرة» ٤/ ١٢٩.

وقال أبو حنيفةَ: لا بُدَّ له من ذكاةٍ تخصُّه، ولا يكفي فيه ذكاةُ أُمه[1]، ومنشأُ الخلافِ أنَّ ذكاةَ أُمِّهِ تُسْرِعُ زُهوقَ نفسِه بسهولة، فإنَّه كالجُزْءِ منها، فلا يَحتاجُ إلى ذكاةٍ، أو يلاحَظُ أنه حيوانٌ مُسْتقلٌ الأعضاءِ والفَضَلاتِ، فيحتاجُ إلى ذكاةٍ تخصُّه، وموتُه بمَوْتِ أُمِّه موتٌ له بالغَمِّ والآفاتِ الحاصلةِ له في مَحلِّه، والموتُ بذلك لا يبيحُ في غيرِ صورةِ النزاعِ، فكذلك في صورةِ النزاعِ، فهٰذا منشأُ الخلاف من حيثُ القواعد.

وأما من حيثُ النصّ، فقوله عليه السلام: «ذكاةُ الجنينِ ذكاةُ أمه»[2] خرَّجه أبو داود. يُروىٰ برفعِ الذكاةِ الثانية، ونَصْبِها، فنحنُ والشافعيةُ نعتمدُ على روايةِ الرفع، ووَجْهُ الاعتمادِ عليها أنَّ المبتدأَ يَجبُ انحصارُه في الخبر، والمبتدأُ هنا «ذكاةُ الجنين» فينحصرُ في ذكاةِ أمه، فلا يحتاجُ إلى ذكاةٍ أُخرى، وإلَّا لما انحصرت في ذكاةِ أمه، واعتمدَ الحنفيةُ على رواية النصبِ، والتقديرُ لوجهِ الحجَّة منها أنَّ هذا النَّصْبَ لا بُدَّ له من عاملٍ يقتضي النصبَ، وتقديرُه عندهم: ذكاةُ الجنينِ أن يذكّىٰ ذكاةً مثلَ ذكاةِ أمِّه، فحُذِفَ «مِثْل» الذي هو نعتٌ للمصدرِ المحذوف، وهو مضافٌ لذكاةِ أُمِّه، فأُقيمَ المضافُ إليه مُقامَه، فأُعْرِبَ كإعرابه بالنصب، لأنَّ القاعدةَ أنَّ المضافَ إليه متى أُقيمَ مُقامَ المضافِ أُعْرِبَ كإعرابه، وحُذِفَ ٤٥/ب الناصبُ/ لهذا المصدرِ مع المصدرِ ونَعْتِهِ، وبقي الكلامُ كما ترىٰ، فهذا تقريرُ مذهبهم، ووجهُ الحُجَّةِ لهم من الحديث.

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ٣/ ٦٤-٦٥ لملاّ علي القاري، ونقل عن أبي يوسف ومحمد بن الحسن موافقتهما للمالكية والشافعية، واحتجَّ لأبي حنيفة بقوله: إنَّ الله حرَّم الميتةَ وشَرَطَ الذكاةَ بقوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣]، فيحرمُ الجنين الميت بنصِّ الكتاب، وما رُوِي لا يعارض الدليل القطعيَّ في فصل الخطاب، يعني حديث «ذكاة الجنين ذكاة أُمِّه».

(٢) سبق تخريجه.

ولنا عنه جوابٌ حَسَنٌ، وذلك أن نقول: ما يتعيَّنُ التقديرُ فيما ذكرتُموه، بل يصحُّ النَّصْبُ بتقديرٍ آخرَ، وهو قولُنا: ذكاةُ الجنينِ داخلةٌ في ذكاةِ أُمه، فيكونُ «ذكاةَ أمه» منصوباً على أنه مفعولٌ على السَّعة، أو على الظرفِ بإسقاطِ حرفِ الجر، وكان الأصلُ: «في ذكاةِ أمه» فحُذِفَ حرفُ الجرِّ، فانتصبَ المجرور، وهذا التقدير أَوْلى لوجهين:

أحدُهما: أنَّ المحذوفَ حينئذٍ يكونُ كلمةً واحدة، وهي قولُنا: «داخلةٌ»، وحرفُ الجرِّ إن قُلْنا به، وأمَّا على تقديرِكم فيكونُ المحذوفُ أربعَ كلماتٍ، ولا خلافَ أنَّ قِلَّة الحَذْفِ أولى فيكونُ ما ذكرناه أَوْلى.

وثانيهما: أنَّ تقديرَنا يُؤدِّي إلى الجَمْعِ بين روايةِ النصبِ والرفعِ وعدمِ التعارُض، وما ذكرتُموه يُفْضي إلى التعارض، وما أَفْضى إلى عدمِ التعارض كان أَوْلى، فما ذكرناه أولى[1].

مسألة قال صاحبُ «البيان»[2]: قال ابنُ القاسمِ: الدابةُ التي لا يؤكَلُ

---

(١) وللموفَّقِ تحريرٌ موفَّقٌ لهذا المقام، بسطه في «المغني» ١٣/ ٣٠٨.

(٢) يعني «البيان والتحصيل» لابن رشد الجَدِّ الكبير.

قلت: قد وقع شيءٌ منكرٌ جدّاً في طبعة دار السلام في هذا الموطن، فقد قال الأستاذان المحقِّقان ما نصُّه: صاحبُ «البيان»: هو الإمامُ العلامة قوام الدين أمير كاتب بن أمير عمر الفارابي أبو حنيفة الأتقاني، قد دمشق سنة ٧٤٧هـ، ثم انتقل إلى مصر، ودرَّسَ بها بجامع المارداني، كان رأساً في الحنفية، بارعاً في الفقه واللغة، من مصنفاته: «التبيين في شرح المنتخب الحسامي» و«شرح الهداية» وسمَّاه «غاية البيان ونادرة الأقران»، ترجمة في «الدرر الكامنة» ١/ ٤٤٢-٤٤٥، النجوم الزاهرة ١٠/ ٣٢٥. انتهى.

فانظر إلى هذا التحقيق الباهر، وكيف خفي على كاتبه أن القرافي قد مات قبل هذا التاريخ بثلاثٍ وستين سنة!! وأنَّ إشارات المالكية إنَّما تكون إلى دواوين فقهِهِم، فتأمَّل ذلك، فإنَّه من صيودِ الخواطر التي لا تَسْمَحُ الأيام بمِثْلها إلا في الفَرْطِ والنُّدْرة!؟

لحمُها إذا طال مرضُها، أو تَعِبَت من السيرِ في أرضٍ لا عَلَفَ فيها، ذَبْحُها أولىٰ من بقائِها لتحصُلَ راحتُها من العذاب.

وقيل: تُعْقَرُ لئلاّ يُغْرِيَ الناسَ ذَبْحُها على أَكْلِها، وقال ابنُ وهبٍ: لا تُذْبَحُ ولا تُعْقَرُ، لنَهْيه عليه السلام عن تعذيبِ الحيوانِ لغيرِ مأكلةٍ[1].

فرعٌ مُرَتَّب[2]: إذا تركَها صاحبُها، فعلفَها غيرُه ثم وجدَها، قال مالكٌ: هو أحقُّ بها، لأنه مُكْرَهٌ على تَرْكِها بالاضطرارِ لذلك، ويدفَعُ ما أنفق عليها، وقيل: هي لعالفِها لإعراضِ المالكِ عنها، فهذا هو استيعابُ هذا البابِ بعِلَلهِ ومقاصدِه إذا كان مقدوراً عليه.

أما غيرُ المقدورِ عليه، وهو الصيد، فلما كان المقصودُ في الحيوانِ المقدورِ عليه القَصْدَ إلى استخراجِ الدمِ الحرامِ المُسْتَخْبَثِ من اللحمِ الحلالِ الطَيِّبِ بأسهلِ الطرقِ على تلك الحيوانات، وهو فيها مُمكنٌ بآلةٍ تصلحُ لذلك، وهذا كُلُّهُ مُتيسِّرٌ في الإنسيِّ، وقد تَعذَّرَ في الوحشيِّ استخراجُ الدمِ وسهولةُ الطريق، وبقيَ القَصْدُ والآلةُ، ونُزِّلَ السَّهْمُ منزلةَ المُدْيَةِ لضرورةِ الفرارِ والتوحُّشِ، فهو في المَرْتَبةِ الثانية، ويليه في المرتبةِ الثالثةِ الجارحُ، لأنه له اختيارٌ يبعُدُ بسَببهِ عن كَوْنهِ آلةً، لأنه يجوزُ لنفسه/ ، لكن عارَضَ كَوْنَه مختاراً عَدَمُ العقلِ فيه، فعَدَمُ عَقْلهِ مُخِلٌّ ٤٦/أ
باختيارِه مُضافاً إلى التعليمِ الحاصلِ فيه، والأوهامِ التي حَصَّلَها فيه الآدميُّ بسببِ التعليم والسياسةِ الخاصة، فصار ذلك مُقرِّباً لكونهِ آلةً له، ولذلك لا يصلحُ أن يكونَ المجوسيُّ آلةً لعقلهِ وكمالِ اختياره، وإن كان

---

(١) قد أخرج الإمام أحمد ١٩/ ٢٠٤ من حديثِ أنس بن مالك قال: نهىٰ رسولُ الله ﷺ أن تُصْبَرَ البهائم أي: تُحبسَ وتُجْعَلَ هدفاً يُرمىٰ إليه، وأخرجه البخاري (٥٥١٣) ومسلم (١٩٥٦) وتمامُ تخريجه في «المسند».

(٢) انظر «الذخيرة» ٤/ ١٣١.

الله تعالى جعل ذبيحتَه ميتةً كافتراسِ الوحوش[1]، كما جعل نساءَهم كالبهائمِ يحرُمُ وطؤهُنَّ بسببِ عدمِ تعظيمِهم للكُتبِ الإلٰهيةِ، والرُّسلِ الربانية، فاهتُضِموا إلى حيث جُعِلوا كالبهائمِ، ومُيِّزَ أَهلُ الكتابِ عليهم لتعظيمِهم الرسل والرسائلَ من حيثُ الجملة.

* * *

(١) قال الموفق في «المغني» ١٣/ ٢٩٦: أجمع أهلُ العلم على تحريم صَيْدِ المجوسيِّ وذبيحته إلَّا ما لا ذكاةَ له، كالسمك والجراد. ثم ذكر مذهبَ أبي ثورٍ في إباحة صيدهم وذبيحتهم، وأنهم كاليهودِ والنصارى، واحتجَّ بقوله ﷺ: «سُنُّوا بهم سُنَّةَ أهلِ الكتاب»، واحتجَّ بروايةٍ عن سعيد بن المسيَّب، قال الموفَّق: وهذا قولٌ يخالفُ الإجماعَ، فلا عبرةَ به قال إبراهيم الحربي: خرق أبو ثورٍ الإجماعَ!

الفرقُ الأربعون والمئة
بين قاعدة أنْكحةِ الصبيانِ تنعقدُ إذا كانوا مُطيقين للوَطْءِ وللوليِّ الإجازةُ والفَسْخُ وبين قاعـدةِ طلاقِهم فإنه لا ينعقد

ووَجْهُ الإشكالِ فيهما، والجامعُ بينهما: أنَّ خطابَ الوضعِ كما تقدَّمَ هو الخطابُ بالأسبابِ والشروطِ والموانعِ والتقاديرِ الشرعية، وقد تقدَّمَ بَسْطُها، وأنها لا يُشْتَرطُ فيها التكليفُ ولا العِلْمُ[(١)]، ولذلك نوجبُ الضمانَ على الصبيانِ والمجانين، ونُطَلِّقُ بالإعسارِ وإن كان معجوزاً عنه وغَيْرَ مَشْعورٍ به، وكذلك بالإضْرارِ، ونُوَرِّثُ بالأَنساب وإن لم يشعُرْ به الوارث، ولا هو من مَقْدوره، لأنَّ ذلك كُلَّه من بابِ خطابِ الوضع الذي معناه أنَّ صاحبَ الشرعِ قال: إذا وقعَ هذا في الوجودِ، فاعلموا أني قد حكَمْتُ بهذا، بخلافِ خطابِ التكليفِ يُشْتَرطُ فيه القدرةُ علىالمُكلَّفِ به، والعلمُ به. والطلاقُ سببٌ للبينونةِ، والنكاحُ سببٌ للإباحةِ، فينبغي أن ينعقدَ الجميعُ في حَقِّه كما انعقدَ الإتلافُ سبباً للضمان[(٢)]، والبيعُ سَبباً وغيرِ ذلك من الأسبابِ الفعليةِ والقولية، فهذا وَجْهُ الجمع بينهما.

والفـرقُ بيـن القـاعـدتيـن فـي أنَّ الصبيـانَ تنعقـدُ أنكحتُهـم دون طلاقِهم[(٣)]: أنَّ عَقْدَ الأنكحَةِ سببُ إباحةِ الوَطْءِ، وهو أهلٌ للخطابِ

---

(١) انظر الفرق السادس والعشرين في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢) في المطبوع: كما انعقد الإتلافُ سببَ الضمان، والبيعُ سببَ العقد.

(٣) الذي قَدَّمه الحنابلةُ في مذهبهم: أنَّ الصبيَّ إذا عَقَلَ الطلاق فطلَّق، لزِمَه، وعليه =

بالإباحةِ، والنَّدْبِ، والكراهةِ دون الوجوبِ والتحريمِ، لأنَّهما تكليفٌ ومَشَقَّةٌ من جهةِ لزومِ استحقاقِ العقابِ المحمولِ عن الصبيان لضعفِ عُقولهم، والطلاقُ سببُ تحريمٍ للوطءِ بإسقاطِ العصمةِ في الزوجة، وهو ليس أهلاً للتحريمِ، فلم يَنعَقِد سَببه في حَقِّه، مع اشتراكِ السبَبَيْن في أنَّهما خطابُ وَضْعٍ وانضافَ إلى أحدهما/ تكليفٌ، فلا جَرَمَ انتفىٰ انعقادُه ٤٦/ب
في حَقِّه.

فإن قلتَ: الإتلافُ سببُ وجوبِ الضمان، والوجوبُ تكليفٌ، وقد انعقد في حَقِّه، فيجبُ على الوليِّ الإخراجُ من مالِ الصبيِّ المُتْلِفِ، فإن تأخَّر ذلك للبلوغِ وجب على الصبيِّ في ماله، وخُوطبَ حينئذٍ، فقد تأخَّر الوجوبُ الذي هو مُسَبَّبُ الإتلافِ إلى بعد البلوغ، فلِمَ لا ينعقدُ الطلاقُ في حَقِّه، ويتأخَّرُ التحريمُ إلى بعدِ البلوغ عند حصولِ أهلِيَّةِ التكليف كما قُلْتم ذلك في الإتلاف، وكلاهما سَبَبُ وضعٍ[1] يقتضي التكليف؟

قلتُ: الأصلُ ترتُّب المسبَّباتِ على أَسبابها، وتأخُّرُها عنها خلافُ القواعد، والإتلافُ لم يتعيَّن فيه تأخيرُ مُسَبَّبِهِ عنه لإمكانِ الإخراجِ حالةَ الإتلافِ من مالِ الصبي، أو ممَّن يتبرَّعُ به عنه، فلم يتعيَّنْ تأخيرُ مُسَبَّبِهِ عنه، وأما الطلاقُ فيتعيَّنُ تأخيرُ التحريمِ فيه الأمدَ الطويلَ، والسنينَ الكثيرةَ إلى حينِ البلوغِ، فلا جَرَمَ لم ينعقِد في حَقِّه، ولهذا الفرقِ أيضاً انعقدَ سببُ البيعِ في حَقِّه[2]، لأنه سببُ إباحةٍ، ترتَّبَ عليه مُسَبَّبُه في

= نصَّ الخِرقيُّ في «المختصر»، وهو أكثر الروايات عن الإمام أحمد، وعنه روايةٌ أُخرى وافق فيها الجمهور، انظر «المغني» ١٠/ ٣٤٨-٣٤٩.

(١) في المطبوع: سببٌ وَضْعيٌّ.

(٢) وهو مُقيَّدٌ بأن يكون الصبيُّ مميِّزاً، قال الموفَّق في «المغني» ٦/ ٣٤٧: ويصحُّ تصرُّفُ الصبيِّ المُميِّز بالبيع والشراء، فيما أَذِن له الوليُّ فيه في إحدى الروايتين، =

الحالِ، وكذلك الإرثُ وغيرُه من الأسباب جميعُها تترتَّبُ آثارُها في حقِّ الصبيان، والتأخيرُ في وجوبِ الضمانِ إنما وقعَ عارضاً بسبب العجزِ عن إخراجهِ من مالهِ في الحال، وقد لا يتفقُ ذلك وهو الغالبُ فأُلْحِقَ النادرُ بالغالبِ، وانعقد سبباً مطلقاً[1].

* * *

= وهو قولُ أبي حنيفة، والثانية: لا يصحُّ حتى يبلغَ، وهو قولُ الشافعيِّ، لأنه غير مكلف، أشْبَه غيرَ المميِّز.

(١) علق ابن الشاط على هذا الفرق بقوله: فيما فَرَّق به هنا نظر، وأما ما قاله في الفرقين بعده: الحادي والأربعين والمئة، والثاني والأَربعين والمئة، فصحيح.

الفرق الحادي والأربعون والمئة

بين قاعدةِ ذوي الأرحام لا يَلون عَقْدَ الأنكحة، وهم أَخو الأمِّ، وعَمُّ الأُم، وجَدُّ الأم، وبنو الأَخواتِ والبناتِ والعمَّاتِ ونحوِهم مِمَّن يُدْلي بأنثىٰ، وبين قاعدة العَصَبة، فإنه يلونَ العقدَ في النكاح، وهُم الآباءُ والأبناءُ والجُدودُ والعمومةُ والأخوة الشقائقُ وأُخوةُ الأب

والفرقُ بين الفريقين: أنَّ الولاءَ شُرِعَ لحِفْظِ النسب، فلا يدخلُ فيه إلا من يكونُ له نسبٌ حتى تحصلَ الحكمةُ لمحافظتهِ على مصلحة نفسه، فذلك يكونُ أبلغَ في اجتهادِه في نظرِه في تحصيلِ الأكْفاءِ، ودَرْءِ العارِ عن النسب، وخالف الشافعيُّ رضي الله عنه في الابنِ فقال: لا ولايةَ لَه، واحتجَّ على ذلك بوجوه[1]:

أحدُها: قولُ النبيِّ ﷺ: «أيُّما امرأةٍ أنكحَتْ بغيرِ إذْنِ مواليها، فنكاحُها باطل»[2] والابنُ لا يُسمّىٰ مَوْلىً.

وثانيها: أنَّه يُدْلي بها، فلا يزوِّجُها كتزويجِها لنفسِها، فإنَّ الفَرْعَ لا يكونُ أَقوى/ من الأصل، ولمَّا أَدْلى بها صارَ في معناها. ٤٧/أ

وثالثها: أنَّه شخصٌ لا تصحُّ من أبيهِ الولايةُ، فلا تصحُّ منه كابنِ الخالِ مع الخال.

والجوابُ عن الأول: أنه رُوِيَ «بغيرِ إذْنِ وَليِّها»[3]، وهو وَلِيُّها، لأنَّ الولايةَ من القُرْبِ لقولِ العرب: هذا يلي هذا، أي: يقرُبُ منه، وابنُها

---

(١) انظر «التهذيب» ٥/ ٢٧٩ للإمام البغويِّ.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه الترمذي (١١٠٢) وقال: حديثٌ حسن، وصحَّحه ابن حبان (٤٠٧٤).

أقربُ إليها من غيره، لأنه جُزؤها، وجزءُ الشيءِ أقرَبُ إليه من الأمورِ الخارجةِ عنه، هٰذا على هٰذهِ الرواية، وعلى الروايةِ الأُخرى نقول: المولىٰ له معانٍ كثيرةٌ في لسانِ العرب منها الناصرُ لقولهِ تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التحريم٤] أي: ناصرُه، ومنه قولهُ تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد:١١] أي: لا ناصِرَ لهم، وهو كثيرٌ، والابنُ ناصرُ أُمِّه فيكونُ هو مولاها، وهذا الاحتمالُ أَوْلى، لأنَّ فيه جَمْعاً بين الروايتين.

وعن الثاني: الفرقُ بقُوَّة عَقْلهِ الناشىءِ عن الذّكورية، وضَعْفِ عقلِها الناشىءِ عن الأنوثة.

وعن الثالث: أنَّه جزءٌ منها، فيتعلَّقُ به عارُها بخلافِ أبيه وابن الخال، فإنَّ ابن الخالِ بعيدٌ عنها لا تُنْكِيهِ فضيحتُها كما تُنْكي ابنها، بل يجبُ أن يكونَ الابنُ مقدَّماً على جميعِ الأولياءِ، لأنه جُزْؤها، وجزؤها أمسُّ بها من الأمورِ الخارجية، والقاعدةُ أنَّهُ يُقَدَّمُ في كلِّ ولايةٍ مَنْ هو أقومُ بمصالحِها(١)، ولذلك قُدِّمَ في القضاءِ من هو أيْقَظُ، وأكثَرُ تفطُّناً لوجوهِ الحِجاج وسياسةِ الخصوم، وأضبَطُ للفقه، ويُقَدَّمُ في الحروبِ من هو أعرفُ بمكائدِ الحروبِ وسياسةِ الجُنْدِ والجيوش، ويقَدَّمُ في الفُتْيا من هو أوْرَعُ وأضبطُ لمنقولاتِ الفقه، وفي أمانةِ الحُكم على الأيتام من هو أعرفُ بتنمية الأموال، وأعرفُ بمقاديرِ النفقاتِ والكُلَفِ، والجدالِ في

---

(١) قد ذكر القرافيُّ هذه القاعدة في «الذخيرة» ٤/ ٢٤٦ «بحثٌ في ترتيب الأولياء» من كتاب النكاح، وهي مستفادةٌ من كلام شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ١٠٧ وانظر بَسْطَ هذه القاعدة في «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»: ٢٦-٣٦ لشيخ الإسلام ابن تيمية حيث استولى على غايات هذه المسألة، وحرَّرها روايةً ودرايةً على المعهود من منهج هذا الإمام الكبير.

الخصامِ ليُناضِلَ عن الأيتام، ويُقَدَّمُ في سِعاية الزكاة من هو أعرفُ بنُصُبِها والواجبِ فيها، وأحكامِ الزكاةِ من الاختلاطِ والافتراق، وأَقوى خَرْصاً للثمارِ، ورُبَّما كان المُقَدَّمُ في بابٍ مؤخَّراً في بابٍ آخَرَ، كما قُدِّمَ الرجالُ في الحروبِ والإمامة، وأُخِّروا في الحضانة، وقُدِّمَ النساءُ عليهم بسببِ مزيدِ شَفَقتهنَّ وصَبْرِهِنَّ على الأطفال، فكنَّ لذلك أكملَ في الحضانةِ من الرجال، فإنَّ مزيدَ إنفاقِهم يمنعُهم من تحصيلِ مصالحِ الأطفال.

فلهٰذه القاعدةِ قُدِّمَ الابنُ على غيرِه، فإنا نعلمُ بالضرورةِ أنَّ ابنَ الإنسانِ أشفَقُ عليه من ابنِ عَمِّه لا سيما إذا بَعُدَ، ويُقَدَّمُ كلُّ وليٍّ على غيرِه من الأولياءِ/ إذا كانت صِفَتُه أقربَ، وحاثّةً على حُسْنِ النظرِ أكثرَ ٤٧/ب
من غيرِه، فيُقَدَّمُ لذلك.

الفرقُ الثاني والأربعون والمئة

بين قاعدةِ الأجدادِ في المواريثِ يُسَوَّون بالأُخوةِ وبين قاعدتِهم في النكاح وميراثِ الوَلاءِ، وصلاةِ الجنازةِ يُقدَّمُ الأُخوَةُ عليهم

وسِرُّ الفَرْقِ بين هٰذه المواطنِ والمواريثِ: أنَّ الجَدَّ في بابِ المواريثِ يقولُ: أنا أبو أبيه، والأخُ يُدْلي بالبُنوَّةِ فيقولُ: أنا ابنُ أبيهِ، والبُنُوَّةُ مُقدَّمةٌ على الأُبوَّة، فحَجَبَ الابنُ الأبَ عن جُمْلَةِ المالِ إلى سُدُسهِ، فهٰذه العُمدةُ في الأبوابِ الأربعةِ كُلِّها[1]، ويفترقُ الميراثُ من الثلاثةِ الأبوابِ الأُخَرِ بأنَّ الجَدَّ تسقطُ الأُخْوَةُ للأُمِّ به، ولا تقدِرُ الأُخوةُ الأشقّاءُ على ذلك ولا الأُخْوَةُ للأب، ويرِثُ مع الابنِ بخلافِ الأُخوة، فلمّا عارضَ بهٰذين الوجهين حُجَّةَ الأُخْوةِ بالبُنُوَّةِ، سُوِّيَ بالأُخوةِ في بابِ ميراثِ النَّسبِ، لأنه هو الذي حصلَ فيه التعارض، وهذا التعارضُ منفيٌّ في الأبوابِ الثلاثةِ بسببِ أنّ الأخوةَ للأمِّ لا مَدْخَلَ لهم في ولايةِ النكاح، ولا ميراثِ الولاء، ولا في صلاةِ الجنازة حتى يقولَ الجدُّ للأُخوة: أنتم عاجزون عن دَفْعِ هٰؤلاء، وأنا لا أعجَزُ عن دَفْعِهم، وإذا لم يمكن أن يعارضَهم بذلك بَقِيت حُجَّتُهم بالبُنوَّةِ وتقديمِها على الأُبُوَّةِ سالمةً عن المُعارض، فقُدِّموا في الأبوابِ الثلاثةِ، بخلافِ ميراثِ النسب.

* * *

(١) انظر بَسْط هذه المسألة في «التهذيب في علم الفرائض والوصايا»: ٦٧ لأبي الخطّاب الكلواذاني.

الفرقُ الثالث والأربعون والمئة

بين قاعدة الوكالة، وبين قاعدةِ الولاية في النكاح

إنّ الرجلَ إذا وكَّل وكيلَيْن في بيعِ سلعةٍ، فباعاها من رجُلَيْن، كان النافذُ من البَيْعَيْن هو الأولَ، وإذا جَعلت المرأةُ أمرَها لوليَّيْن، فزوَّجاها من رجلَيْن كُفُؤيْن، فالمعتبرُ أوَّلُهما إنْ عُرِفَ، كالبيعِ، إلا أن يدخُلَ بها الأخيرُ، فهو أحقُّ بها[1]، وهذه القاعدةُ فيها سَبْعُ مسائلَ يُفيتُهُنَّ الدخولُ:

مسألة الوليين[2].

وامرأةُ المفقودِ تتزوجُ بعد الأجلِ المضروبِ يُفيتُها الدخول، فإن قَدِمَ قبلَ الدخولِ بها، فهو أحقُّ بها[3].

والمرأةُ تعلمُ بالطلاقِ دون الرجعةِ فتتزوَّجُ، ثم تثبتُ رجعةُ الأولِ، فإن دخل بها الزوجُ الثاني كان أحقَّ بها وأُلْغِيَت الرجعةُ.

وقال مالك في «المدوَّنة»: إذا طَلَّق زوجُ الأمةِ الأمةَ طلاقاً رَجْعياً، فراجعَها في السفرِ فلم تعلمْ بذلك، فوطِئها السيدُ بعد انقضاءِ العِدَّةِ مع

---

(١) وهو قولُ الإمام مالك في «المدوّنة» ٢/ ١٦٨، وزاد ابن القاسم: وأما إذا لم يُعْلَمْ أيُّهما أوَّلُ، ولم يدخُلْ بها واحدٌ منهما، فلم أسمع من مالكٍ فيه شيئاً، إلّا أني أرى أن يُفْسَخَ نكاحُهما جميعاً، ثم تبتدىء نكاحَ مَنْ أحبَّت منهما، أو من غيرِهما.

(٢) وقد بحثها القرافي بأوسعَ ممَّا هنا في «الذخيرة» ٤/ ٢٥٣.

(٣) وإنْ قَدِمَ بعد الدخولِ، يُخَيَّرُ بين الصَّداقِ وبين امرأته. وهو الذي أفتى به أعيانُ الصحابة: عمر وعثمان وعليّ رضوان الله عليهم، انظر «السنن الكبرى» ٧/ ٤٤٥-٤٤٧ للبيهقي، و«القول الصواب في تزويج أُمَّهات أولادِ الغُيَّاب»: ٤٣-٤٤ للحافظ ابن رجب الحنبلي حيث أفرد هذه المسألة بهذا التصنيف النافع.

٤٨/أ عِلْمِهِ بالرجعةِ، كان وَطْءُ السيدِ مُفِيتاً/ لها كالوطء بالزواج، وتكون هذه المسألةُ ثامنةً لهٰذه المسائل.

وامرأةُ الرجلِ يرتدُّ، فيُشَكُّ في كُفْرِهِ بالأرضِ البعيدةِ، هل هو إكراهٌ أو اختيار؟ ثم يتبيَّنُ أنه إكراه، وقد تزوَّجت امرأتُه بناءً على ظاهِرِ كُفْرِهِ، فإن دخلَ بها الثاني فهو أحقُّ بها، وإن لم يدخُلْ بها فهي للأول[1].

والرجلُ يُسْلِمُ على عَشْرِ نِسْوةٍ، فاختارَ منهنَّ أربعاً، فوجدهن ذواتِ محارمَ، فإنه يرجعُ، ويختارُ من البواقي ما لم يتزوَّجْنَ، ويدخلْ بهنَّ أزواجُهُنَّ، فمن دُخِلَ بها فاتَ الأمر فيها بالدخول، ومن لم يُدْخَلْ بها، كان له أخْذُها، وقيل: لا يُفيتُهُنَّ الدخولُ.

والمرأةُ تَطْلُقُ للغَيْبةِ، ثم يَقْدَمُ بحُجَّةٍ، فإن وجدَها تزوَّجت ودُخِلَ بها فاتَتْ عليه، وإن لم يُدْخَلْ بها لم تَفُتْ عليه.

والمرأةُ تُسْلِمُ وزوجُها كافرٌ فيُفرَّقُ بينهما، ثم يتبيَّنُ تقدُّمُ إسلامهِ عليها.

وخُولِفَتْ هذه القاعدةُ في أربعِ مسائلَ في المذهبِ[2] أيضاً:

المرأةُ يُنْعىٰ لها زوجُها ثم تُتَبيَّنُ حياتُه، وقد تزوَّجَتْ، فإنها لا يُفيتُها الدخول، وقيل: يُفيتُها الدخول.

والمطلَّقَةُ بسببِ الإعسارِ بالنفقة، ثم يُتَبيَّنُ أنها أسقطَتْها عنه قبل ذلك، وقد تزوَّجَتْ، فإنها ترجعُ إليه وإن دخل بها الثاني.

والرجلُ يقول: عائشةُ طالقٌ، وله امرأةٌ حاضرةٌ اسمُها عائشةُ، قال: لم أُرِدْها ولي امرأةٌ أُخرى تُسمّىٰ عائشة ببلدٍ آخَر، وهي التي أردت فإنها

---

(١) ذكره في «الذخيرة» ٤/ ٢٥٥ ونقله عن أبي عمر بن عبد البرِّ.

(٢) ذكر هذه المسائل في «الذخيرة» ٤/ ٢٥٦.

تطلُقُ عليه هٰذه، لأنَّ الأصلَ عدمُ امرأةٍ أخرى، فإنْ تَبيَّنَ صِدْقُه وقد تزوَّجَتْ، ودخل بها زوجُها، رُدَّتْ إليه ولا يُفيتُها الدخول.

والأَمَةُ تختارُ نَفْسَها، [تتزوَّجُ ويدخل بها زوجها][1] ثم يتبيَّنُ عِتْقُ زوجِها قَبْلها رُدَّتْ إليه. وقيل: يُفيتها[2].

فالشافعيُّ رضي الله عنه يُسوِّي بين القاعدتَيْن، وجعل العَقْدَ السابقَ هو المُعتبر، وما بعدَه باطلٌ، حصلَ دخولٌ أَمْ لا، فهذا هو القياسُ؛ فإنَّ من شرطِ عقدِ النكاحِ أن تكونَ خاليةً عن زوج، وهٰذه ذاتُ زوجٍ، فلا يصحُّ العَقْدُ عليها، واعتمد مالكٌ رَحِمه الله تعالى علىٰ قضاءِ عُمَرَ رضي الله عنه في مسألةِ الوليَّيْن، وقضاءِ معاويةَ بن أبي سفيان رضي الله عنه وعبد الله بن الزبير في مسألةِ الرجعة وأفاتوا المرأةَ بالدخول، وهذا مُدْرَكٌ عند مالكٍ، وعند الشافعيِّ رضي الله عنه ليس بمُدْرَكٍ، لأنَّ مذهبَه أنَّ قَوْلَ الصحابيِّ يصلحُ للترجيحِ لا للاستقلال[3]، وَوَجْهُ الحُجَّةِ على الشافعيِّ،

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

(٢) علَّق ابن الشاط على كلامِ القرافيِّ من بداية الفرق إلى قوله: يُفيتُها» بقوله: هذا الفرقُ عندي فاسدُ الوضعِ، فإنَّه لا فَرْقَ بين البيعِ والنكاحِ من حيث إنَّ السلعةَ إذا هلكت كان هلاكُها فَوْتاً ونفوذاً للعقد الثاني، وكذلك في النكاحِ في المسائلِ الثماني التي ذكر الفرقَ فيها، وإنَّما يُحتاجُ إلى الفرقِ بين هٰذه المسائلِ والمسائلِ الأربع التي ذكر عَدَمَ الفَوْتِ فيها، وأمَّا الفرقُ بين تَيْنك القاعدتَيْن فليس بصحيحٍ، والله أعلم.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنَّ الشافعي يُسوِّي بين القاعدتين يُشْعِرُ بأنَّ مالكاً لا يُسوِّي بينهما، وليس الأمرُ كذلك بل مالكٌ أيضاً يُسوِّي بينهما، غير أنَّه فَرَّقَ بين مسائلَ من فروعِ القاعدتين، فيُطْلَبُ وَجْهُ ذلك الفرق، وما قاله مِن أنَّ القياسَ قولُ الشافعيِّ صحيح. انتهى كلامُ ابن الشاط.

قلتُ: قولُ القرافيِّ: إنَّ من مذهبِ الشافعيِّ أنَّ قولَ الصحابي يصلحُ للترجيح لا =

٤٨/ب وهو سِرُّ الفرقِ المقصودِ بين القاعدتين، أنا أجمَعْنا/ على الأخذِ بالشُّفْعةِ، وهو إبطالُ أثرِ العقدِ السابق، وتسليطُ الشفيعِ على إبطالهِ لأجلِ الضررِ الداخلِ على الشريكِ من توقُّع القسمةِ، وإذا قُضِيَ بتقديمِ الضررِ على العقدِ هنالك، وجبَ أن يُقْضىٰ ههنا بتقديمِ الضررِ على العقدِ السابقِ بطريقِ الأَوْلى من وجهين:

الأول: أنَّ ضَررَ الشُّفْعةِ مُتوقَّعٌ، فإنَّ القِسْمةَ قد تحصلُ وقد لا تقعُ البتَّةَ، وأمَّا الضررُ هٰهُنا فناجِزٌ، وتقريرُه أنَّ الرجلَ إذا اطَّلع على المرأةِ حصلَ له بها تعلُّقٌ في الغالب، وحصلَ لها هي أيضاً تعلُّق، فإنَّ الرجلَ

= للاستقلال» فيه نظرٌ وهو نَقْلٌ غير محرَّر، وقد صنَّف الحافظ العلائي (٧٦١هـ) في هذه المسألة مصنّفاً نافعاً هو «إجمالُ الإصابة في أقوال الصحابة» استولى فيه على غايات هذه المسألة، وذكر أنَّ تحصيل مذهب الشافعيِّ في هذه المسألةِ ثلاثةُ أقوال:
أحدُها: أنه حُجَّةٌ مقدّمةٌ على القياس كما نصَّ عليه في كتاب «اختلافه مع مالك» وهو من كُتبه الجديدة.
والثاني: أنَّه ليس بحُجَّةٍ مطلقاً، وهو الذي اشتهر بين الأصحاب أنَّه قولهُ الجديد.
والثالث: أنَّه حُجَّةٌ إذا انضمَّ إليه قياس، فيُقَدَّمُ حينئذٍ على قياسٍ ليس معه قولُ صحابي كما أشار إليه في كتاب «الرسالة» الجديدة. انتهى كلام العلائي في «إجمال الإصابة»: ٤١، ونقله الزركشي في «البحر المحيط» ٤/ ٣٦٤ من غير عزوٍ إليه، وقد اعترض ابن القيِّم على القول الثاني في «أعلام الموقعين» ٤/ ١٢٠ وقال: «وأما الجديدُ» فكثير منهم يحكي عنه فيه أنه ليس بحُجَّةٍ، وفي هذه الحكاية عنه نظرٌ ظاهرٌ جدّاً، فإنّه لا يُحفَظُ له في الجديد حرفٌ واحدٌ أنَّ قولَ الصحابي ليس بحجَّة، وغايةُ ما يتعلَّقُ به من نَقَلَ ذلك أنه يحكي أقوالاً للصحابة في «الجديد» ثم يخالفُها، ولو كانت عنده حُجَّةً لم يخالِفْها، وهذا تعلُّقٌ ضعيفٌ جدّاً، فإنَّ مخالفة المجتهد الدليلَ المعيَّن لما هو أقوى منه في نظرِه لا يدلُّ على أنَّه لا يراه دليلاً من حيث الجملة، بل خالفَ دليلاً لدليلٍ أرجحَ عنده منه،... إلى آخرِ كلامهِ الذي حرَّر فيه مذهبَ الإمامِ الشافعيِّ في هذه المسألة.

إنَّما يتزوَّجُ في الغالبِ مَنْ مالتْ إليها نفسُه، وإذا دخلَ عليها مع المَيْلِ المُتقدِّمِ وُجِدَت الرؤيةُ والمُباشرة، فالغالبُ حصولُ المَيْلِ، وكذلك هي أيضاً، إنَّما رَضِيَتْ به بعد مَيْلِ نفسِها إليه، فإذا باشرَتْهُ مع المَيْلِ المُتقدِّم، وحصولِ الأَرَبِ، فالغالبُ حصولُ المَيْل، وإذا كان الظاهرُ حُصولَ المَيْلِ، إمَّا من الجانبين، وإمَّا من أَحدِهما، فلو قضَيْنا بالفِراقِ بعد هذا المَيْلِ الناشئ من الدخولِ، وقضاءِ الأوطار، لحصلَ الضَّرَرُ الناجزُ لمن حصلَ له الميلُ بألمِ الفراقِ، فعُلِمَ أنَّ ضررَ الشُّفْعةِ متوقَّعٌ، وضررُ هذه المسائلِ واقعٌ، والواقعُ أَقْوى من المتوقَّع.

الوجهُ الثاني في مُوجبِ القياسِ بطريقِ الأَوْلى: أنَّ الشريكَ الشفيعَ يأخذُ بغيرِ عَقْدٍ أُضِيفَ إليه، بل بمُجرَّدِ الضرر، وهٰهُنا الزوجُ الثاني معه عَقْدٌ يقابلُ به العقدَ الأولَ، فَصار دَفْعُ ضررِه معضوداً بعقد، ودفعُ ضررِ الشريكِ غيرُ معضودٍ بعقدٍ، فكان المعضودُ أَوْلى[1].

فإن قُلْتَ: وجودُ هٰذا العَقْدِ كعَدَمِه، لأنَّ المحلَّ غيرُ قابلٍ له، فلا يصلحُ[2] للترجيح.

قلتُ: كَوْنُ وجودِه كعَدَمِهِ هو محلُّ النِّزاع، نحن نقولُ: ليس وجودُه كعدمِهِ، بل اتَّفقنا على أنَّ مِثْلَ هٰذه الصورةِ من العقدِ مُوجبةٌ للعِصْمة في غيرِ صورةِ النزاع، فوجبَ أن تكونَ هنا كذلك عَمَلاً بوجودِ الصورةِ من الإيجابِ والقَبول ورضا الوليِّ والمرأةِ، وكَوْنُ تقدُّم العقدِ مانِعاً صورةَ النزاع، وهذا وَجْهُ الترجيح.

فإن قلتَ: ما الفرقُ بين مسألةِ الوَلِيَّيْن، ومسألةِ الوكيلَيْن وُكِّلا على أن يُزَوِّجَ كُلٌّ واحدٍ منهما بامرأةٍ، فزوَّجاه بامرأتين، فدخل/ بإحداهما، ٤٩/أ

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله يحتاج إلى تأمُّلٍ ونظر.

(٢) في المطبوع: يصحُّ.

فتبيَّن أنها خامسةٌ، فإنَّها لا يُفيتُها الدخولُ إجماعاً فكذلك هُهُنا، والجامعُ بُطلانُ العقد؟

قلتُ: الفرقُ بينهما من عَشرةِ أوْجُه:

أحدُها: المانعُ من الصحَّة في الخامسةِ هو[1] عَقْدُ الرابعةِ مع ما تقدَّمه من العقود، والمانعُ في الوَليَّيْن عقدٌ واحدٌ فهو أخفُّ فساداً، وأقلُّ موانعَ، ففاتَت بالدخولِ بخلافِ الخامسة.

الثاني: أنَّ الأولياءَ الغالبُ عليهم الكَثْرةُ دونُ الوكلاءِ، فصورةُ الوليَّيْن ممَّا يكثُرُ وقوعُها، فالقولُ ببُطلانِ العقدِ الثاني بعد الدخولِ يؤدِّي إلى كَثْرةِ الفساد، والخامسةُ نادرةٌ، فالفسادُ فيها الناشىءُ عن الاطّلاعِ والكَشْفِ قليلٌ.

الثالث: أنَّ الزوجَ كالمُشتري الذي هو صاحبُ الصَّداق الذي هو الثمن، والمرأةُ كالبائع لأنها صاحبةُ السِّلْعة، والسِّلَعُ مقاصدُ، والأثمانُ وسائل، ورُتْبَتُها أخفَضُ من رُتبةِ المقاصد، فلذلك لم يبطُلْ عَقْدُ الرابعةِ، لأنه إبطالٌ لمَقْصِد، وإبطالُ العَقْدِ الأولِ للزوجِ الأولِ إبطالٌ لصاحبِ وسيلةٍ، والتعارضُ إنما وقع بين الزوجَيْن اللذَيْن هما صاحبا وسيلة، وبين الرابعةِ والخامسةِ في صاحبَيْ مَقْصِدٍ، فاجتمع في الرابعةِ كونُه مَقْصداً وموافقةُ الأوضاعِ الشرعية، فامتنعَ إبطاله لقُوَّته بخلافِ الزوجِ الأول.

الرابع: أنَّ وَلوعَ الرجالِ بالنساءِ وشَغَفَهُم بهنَّ، أكثَرُ منهنَّ بهم، والعادةُ شاهدةٌ بذلك، فإنَّ الرجال هم الباذلون والخاطبون إلى غير ذلك من الدلائل على فَرْطِ المَيْل، ولم يوجَدْ ذلك في النساءِ لضعفِ طَبْعهنَّ

---

(١) في الأصل: وهو.

وغَلَبةِ الحياءِ عليهنَّ، وإذا كان شَغَفُ الرجال بهنَّ أعظمَ، صَعُبَ التفريقُ في مسألةَ الوليَيْن، لأنه ضررٌ بالزوجِ الثاني الذي حصل له الشَّغَفُ بالدخول، والخامسةُ إنَّما يُتوقَّعُ فيها داعِيَةٌ ضعيفةٌ، فكان الفسادُ أقلَّ.

الخامس: أنَّ داعيةَ الرجالِ في السؤال عن الواقعِ من أولياءِ المرأة ضعيفٌ، وعن الواقع من الوكلاءِ في التزويجِ قوي، فكثُرَ الأولُ دون الثاني، فكانت مخالفةُ القاعدةِ في الوليَّيْن أقلَّ.

السادس: أنه يُتَّهَمُ في الخامسةِ أن يكونَ عَدَلَ إليها عن الرابعةِ مع عِلْمِهِ بها، لأنه المختارُ للدخول، والمرأةُ محكومٌ عليها لا خِيرَةَ لها.

السابع: أنَّ الخامسةَ على خلافِ القاعدةِ المُعْتبرةِ، فعظُمَتْ أسبابُ إبطالها، لأنَّ الله تعالى جعل ثلاثاً مُسْتثينات، فتجوزُ الهجرةُ ثلاثاً[1]، والإحدادُ ثلاثاً[2]، وأيامُ الخيارِ ثلاثاً[3]، والضَّراتُ ثلاثاً، ثم يَلْزم،

---

(١) هذا مستفادٌ من قوله ﷺ: «لا يحلُّ لامرىءٍ مسلم أن يَهجُرَ أخاه فَوْقَ ثلاثِ ليالٍ، يلتقيان، فيُعْرِضُ هذا ويُعْرِضُ هذا، وخيرُهما الذي يبدأُ بالسلام» أخرجه البخاري (٦٢٣٧) ومسلم (٢٥٦٠) وغيرهما من حيثِ أبي أيوب الأنصاري.

(٢) والإحدادُ ثلاثاً مستفادٌ من قوله ﷺ: «لا يحلُّ لامرأةٍ تؤمن باللهِ واليوم الآخرِ أن تحُدَّ على مَيتٍ أكثر من ثلاث، إلَّا على زوجٍ» أخرجه مسلم (١٤٩١) وغيره من حديثِ عائشة، وصحَّحه ابن حبَّان (٤٣٠٣) وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) توقيتُ الخِيار وكَوْنُه ثلاثاً مستفادٌ من حديثِ حَبَّان بن مُنْقِذ وفيه: «ولك الخيارُ ثلاثاً» أخرجه ابن الجارود في «المنتقى» (٥٦٧)، والحاكم في «المستدرك» ٢/ ٢٢، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٥/ ٢٧٣ وانظر تمام تخريجه في «الهداية في تخريج أحاديثِ البداية» ٧/ ٤١٣-٤١٥ للغُماري.

وقال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ٤/ ٣٨٣: وبه احتُجَّ للحنفية والشافعية في أنَّ أَمَدَ الخيارِ ثلاثةُ أيامٍ، وأنكر مالكٌ التوقيتَ في خيارِ الشرط ثلاثةَ أيامٍ بغيرِ زيادةٍ، وإنْ كانت في الغالبِ يُمكنُ الاختيارُ فيها.

ويمكثُ الهاجرُ بعد قضاءِ نُسُكهِ ثلاثاً، وجعلَ المرأةَ تُضَرُّ بثلاثٍ من النساء، والخامسةُ لو صحَّحْناها وقع الإضرارُ بأَربع، ولم يوجَدْ في مسألةِ الوليَّيْن مخالفةُ قاعدةٍ إلا ما اشتركا فيه/ . ٤٩/ب

الثامن: أنَّ شأنَ أولياءِ المرأةِ السؤالُ عن حالِ الزوج، وليس شأنُ أولياءِ الرجلِ السؤالَ عن حالِ المرأة، فضعُفَت الشُّبهةُ في الخامسةِ بكَشْفِ أوليائها.

التاسع: أنَّ عَقْدَ الوكالة ضعيفٌ، لأنه جاء من الطرفين، ولأنَّ المُكلَّفَ يُنْشِئُه، فيكونُ ضعيفاً كالنذرِ مع الواجبِ المُتأصِّل بخلافِ الأولياء.

العاشر: أنَّ في الخامسةِ[1] مفسدةً اندفعت بالفسخِ، وهي أنَّها على ضَرَّاتٍ أربعٍ لها، والفائتُ على ذاتِ الوليَّيْن صحبةُ الزوجِ الأول، ودَرْءُ المفاسدِ أَوْلَى من تحصيلِ المصالح.

فإن قُلْتَ: في صورةِ الشُّفْعَةِ الشريكُ مُخَيَّرٌ، وهٰهُنا الزوجُ الثاني ليس مُخَيّراً، بل أنتم تُعَيِّنون المرأةَ له جَزْماً، فقد زادت صورةُ الفرعِ المَقيسِ على صورةِ الأصلِ المَقيسِ عليه بوصفِ اللزوم، فليس الحُكمُ مِثْلَ الحكمِ، فلا يصحُّ القياسُ لتبايُنِ الأحكام.

قلت: الوجهُ الذي وقع فيه القياسُ لا اختلافَ فيه، لأنَّ القياسَ إنما وقع من جهةِ تقديمِ الضررِ على العقدِ السابق، والصورتان من هذا الوجه مُستويتان لا اختلاف فيهما، وإنما جُعلَ اللزومُ في صورةِ النزاعِ دونَ صورةِ الشُّفْعَةِ، لامتناعِ الخيارِ في النكاح لئلاّ تكونَ المُخَدَّراتُ بِذْلةً[2]

(١) في الأصل: الخامس، وصوَّبناه من المطبوع.

(٢) في المطبوع: بُذِلت.

بالخيار، فلذلك حصل اللزومُ والتعيينُ للزوج الثاني، ولمّا كانت السِّلعُ والعَقارُ قابلةً للتخييرِ والخِيار، ثبتَ للشفيعِ الخِيارُ من غيرِ لزوم.

فإن قُلْتَ: إنَّما أبطَلْنا العقدَ في الشُّفْعَةِ لضررِ الشفيع، لأنَّ العَقارَ مالٌ، ورُتبةُ الأموالِ أخفَضُ من رُتْبةِ الأَبْضاعِ، ولا يلزمُ من مخالفةِ العقدِ المقتضي لِما هو أدنىٰ مخالفةُ العقدِ المُقتضي لما هو أعلى، وهذا فرقٌ يُبْطِلُ القياسَ.

قلتُ: هذا بعَيْنه مُسْتَنَدُنا في أَوْلوية القياس؛ وذلك أنكم إذا سَلَّمْتُم أنَّ الأَبْضاعَ أعلى رُتْبةً من الأموالِ، يكونُ الضررُ بفواتِ مقاصدِها أعظمَ [من ضررِ الشريك، فيكونُ أولى بالمُراعاة][1].

فإن قلتَ: الزوجُ الثاني كما حصل له تعلُّقٌ بالدخولِ في مسألةِ الوليين، فالزوجُ الأولُ قد حصلَ له أيضاً تعلُّقٌ في مسألةِ الرَّجْعةِ والمفقودِ وغيرِهما، فَلِمَ كان دفعُ ضررِ الثاني أَوْلى من الأولِ، لا سيَّما وصُحْبةُ الأول أطولُ، ومعاهدُ قضاءِ الأوطارِ بينهما أكثر، وقال الشاعر[2]:

مـا[3] الحـبُّ إلَّا للحبيـبِ الأولِ

قلت: بل ضَررُ الثاني هو الأَوْلىٰ بالمُراعاة، وذلك لأنَّ الأولَ أعرضَ بالطلاقِ وتوحشت[4] العصمةُ، إمَّا بالطلاقِ وإما بالفِراق من غيرِ طلاق، وإما بحصولِ السآمةِ من طولِ/ المُباشرة، وقد جَرت العادةُ أنَّ طُولَ ٥٠/أ

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

(٢) هو أبو تمَّام حبيب بن أوس الطائي: انظر «الديوان» ٤/٣٠٣ بشرح الخطيب التبريزي.

(٣) في الأصل، وما، وهو ممَّا يختلُّ به الوزن.

(٤) في المطبوع: وتوحَّش.

صحبةِ المرأةِ توجبُ قِلَّةَ وَقْعِها في النفس، وأنَّ جِدَّتها تُوجِبُ شَدَّةَ وَقْعِها في النفس، وبهذا يظهرُ أنَّ ضررَ الثاني أقْوىٰ وأوْلى بالمراعاة، فهذا هو سرُّ الفرقِ بين قاعدةِ الأنكحةِ في هذا الباب، وبين قاعدةِ الوكالات في السِّلَعِ والإجارات.

فإن قُلْتَ: قد سرَدْتَ اثنتي عشرةَ مسألةً منها ثمانيةٌ من هذه القاعدة، ومنها أربعٌ تعارِضُها، وهي نَقْضٌ على ما ذكَرْتَه من الفرق، والنَّقْضُ موجبٌ لعدمِ الاعتبار فيُلْغي ما ذكَرْتَه من الفرق، ما لم تُفرِّقْ بينهما.

قلتُ: ما ذكرْتَه سؤالٌ حَسَنٌ مسموعٌ، وبيانُ الفرق بين الأربعةِ والثمانيةِ يتَّضحُ بأن تُعيِّنَ أقْربَ الثمانيةِ للأربعة، وتُبيِّنَ الفرقَ بين تلك الصورةِ وتلك الأربعة، فيحصلَ الفرقُ بين الأربعةِ والثمانية، أو تُعيِّنَ أقربَ الصُّوَرِ الثمانيةِ لعدمِ الفواتِ بالدخول، وأقربَ الأربعةِ للفواتِ بالدخول، وتُفرِّقَ بين هاتين الصورتين، فيكونُ الفَرقُ قد حصل بين الجميعِ بطريقِ الأَوْلى، فإنه إذا حصل باعتبارِ الأبعدِ حصلَ باعتبار الأقربِ بطريق الأَوْلىٰ، فنقول:

كلُّ مسألةٍ دخل فيها حُكْمُ حاكمٍ من هٰذه الثمانيةِ فهي أقربُ إلى التفويتِ بالدخولِ من الصورة التي لم يدخُل فيها حُكمُ حاكمٍ، بسببِ أنَّ حكمَ الحاكم يتنزَّلُ منزلةَ فَسْخِ النكاح من حيثُ الجملةُ؛ ألا ترىٰ أنَّ أبا حنيفة رَضي الله عنه قال: إنَّ الحاكمَ إذا حكم بالطلاقِ بشهادةِ زُورٍ نفذَ الطلاقُ في الظاهرِ والباطنِ، وكذلك إذا حكمَ بالنكاحِ والزوجيةِ بشهودِ زُورٍ ثبتَ النكاحُ في الظاهرِ والباطنِ، وجاز لأحدِ تلك الشهودِ الزُّور أن يتزوَّجَ تلك المرأةَ التي شَهِدَ بطلاقِها مع عِلْمِهِ بكَذِبِ نفسه[1]، وأُبيحَت

---

(١) وخالفه في ذلك أبو يوسف ومحمد بن الحسن، انظر بَسْطَ هذه المسألة في «بدائع الصنائع» ٥/ ٤٥٨ للكاساني.

للزوجِ في المسألةِ الأخرى في نفسِ الأمر، لأنَّ حُكْمَ الحاكمِ في هٰذه المسائل، وإن لم يُصادِفْ عَقْداً ولا طلاقاً، لكن حُكْمُه نفسُه يتنزَّلُ مَنْزِلةَ الطلاقِ والنكاح، ولهذا المُدْرَكِ عُمِّمَ نُفوذُ الأَحكامِ بشهادةِ الزّور في العقودِ والفسوخ دونَ الدُّيون وغيرها من القضايا، فإنّ الدَّيْنَ ونحوَه لا يدخلُه حُكمُ الحاكم، فتستقلُّ الذمَّةُ به، والفسخ يمكنُ أنْ يَستقلَّ به الحاكمُ في صُوَرٍ مُجْمعٍ عليها، وكذلك الحاكمُ يستقلُّ بالعَقْدِ، ولا تستقلُّ الذِّمَمُ بالمالِ إلا بأَخْذِهِ بالفَرْضِ أو غيرِه، فلذلك عُمِّمَ في العُقودِ والفُسوخِ ومُنِعَ غيرُها.

ونحن وإن لم نقُلْ بهذا/ المُدْرَكِ، وقُلنا: لا ينفذُ هذا الحكمُ، غيرَ ٥٠/ب
أنه يبقىٰ فارِقاً من حيثُ الجملةُ بين ما فيه حكمُ حاكمٍ، وبين ما ليس فيه حكمُ حاكمٍ، فيكونُ ما فيه حكمُ حاكمٍ أقربَ إلى الفواتِ بالدخولِ من حيثُ الجملة، فأقول: الذي دخل فيه حكمُ الحاكم منها مسألةُ المفقود، ومسألةُ المرأة تطلقُ بسببِ طول الغَيْبَةِ، ومسألةُ المرأةِ تُسْلِمُ ثم يتبيَّنُ تقدُّمُ إسلامِ زوجها، فهذه الثلاثُ المسائلِ[1] فيها حكمُ الحاكمِ يوجبُ الفرقَ بينها وبين غيرِها، والخمسُ المسائلِ الباقيةِ منها ما بُني فيها على ظاهرٍ فانكشف خلافُه، ومنها ما لا يُبْنىٰ فيها على ظاهر، فالتي يُبْنىٰ فيها على ظاهرٍ انكشفَ خلافه المرأةُ فيه[2] معذورةٌ بسبب الظاهرِ، مأذونٌ لها في الإقدامِ على العَقْدِ الثاني بسببِ الظاهر، وكذلك وليُّها، بخلافِ ما لا ظاهرَ فيه يقتضي بُطلانَ العقدِ الأول، والتي فيها ظاهرٌ هي المرأةُ الحُرَّةُ تعلمُ بالطلاقِ دون الرَّجْعةِ، فإنَّ ظاهرَ الطلاقِ يُبيحُ العَقْدَ، والأَمَةُ يطلِّقُها زوجُها كما تقدَّم، وامرأةُ المُرتَدِّ، فإنَّ ظاهرَ الكُفرِ يبيحُ العقدَ، والرجلُ

---

(١) في الأصل: مسائل، وما أثبتناه أولى بالصواب.

(٢) في المطبوع: فيها.

يُسلِمُ على عَشْرِ نِسْوةٍ، فإنَّ ظاهرَ حالهنَّ اقتضىٰ الاختيارَ، ويُزَوَّجْن[1] بناءً على ظاهرِ الاختيار، فهُنَّ معذورات، فهٰذه أربعٌ فيها عُذْرٌ مُبيحٌ، ففي مسألةِ الوليَّيْن ليس فيها حكمُ حاكمٍ، ولا ظاهرٌ فهي أبْعَدُ المسائلِ عن الفواتِ بالدخول، فنُعَيِّنُها للبحثِ والفَرْق.

وأما الأربعُ، وهي المرأةُ يُنْعىٰ لها زوجُها، فالفرقُ بينها وبين مسألةِ الوليَّيْن: أنَّ الموتَ شأنُه الشهرةُ والظهورُ، فالخطأُ فيه نادرٌ، فيضعُفُ العُذْرُ، فلا يفوتُ بالدخول، وعَقْدُ الوليِّ الأولِ على المرأةِ ليس اشتهارُه في الوجودِ كاشتهارِ الموت، ولا تتوفَّرُ الدواعي على الإخبار به كتوفُّرِه على الإخبارِ بموتِ إنسان، والتفجُّعِ عليه، والعوائدُ شاهدةٌ بذلك.

ومسألةُ التطليقِ بالإعسار[2]، فالفرقُ بينها وبين مسألةِ الوليَّيْن: أنَّ المرأةَ هٰهُنا ظالمةٌ قاصدةٌ للفساد، فناسبَ أن تُعاقبَ بنقيضِ مقصودِها في إبطالِ تصرُّفِها بالزواجِ، لأنَّها تعلمُ أنها أسقَطت النفقةَ، وأنَّها مُبْطِلةٌ في جميع تصرُّفِها ودَعواها بخلافِ مسألةِ الوليَّيْن؛ لم يكنْ عندها عِلْمٌ بالعقدِ الأول.

وأما مسألةُ الذي يقول: عائشةُ طالقٌ، فإنَّ الحُكْمَ هنا يُبْنىٰ على استصحابِ الحالِ من جهةِ أنَّ الأصلَ عدمُ زواجِه لامرأةٍ أُخرى، واستصحابُ الأصلِ أضعفُ من استصحابِ الوليِّ لعَدَمِ العقدِ على
٥١/أ مُوليته، فإنَّ العقودَ لأوليائها غالباً/ بخلافِ عقود الرجالِ على النساء لا تُشْتَهَرُ عند الحاكم.

---

(١) في المطبوع: وتزوجُهُنَّ على بناءِ ظاهرِ الاختيار.

(٢) انظر «التهذيب» ٦/ ٣٤٩ للبغوي.

فإن قُلتَ: الطلاقُ بسببِ الغَيْبةِ أيضاً الحاكمُ فيه اعتمد على الأصلِ العَدَميِّ، وهو أنَّ الأصلَ عدمُ إيصالِ حقوقِها إليها.

قلتُ: الغَيْبةُ صورةٌ ظاهرةٌ شاهدة على الزوج بوعدِ المرأةِ، لا صورةٌ ظاهرةٌ تشهدُ بعدمِ زوجةٍ أُخرى تُسمّىٰ عائشة، فإذا تقرَّر الفرقُ بين هٰذه وبين ما وقع فيه حُكمٌ، فالفرقُ بينها وبين مسألةِ الوليَّيْن: أنَّ الوليَّ العاقدَ للعقدِ الثاني مأذونٌ له في العقدِ إجماعاً، وليس له مُعارِضٌ من حيث الظاهر، والمرأةُ لمّا تزوَّجَت هٰهُنا مع قولِ الزوجِ: لي امرأةٌ أُخرى تسمّىٰ عائشة، قولٌ ظاهرُه الصدقُ، فإنه مُسْلمٌ عاقلٌ، وقد أَخبرَ عن أمرٍ مُمكنٍ لا يُعْلَمُ إلا مِن قِبَلهِ، فينبغي أن يُصَدَّقَ فيه كما تُصَدَّقُ المرأةُ في حَيْضِها، وطُهْرِها، وسَقطِها، وانقضاءِ عدَّتها، لأنها أُمورٌ لا تُعلمُ إلا من قِبَلِها، فكذلك هٰهُنا قولُ الزوجِ معارَضٌ بتصرُّفِ المرأةِ، وتصرُّفِ وليِّها في العقدِ، والوليُّ الثاني في مسألةِ الوليَّيْن لا ظاهرَ يعارضُه فكان بالنفوذِ أَوْلى.

وأما الأَمَةُ تختارُ نَفْسَها، فالفرقُ بينها وبين مسألةِ الوليَّيْن: أنَّ زوجَها مُتهافِتٌ عليها، متعلِّقٌ بها غايةَ التعلُّق بسببِ أنها نزعَتْ عصمتَها منه قَهْراً، والنفوسُ مَجْبولةٌ على حُبِّ ما مُنِعَتْ منه[1]، فناسبَ ذلك الردَّ إليه، بخلافِ مسألةِ الوليَّيْن لم يحصُلْ للزوجِ المعقودِ له أوّلًا هذا التعلُّقُ

(١) هذا مستفادٌ من قصّةِ بريرة مولاة عائشة مع زوجِها مُغيثٍ، اختارت فِراقه بعد أن عتقَتْ، فكان يطوف خلفَها ويبكي، ودموعُه تسيل على خَدِّه، فقال النبيُّ ﷺ: «يا عباسُ، ألا تعجبُ من حُبِّ مُغيثٍ بريرة، ومن بُغْضِ بَريرةَ مُغيثاً؟» فقال لها النبي ﷺ: «لو راجعتيه، فإنه أبو ولدك» قالت: يا رسولَ الله، تأمرُني؟ قال: «إنَّما أشْفَعُ» قالت: لا حاجةَ لي فيه. أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجه (٢٠٧٥)، واختصره الترمذي (١١٥٦) وقال: هذا حديثٌ حسن صحيح. وانظر فقه الحديث في «المغني» ١٠/ ٦٨ لابن قدامة.

بسببِ أنه لم يَرَ المرأةَ، ولم يباشِرْها، فكانَتْ أَوْلى بالفواتِ عليه، فهذا هو الفرقُ الرافعُ للنقوضِ الأربعةِ، وإذا اندفَعت النقوضُ بالفرقِ، صحَّ المُدْرَكُ، وتبيَّنَ الفرقُ بين قاعدةِ الوكالاتِ في البِياعاتِ، وقاعدةِ الوكالاتِ في الأَنْكحة، فاعلم ذلك، فقد يَسَّر الله فيه من الحُجَّةِ ما لم أره قط لأحدٍ، فإنَّ المكان في غايةِ العُسْرِ والقلقِ والبُعْدِ عن القواعد.

غير أنه إذا لُوحِظَت هذه المباحثُ، قَرُبَتْ من القواعدِ، وظهر وجهُ الصوابِ فيها، لا سيَّما، وجَمْعٌ كثيرٌ من الصحابةِ افْتَوْا بها، فلا بُدَّ لعقولهم الصافيةِ من قواعدَ يُلاحظونها، ولعلَّهم لاحظوا ما ذكرتُه، وبهذا ظهر الفرقُ بين الوليين والوكيلين في عقود البِياعات والإجاراتِ وغيرِها في أنَّ المُعْتبرَ هو الأولُ فقط التحقَ بالثاني تسليمٌ أم لا؟ وقد وقع لمالكٍ في «المدوَّنة»[1]، «والجلّاب»: أنّ الوكيلَ والموكِّلَ إذا باعَ أحدُهما بعد الآخرِ انعقدَ عقدُ السابق إلا أن يتَّصلَ بالثاني تسليم، قال الأصحابُ: هذا
٥١/ب قياسٌ على مسألةِ الوليَّين، وقال ابنُ عبد الحكم: لا عِبْرةَ بالتسليم./ والفرقُ أنَّ كشفَ النكاحِ مضرَّةٌ عظيمةٌ بخلافِ البيع، وهذا هو الصحيح، والتخريجُ مع قيامِ الفارق باطلٌ إجماعاً، ولم أجِدْ لمالكٍ ولا لأصحابِهِ نصّاً في الوكيلين أنَّ التسليمَ يُفيتُ، بل في الموكِّل والوكيل خاصة، فلو رامَ مخرِّجٌ تخريجَ الوكيلَيْن على الموكِّل والوكيلِ لتعذَّر ذلك بسببِ الفرقِ أيضاً، وهو أنَّ الموكِّلَ له التصرُّفُ بطريقِ الأصالة، والوكيلُ له التصرُّفُ

---

(١) انظر «المدوَّنة» ٤/ ٢٤٧ ولفظُه: قلتُ: أرأيتَ إنْ أمَرْتُ رجلاً أن يبيعَ لي سلعةً، فباعها وبِعْتُها أنا، لمن تُجْعَلُ السِّلْعَةُ؟ فقال: سألتُ مالكاً عن هذا فقال: الأولُ أوْلاهما بَيْعاً إلَّا أن يكونَ المشتري الآخَرُ قد قبضها، فهي له. قال ابنُ القاسم: وأخبرني بعضُ أهل العلم عن ربيعةَ مِثْلَه ـ يعني ربيعةَ الرأي شيخ مالك ـ ورأيتُ ربيعةَ ومالكاً فيما بلغني عنهما يَجْعلانه مِثْلَ النكاح، أنَّ النكاحَ للأولِ إذا أنكح الوليّان.

بطريقِ النيابة، فهو فَرْعٌ، فإن تأخَّرَ عَقْدُه، ووقع التسليمُ في عقدِ الموكِّل أمكنَ أن يقول مالك: ذلك عندي مضافٌ للتسليمِ وكَوْنهِ متصرِّفاً بطريق الأصالة، والأصالةُ لها قوةٌ، وله أيضاً قوةُ العزلِ والتصرُّفِ بنفسِه، وهذا معنى مناسبٌ مفقودٌ في الوكيليْن، فإنَّ كِلَيْهما فرعٌ لا أصالةَ له، فلا ينعقدُ عقدُ اللاحقِ منهما مُطلقاً، اتَّصل به قبضٌ أم لا، ومهما وجَدْنا معنى يُمْكِنُ أن يلاحظَه الإمامُ امتنع التخريجُ على محلِّ ذلك الفارق، كما أنَّ المُجتهدَ إذا وجدَ معنى يُمكنُ أن يكونَ فارِقاً امتنع عليه القياسُ، فالمقلِّدُ مع المجتهدِ، كالمجتهدِ مع الشارع.

فإن قُلْتَ: الوكيلانِ في النكاحِ فرعان لا متأصِّلَ فيهما، فيسقطُ ما ذكرتَه من المناسبة.

قلت: ما ذكرتَه مُسَلَّمٌ، غيرَ أنَّ المرأةَ يتعذَّر عليها الاستقلالُ، فسقط اعتبارُ التأصُّل[1]، وههنا يمكنُ الاستقلالُ، فأمكنَ أن يكونَ إمكانُ الاستقلالِ فَرْقاً يلاحظُه الإمام فيتعذر التخريج، والصوابُ عدمُ التخريجِ مطلقاً في الموكِّل والوكيلِ والوكيلَيْن أيضاً، والله أعلم.

* * *

(١) في الأصل: الاستقلال. وصوَّبناه من المطبوع، وهو الذي يقتضيه السياق.

الفرقُ الرابع والأربعون والمئة

بين قاعدةِ الإماءِ يجوزُ الجمْعُ بين عددٍ أيِّ عددٍ شاءَ منهنَّ، كثُرَ أو قلَّ وبينَ قاعدةِ الزوجاتِ لا يجوزُ أن يزيدَ على أربعٍ منهن

وهو أنَّ القاعدةَ: أنَّ الوسائلَ تتبعُ المقاصدَ في أحكامِها، فوسيلةُ المحرَّم محرَّمةٌ، ووسيلةُ الواجبِ واجبة، وكذلك بقيةُ الأحكامِ، غيرَ أنها أخفضُ رُتْبةً منها، ووسيلةُ أقبحِ المحرَّمات أقبحُ الوسائل، ووسيلةُ أفضلِ الواجباتِ أفضَلُ الوسائلِ، وقد تقدَّمت هذه القاعدةُ مبسوطةً[1]، ومُضارَّةُ المرأةِ بجَمْعِها مع امرأةٍ أخرى في عصمةٍ وسيلةٌ للشحناءِ في العادة، ومُقْتضىٰ ذلك التحريمُ مطلقاً، وقد جُعِلَ ذلك في شريعةِ عيسى عليه السلام كما هو منقولٌ عندهم، فلا يتزوَّجُ الرجلُ إلا امرأةً واحدةً تقديماً لمصلحةِ النساءِ على مصلحةِ الرجالِ بنَفْيِ المُضارَّةِ والشَّحْناء.

٥٢/أ ويقال: إنَّ ذلك شُرِعَ عَكْسُه في التوراةِ لموسى عليه السلام/ ، يجوزُ للرجال زواجُ عددٍ غيرِ محصورٍ يجمعُ بينهن تغليباً لمصلحةِ الرجالِ في الاستمتاع على مصلحةِ النساء في الشحناءِ والمضارة.

ولمّا كانت شريعتُنا أفضَلَ الشرائعِ، جُمِعَ فيها بين مصلحتي الفريقين، فيجوزُ للرجـلِ أن يجمعَ بين أَربـعِ نِسْوةٍ فيحصلُ له بذلك قضاءُ أرَبـهِ، ويخرجُ به عن حَيِّز الحَجْرِ، ويُضافُ لذلك التسرِّي بما شـاءَ، ورُوعِيَتْ أيضاً مصالحُ النساء؛ فلا تُضارَّ زوجةٌ منهن بأكثرَ من

---

(١) وسبق التنبيه على أنَّها مستفادة من كلامِ شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ٧٤. وانظر «الذخيرة» ٤/ ٢٦٠.

ثلاثٍ[1]، وسرُّ الاقتصارِ في المضارةِ على ثلاثٍ، أنَّ الثلاثةَ اغتُفِرَت في مواطنَ كثيرةٍ، فتجوزُ الهجرةُ ثلاثةَ أيام، والإحدادُ على غيرِ الزوجِ ثلاثةَ أيام، والخيارُ ثلاثةَ أيام[2]، فهٰذه الصُّوَرُ كلُّها الثلاثُ مُستناةٌ على خلافِ الأصول.

فكذلك لمَّا كانت الشحناءُ والمُضارَّةُ على خلافِ الأَصلِ، استُثْنِيَ ثلاثُ زوجاتٍ يُضارُّ بِهِنَّ زوجةٌ أخرى، هٰذا في الأجنبيات والبعيدِ من القرابات، وحافظ الشرعُ على القراباتِ القريبة، وصَوْنِها عن التفرُّقِ والشحناء، فلا يُجْمَعُ بين المرأةِ وابنتِها، ولا أُمِّها، وهُما أعظم القراباتِ حِفْظاً لبرِّ الأُمَّهات والبنات، ويلي ذلك الجمعُ بين الأُخْتَيْن، ويلي ذلك الجَمْعُ بين المرأةِ وخالتِها لكونِها من جهةِ الأم، وبِرُّها آكَدُ من برِّ الأب، يليه المرأةُ وعَمَّتُها لأنَّها من جهةِ الأب، ثم خالةُ أُمِّها، ثم خالةُ أَبيها، ثم عَمَّةُ أُمِّها، ثم عَمَّةُ أَبيها؛ فهذا من بابِ تحريمِ الوسائلِ، لا من بابِ تحريمِ المقاصد.

ولمّا كانت الأُمُّ أشدَّ بِرّاً بابنتِها من الابنةِ بأُمِّها، لم يكُنْ العقدُ عليها كافياً في بغْضَتِها لابنتِها إذا عُقِدَ عليها، لضَعْفِ ميلِها للزوجِ بمُجرَّدِ العقدِ وعدمِ مخالطته، فاشتُرِطَ في التحريمِ إضافةُ الدخولِ إلى العقد، وكان العقدُ كافياً في بِغْضَةِ البنتِ لضعفِ وُدِّها، فتحرُمُ بالعقدِ لئلاّ تعُقَّ أُمَّها[3]، فهذا تلخيصُ أمر الزوجات.

---

(١) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ١٤٧ حيث ذكر هذه المسألة ونبَّه على مقاصدِها.

(٢) قد سبق تخريج هذه المواطن في الفرق السابق.

(٣) قال ابن رُشد في «بداية المجتهد» ٦/ ٢٤٩: وأمَّا الأُمُّ فذهب الجمهورُ من كافة فقهاءِ الأمصارِ إلى أنَّها تحرمُ بالعقدِ على البنت، دخل بها أو لم يدخل، وذهب قومٌ إلى أنَّ الأمَّ لا تحرمُ إلّا بالدخول على البنت كالحال في البنت، أعني أنَّها لا =

وأما الإماءُ، فلما كُنَّ في الغالبِ للخدمةِ والهوانِ، لا للوَطْءِ والاصطفاء، بَعُدَتْ منافستهنَّ(١) في شيءٍ ليس هو وَصْفَهُنَّ، ووقوعُه نادرٌ فيهن، والمَهانةُ من جهةِ ذُلِّ الرِّقِّ تمنعُ من الإباءِ والأنَفَة والمُنافسةِ في الحظوظِ بخلافِ الزواجِ، مبنيٌّ على العِزِّ والاصطفاءِ والإعزازِ، والتخصيصُ بالوَطْءِ والخدمةِ إنَّما يقعُ فيه تَبَعاً، عكس بابِ الإماءِ الخدمةُ أصلٌ، والوطءُ إنما يقعُ فيه تَبَعاً، فلذلك لم يقَع العددُ محصوراً في جوازِ وَطْءِ
٥٢/ب الإماءِ/ لعدمِ المنافسةِ والشَّحْناءِ التي هي موجودةٌ في باب الزواج، وإنْ وُجِدَتْ كانت ضعيفةً عن وجودِها في بابِ الزواج، فهذا هو تلخيصُ الفرقِ بين الفرقين، وبيانُ السرِّ في ذلك.

فائدة: قال ابنُ مسعودٍ: يُشْتَرطُ في تحريمِ الأمِّ الدخولُ كما اشتُرِطَ في تحريمِ البنتِ لقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَـٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] ثم قال: ﴿وَرَبَـٰٓئِبُكُمُ ٱلَّـٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّـٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾

= تحرمُ إلّا بالدخولِ على الأُمِّ، وهو مرويٌّ عن عن عليٍّ وابن عباس رضي الله عنهما من طُرقٍ ضعيفة، . . . ، ومن الحجَّةِ للجمهورِ ما ورى المثنّى بن الصبَّاح، عن عمرو بن شُعيب عن أبيه عن جَدِّه، أنَّ النبيَّ عليه الصلاة والسلام قال: «أيّما رجلٍ نكح امرأةً فدخل بها أو لم يدخُل فلا تحلّ له أُمُّها» انتهى كلامه.

قلت: الحديث أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» ٧/ ١٦٠، والمثنّى ضعيف، وتابعه ابن لهيعة عند الترمذي (١١١٧) وقال: هذا حديثٌ لا يصحُّ من قِبَل إسناده، وإنَّما رواه ابن لهيعة والمثنَّى بن الصبَّاح عن عمرو بن شعيب، والمثنّىٰ ابن الصبَّاح وابن لهيعةَ يضعَّفان في الحديث. والعملُ على هذا عند أكثرِ أهل العلم، قالوا: إذا تزوج الرجلُ امرأةً، ثم طلَّقها قبل أن يدخُلَ بها، حلَّ له أن ينكحَ ابنتَها، وإذا تزوَّج الرجلُ الابنةَ، فطلَّقها قبل أن يدخُلَ بها، لم يحلَّ له نكاحُ أُمِّها لقولِ الله تعالى: ﴿وَأُمَّهَـٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] وهو قولُ الشافعيِّ وأحمد وإسحاق.

(١) كذا في الأصل، وفي المطبوع مناسبتهُنَّ.

[النساء: ٢٣] فقولهُ: ﴿ٱلَّـٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ﴾ صِفَةٌ تعقَّبَت الجُمْلتَيْن، فتعمُّهما، كالاستثناءِ والشرطِ إذا تعقَّبا الجُمَلَ، والعجبُ أنَّ مذهبَ الشافعيِّ أنَّ الاستثناءَ والصفةَ إذا تعقَّبا جُملاً عَمَّتْها، وخالفَ أَصْلَه ههنا، ولم يَقُلْ به ههنا، فقد خالف أصلَه، وجوابهُ أنَّا نمنعُ العَوْدَ هٰهُنا على الجُمْلتين، وإنْ سَلَّمْنا أنَّه يعودُ في غير هٰذه الصورةِ بسببِ أنَّ النساءَ في الجملةِ الأولى مخفوضٌ بالإضافة، والنساءُ في الجملةِ الثانيةِ مخفوضٌ بحرف الجرِّ الذي هو «من»، والعاملُ في الصفةِ هو العاملُ في الموصوفِ على الأصحِّ، فلو كان صفةً للجُمْلتين، لعَمِلَ في الصفةِ الواحدةِ عاملان وهو الإضافة وحرفُ الجرِّ، واجتماعُ عامِلَيْن على معمولٍ واحدٍ ممتنعٌ على الأصحِّ، كما تقرَّر في علمِ النحو، فهذا هو المانعُ للشافعيِّ من إجراءِ أصله[1].

فإن قلتَ: نعتُ المجرورَيْن، أو المنصوبَيْن، أو المرفوعَيْن مع اختلافِ العاملِ مسألةُ خلافٍ بين البصريين والكوفيين، ولو اجتمعَ بَصْريٌّ وكوفيٌّ في هٰذه المسألةِ يتناظران، لم يُمْكِنْ أن يَحُجَّ أحدُهما الآخرَ بمذهبه، لأن مذهبَ أحدِ الخَصْمَيْن لا يكونُ حُجَّةً على الآخر، وهذا في بَصريّ وكوفي، فكيف يُحْتَجُّ بمذهبِ البصريين أو بأحدِ المَذْهبين على عبد الله بن مسعود، وهو قولهُ حُجَّةٌ على غيرِه من جهةِ أنَّه عربيٌّ من أهلِ اللسان، فإنْ قُصِدَ بهذا الكلامِ قيامُ الحجَّةِ على عبد الله بن مسعود لا يستقيمُ، وإن قُصِدَ به الاعتذارُ عن مذهبٍ من المذاهبِ، فلا بُدَّ من إثباتِ أن ذلك الإمامَ كان يعتقدُ هذا المذهبَ في النحوِ حتى يُقالَ: أَصْلُه يمنعُه من ذلك، وإذا لم يثبُت أنَّ مذهبَه في النحوِ كذلك، بطلَ أيضاً الاعتذارُ به عن صاحبِ ذلك المذهب، ومن أينَ لنا أنَّ مذهبَ مالك والشافعي رضي

(١) قد رجَّح ابن العربي مذهب المالكية في هذه المسألة، وقال في «أحكام القرآن» ١/ ٣٧٧: إنَّ هذه المسألةَ من غوامض العلمِ، وأَخْذُها من طريقِ النحوِ يضعف.

الله عنهما كان في النحو أنه لا يجتمعُ عاملان على معمولٍ واحدٍ، وأنَّ
٥٣/أ العاملَ في الصفة هو العامل في الموصوف/ ، فلعلَّ مذهبَهما أنَّ النعتَ يرتفعُ بطريقِ التبعيةِ للموصوفِ كما قاله جماعةٌ من النحاة، لا بالعاملِ في المنعوت، وإنَّما يصحُّ هذا الكلامُ على هذه التقاديرِ، وهي متعذِّرة.

قلت: كلامٌ صحيحٌ مُتَّجه؛ فإنْ قُلْتُ: أُعيدَ النعتُ على الجملةِ الأولى، وهو قولهُ: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] فيكونُ الدخولُ شَرْطاً في تحريمِ الأُمِّ بهذه الآية، ويكون الدخولُ شَرْطاً في الجملةِ الثانية بالإجماع، فإنَّا لا نعلمُ خلافاً في شرطيةِ الدخولِ في تحريمِ البنت، فيثبتُ الحُكْمانِ في الجُمْلتينِ بالإجماعِ والآيةِ، ويكونُ هذا أَوْلى لئلاّ يترادفَ الإجماعُ والآيةُ على الجُملةِ الأولى، والأَصْلُ عَدَمُ الترادُف، ومهما أمكنَ تكثيرُ فوائدِ كلامِ صاحبِ الشرع، وجَعْلِ مدلولٍ لكلِّ دليلٍ، فهو أَوْلى من الترادُفِ والتأكيد[1].

وقد تقرَّر في أُصولِ الفقه: أنَّه إذا ثبتَ حُكْمُ المجازِ بالإجماع، وورِدَ لفظٌ في ذلك الحكمِ، حُمِلَ على حقيقته[2]، ولا يُجْعَلُ ذلك اللفظُ مُسْتند الإجماع، لأنَّ الأصلَ حَمْلُ اللفظِ على حقيقته، ولا يلزمُنا أنْ نُعيِّنَ للإجماعِ مُسْتَنداً، بل هو مستقلٌّ بنفسه، ولا يلزمُنا طلبُ دليلٍ للإجماع، وإنْ كانَ لا بُدَّ له من مستندٍ في نفسِ الأمر، كذلك هٰهُنا لا يلزمُنا طلبُ مستندِ الإجماعِ في اشتراطِ الدخولِ في تحريمِ البنت، ويُحْمَلُ اللفظُ

---

(١) قال الزركشي في «البحر المحيط» ١/ ٤٧٦: الترادفُ خلافُ الأصل، فإذا دار اللفظُ بين كونهِ مترادفاً أو مُتبايناً، فحَمْلُه على التبايُنِ أَوْلى، لأنَّ القَصْدَ الإفهامُ، فمتى حصل بالواحدِ لم يُحْتَجْ إلى الأكْثر، لئلاّ يلزمَ تعريفُ المعرَّف، ولأنه يوجبُ المشقَّةَ في حفظِ تلك الألفاظ.

(٢) انظر «البحر المحيط» ٤/ ٥٧٤ للزركشي.

على فائدةٍ زائدةٍ تكثيراً لفوائدِ صاحبِ الشرع، وقد مَثَّلوا ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ [النساء: ٢٢] والنكاحُ حقيقةٌ في الوَطْءِ، مَجازٌ في العقدِ[1]، وقد أجمعَ الناسُ على أنَّ العَقْدَ يحرُمُ على الابن، فنحملُ نحنُ الآيةَ على الوطءِ، فعلى هذا إذا وَطِئَها حلالاً أو حراماً، حَرُمَت على الابنِ، وتحرُمُ بالعقدِ أيضاً، ويكون هذا أَوْلى، لأنَّ الأصلَ في الكلامِ الحقيقة، والأصلُ أيضاً عدمُ الترادفِ على مدلولٍ واحد، فكذلك ههنا.

قلت: أما هذا السؤالُ، فالجوابُ عنه: أنَّا في آيةِ الربائبِ[2] لم نحمل اللفظَ على الجملةِ الأخيرة طلباً لمستندِ الإجماع، بل لأنَّ القُرْبَ يوجبُ الرُّجحان، فإنَّ اللفظَ صالحٌ للأُولى والثانية، ورجَحت الثانيةُ بالقُرْب، وبهذا يظهرُ الفرقُ بين هذا السؤال، وبين القاعدةِ المذكورةِ في أُصولِ الفقه المتقدِّمِ ذِكرُها، فإنَّا في تلك المسألةِ جاءَ الإجماعُ في المجازِ المرجوحِ على خلافِ ظاهرِ اللفظ، فعدَلْنا باللفظِ إلى[3] ظاهرِهِ لأجلِ معارضةِ الظاهرِ الذي هو الحقيقةُ موضعُ الإجماع، وأما هُهُنا فموضعُ/ ٥٣/ب
الظاهرِ الذي هو القُرْبُ موضعُ الإجماع، فلا موجبَ للعدولِ باللفظِ عن موضعِ الإجماعِ، بل الموجبُ يُصْرَفُ إلى موضعِ الإجماعِ فافترقا.

---

(١) هذا اختيارُ المالكية والأحناف، انظر «فتح باب العناية» ٢/ ٣، والذي عليه الشافعية أنَّ النكاحَ حقيقةٌ في العقدِ مجازٌ في الوطء، انظر «كفاية الأخيار» ٢/ ٣٤، وهو الذي صحَّحه الموفَّقُ في «المغني» ٩/ ٣٣٩ ونقل عن القاضي أبي يعلى الفرّاء كونه حقيقةً فيهما.

(٢) يريدُ قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣].

(٣) في الأصل: على.

واعلم أنَّ هذا الجوابَ إنما يستقيمُ على مذهبِ أبي حنيفةَ الذي يرى ترجيحَ القريبِ في الجُمَلِ، وهي الجملةُ الأخيرةُ، فيخصُّها بالاستثناءِ والصفةِ[١]، وأما على رأي مالكٍ والشافعيِّ وأصحابِهما رضي الله عنهم الذين يَرَوْنَ تعميمَ الاستثناءِ والصفةِ في جُملةِ الجُمَل، ولا يُرجِّحون بالقُرْبِ، فلا يتأتّىٰ هذا الجوابُ، بل مُقْتضىٰ مذهبِهم الحملُ على الجُمْلتين: الأُولى والأخيرة حتى يثبتَ أنهم لا يرَوْنَ الجَمْعَ بين عاملَيْن في النعتِ مع اتفاقِ الإعرابِ، وأنَّ العاملَ في النعتِ هو العاملُ في المنعوت، فإذا ثبت هذا عنهم، صحَّ الجوابُ أيضاً على قاعدتِهم، فإنهم حينئذٍ يتعيَّنُ عليهم الحملُ على إحدىٰ الجملتين لا عليهما، ولا سبيلَ إلى الحَمْلِ على الجملةِ الأولى، فإنها هي البعيدة، وكلُّ مَنْ قال بالعَوْدِ على جملةٍ واحدة، لم يقُلْ هي البعيدةُ، بل انفرادُ البعيدةِ بالحَمْلِ على خلافِ الإجماع، لأنَّ القائل قائلان: قائلٌ بالتعميمِ في الجُمَل، وقائلٌ بالجُمْلةِ القريبة وحدها، أما الحَمْلُ على الجملةِ البعيدةِ وحدَها فلم يقُلْ به أحد، فهذا تلخيصُ هذا الموضوعِ، وتحريكُ البحث فيه بحسبِ ما فتحَ الله تعالى به من فضله[٢].

---

(١) للاطلاع على مآخذِ الحنفية في هذه المسألة، انظر «أحكام القرآن» ٢/١٢٨ للجصَّاص.

(٢) علَّق ابن الشاط على الفرق الرابع والأربعين والمئة بقوله: كلُّ ما قاله في ذلك صحيحٌ، غَيْرَ قوله: إنَّ القاعدةَ أنَّ الوسائلَ تتبعُ المقاصدَ في الأحكام، فإنَّه ليس ذلك فيها عِلَّةَ الإطلاقِ، أعني الوسائلَ العاديةَ، أما الوسائلُ الشرعيةُ فذلك فيها على الإطلاق، وغَيْرَ قوله: إنَّ الوسائلَ أخفضُ رُتبةً من المقاصد، فإنَّه إما أنْ يريدَ أنَّها أخفضُ رُتبةً من حيث هي وسائل، وتلك مقاصدُ، فهذا كلامٌ ليس معناه إلَّا أنَّ هذه وسائلُ، وتلك مقاصدُ، فلا فائدةَ فيه، وأما أنْ يريدَ أنَّ الوسائلَ المحرَّمةَ مثلاً أخفضُ رتبةً من مقاصدِها فيما يرجعُ إلى العقابِ عليها، فذلك دعوىٰ لم يأتِ عليها بحُجَّة.

الفرقُ الخامس والأربعون والمئة
بين قاعدة تحريم المُصاهرةِ
في الرتبةِ الأولى وبين قاعدةِ لواحقها

اعلم أنه لمّا دلَّت النصوصُ على تحريمِ أُمَّهاتِ النساءِ والربائبِ ومن معهنَّ في قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ﴾ [النساء: ٢٣] الآية حُمِلَ على العقدِ في الحرائرِ، لأنَّ المفهومَ من نسائِنا في غالبِ العادةِ الحرائرُ المنسوبات[١] إلينا بمُبيحِ الوطء، وهو العقد.

وكذلك في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم﴾ [المجادلة: ٢] وقولهِ تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِىِّ﴾ [النساء: ٢٣] لا يُفْهَمُ في جميعِ ذلك إلَّا الزوجاتُ الحرائرُ[٢]، ولا يستلزمُ ذلك الدخولَ لقولهِ تعالى: ﴿ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣] فدلَّ ذلك على أنهنَّ قد يتحقَّقْنَ مع عدمِ الدخول[٣]، فإذا تقرَّرَ أنَّ المُنْدرجَ في الرُّتبةِ الأولى إنَّما هن الحرائرُ،

(١) في الأصل: المنسوبين. وسيُنبِّهُ ابنُ الشاط على وجهِ الصواب فيه.

(٢) علَّق ابن الشاط على ما مضى من كلامِ القرافيِّ بقوله: لا أعرفُ ما قاله من أنَّ المفهومَ من نسائِنا في غالبِ العادةِ الحرائرُ المنسوبون إلينا بمُبيحِ الوطء، وهو العقدُ، بل لقائلٍ أن يقولَ: إنَّ المرادُ بنسائِنا جميعُ المنكوحاتِ، بعَقْدٍ كان نكاحُهنَّ، أو مِلْكٍ، حرائرَ كُنَّ أو مملوكاتٍ، ولقائلٍ أن يقول: المرادُ بهن المنكوحاتُ بعَقْدٍ، وتدخُل فيهنَّ الإماءُ المتزوِّجات، أمَّا قَيْدُ كونهنَّ حرائرَ، فلا وَجْهَ له عندي، وأما قولهُ: المنسوبون فصوابهُ المنسوبات.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا استدلالٌ بالمفهوم، فهو يختصُّ بمن يراه حُجَّةً.

أُلْحِقَ بهنَّ المملوكاتُ في الرتبةِ الثانية، لاستوائِهما في مبيحِ الوطءِ والفراشِ بشَرْطِهِ، ولحوقِ الولدِ بشَرْطِهِ، ولأن الأنَفاتِ تحصلُ من وطءِ الغيرِ ما وَطِئَه الإنسانُ بالمِلْكِ، ويشقُّ عليه أن يَطأ أَمَتَه غيرُه، فكان
١/٥٤ أ وطؤها مُحرَّماً كالوطءِ بالعقدِ[١]، وأُلْحِقَ بالإماء/ والحرائرِ شبيهتيهُما في التحريمِ، لأنَّ الوطءَ بالشُّبْهةِ أُلْحِقَ بالعقدِ والمِلْكِ في لُحوقِ الولدِ، وسقوطِ الحَدِّ وغيرِهما[٢]، وأمَّا الزنىٰ المَحْضُ، فقد أُلْحِقَ بالشبهةِ في الرتبةِ الرابعةِ على مشهورِ مذهبِ مالكٍ لكونه يوجبُ نِسْبةً واختصاصاً، ورُبَّما أوجبَ مَيْلاً شديداً يوجبُ وقع[٣] الشحناءِ بالمشاركة فيه، كما يحصلُ ذلك في المشاركةِ بالوطءِ بالنكاحِ أو المِلْكِ، وبالغ مالكٌ في «المدوَّنة»[٤]: إذا التذَّ بها حراماً كان كالوطءِ، ووافقه أبو حنيفةَ وابن حنبل.

وقال مالك في «الموطأ»[٥]: إنَّه لا يُحَرِّمُ، وقاله الشافعيُّ رضي الله عنه بسببِ أنَّ الزنىٰ مطلوبُ العدمِ والإعدام، فلو رُتِّبَ عليه شيءٌ من المقاصدِ لكان مطلوبَ الإيجاد، فلا يثبتُ له تحريمٌ في أثرِ المصاهرة[٦]،

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: أُلْحِقَ الإماءَ المنكوحاتِ بمِلْكِ اليمين بالمتزوِّجات بناءً على ما قرَّره من أنَّ لفظَ «نسائِنا» لا يتناولهنَّ، بل يختصُّ بالمتزوِّجات، وقد يحتمل به أسبقَ أن يتناولهُنَّ اللفظُ، إلَّا إنْ صَحَّ ما ادَّعاه من العُرف، ولا أعرفُ صحَّةَ ذلك.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح ظاهر، وما قاله بعد ذلك أكثره حكايةُ أقوالٍ، وإشارةٌ إلى توجيهها، ولا كلامَ في ذلك.

(٣) في الأصل: رَفْع.

(٤) انظر «المدوَّنة» ٢/ ٢٧٥.

(٥) انظر «الموطأ» ٢/ ٤٢١.

(٦) انظر «التهذيب» ٥/ ٣٦٣ للبغوي.

واتفق الأئمةُ الأربعةُ في المِلْكِ والعَقْدِ والشُّبْهةِ، ووافق أبو حنيفة في الملامسةِ بلذَّةٍ، والنظرِ إلى الفرجِ أنه لا يُحَرِّمُ إلَّا أنْ يُنْزِلَ لعدم إفضائهِ إلى المقصدِ الذي هو الوطء، وهو إنَّما حَرُمَ تحريمَ الوسائل، والوسيلةُ إذا لم تُفْضِ لمقصدِها سقط اعتبارُها، ومنع الشافعيُّ التحريمَ بالملامسةِ للذَّةِ والنظرِ مطلقاً.

قال أبو الطاهرِ من أصحابِنا: اللَّمْسُ لِلَذَّةٍ من البالغِ ينشرُ الحُرْمةَ، وفي غيرِ البالغِ قولان، وبغيرِ لذَّةٍ لا ينشرُ مُطلقاً، وفي نظرِ البالغِ لِلذَّةِ قولان: المشهورُ ينشرُ الحرمةَ، لأنه أحدُ الحواسِّ، والشاذُّ لا ينشرُ، لأنَّ النظرَ إلى الوجهِ لا يحرُمُ اتّفاقاً، وإنما الخلافُ في باطنِ الجسد.

واكتُفِيَ في تحريمِ زوجاتِ الآباءِ والأبناءِ بالعَقْدِ، لأنَّ أنَفاتِ الرجالِ وحَمِيَّاتِهم تَنهضُ[1] بالغضبِ والبغضاء بمُجرَّدِ نِسْبةِ المرأةِ إليهم بذلك، فيختلُّ نظامُ وُدِّ الآباءِ للأبناءِ وودِّ الأبناءِ للآباء، وهو سياجٌ عظيمٌ عند الشرعِ حتى جعل خَرْقَه من الكبائر، قال عليه الصلاة والسلام: «من أكبرِ الكبائرِ أن يسبَّ الرجل أباه» قالوا: أو يسبُّ الرجلُ أباه يا رسولَ الله؟ قال: «يسبُّ الرجلُ [أبا] الرجلِ فيسبُّ الرجلُ أباه»[2]، فجعلَ التسبُّبَ لسبِّ الأبِ بسبِّ الأجنبيِّ أكبرَ الكبائر، فكيف لو سَبَّه مباشرة!

قال اللَّخْميُّ: تحرمُ امرأةُ الجَدِّ للأبِ، والجَدِّ للأمِّ لاندراجِهما في لفظِ الآباء، كما تندرجُ جَدّاتُ امرأتهِ وجَدّاتُ أُمِّها من قِبَلِ أُمِّها وأبيها في قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] وبنتُ بنتِ الزوجةِ وبنتُ

---

(١) في الأصل: تذهبُ، وصوَّبناه من المطبوع.

(٢) أخرجه البخاري (٥٩٧٣)، ومسلم (٩٠) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، وصحَّحه ابن حبان (٤١٢) وفيه تمامُ تخريجه.

ابنِها، وكلُّ مَن يُنْسَبُ إليها بالبُنوَّةِ وإن سَفُلَ في قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ﴾ [النساء: ٢٣].

٥٤/ب تنبيه: اعلمْ أنَّ هٰذه الاندراجاتِ ليست بمُقْتضىٰ الوضع اللغويِّ،/ ولذلك صَرَّح الكتابُ العزيزُ بالثُّلثِ للأُمِّ(١)، ولم يعطه الصحابة رضوانُ الله عليهم للجدَّةِ، بل حَرَموها، حتى رُوِيَ لهم الحديثُ في السُّدس(٢)، وصرَّح بالنصف للبنت، وللابنتين بالثُّلثَيْن على السَّويَّة، ووُرِّثَتْ بنتُ الابنِ مع البنتِ السُّدُسَ بالسُّنَّةِ لا بالكتاب، وابنُ الابنِ كالابنِ في الحَجْب، والجَدُّ ليس كالأبِ في الحَجْب، والإخْوةُ يحجبون الأُمَّ، وبنوهُم لا يحجبونها، فيُعْلَمُ من ذلك أنَّ الأبَ حقيقةٌ في الأبِ القريبِ، مجازٌ في آبائه، ولفظُ الابنِ حقيقةٌ في القريبِ مجازٌ في أبنائه، فإنْ دَلَّ إجماعٌ على اعتبارِ المجاز، وإلا أُلغِيَ حتى يدلَّ دليلٌ عليه(٣)، وينبغي أن

---

(١) يعني قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١].

(٢) وهو في «الموطأ» ٢/ ٤٠٧ من حديثِ قبيصة بن ذؤيبٍ قال: جاءت الجدَّةُ إلى أبي بكرٍ الصديق تسألهُ ميراثَها، فقال لها أبو بكر: مالك في كتابِ الله شيء، وما علمتُ لك في سنّةِ رسول الله ﷺ شيئاً، فارجعي حتى أسألَ الناسَ، فسأل الناسَ، فقال المغيرةُ بن شعبة: حضرتُ رسول الله ﷺ أعطاها السُّدُسَ، فقال أبو بكرٍ: هل معك غيرُك؟ فقام محمد بن مَسْلمةَ الأنصاريُّ، فقال مِثْلَ ما قال المغيرة فأنفذه لها أبو بكرٍ الصديق... إلى آخرِ الحديث، وأخرجه ابن ماجه (٢٧٢٤) وأبو داود (٢٨٩٤) والترمذي (٢١٠١) وقال: هذا حديثٌ حسن صحيح.

(٣) قولهُ: «تنبيه... إلى قوله: حتى يدلَّ دليلٌ عليه» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا أعرفُ صحَّة ما قال مِن أنَّ الحقيقةَ في لفظِ الأبِ وشَبَهِهِ أنَّ المرادَ به المباشر، وأنه إنْ أُريدَ به غيرُ المباشرِ فهو مَجاز، ولعلَّ الأمرَ في ذلك بالعكس، وأنَّ الحقيقةَ في لفظِ الأبِ كُلُّ مَنْ له ولادة، والمجازُ المباشرُ، لكن غُلِّبَ هذا المجازُ حتى صار عُرْفاً، فكان ذلك السببَ في اقتصارِ الصحابةِ فيما اقتصروا به من الأحكامِ على المباشر، والله أعلم.

يُعْتقدَ أنَّ هذه الاندراجاتِ في تحريمِ المصاهرةِ بالإجماع لا بالنصِّ، وأنَّ الاستدلالَ بنفسِ اللفظُ مُتعذِّر[1]، وأنَّ الفقيهَ الذي يعتقدُ ذلك، ويستدلُّ باللفظِ غالطٌ، لأنَّ الأصلَ عدمُ المجاز، والاقتصارُ على الحقيقة.

سؤال: المشهورُ من مذاهبِ العلماءِ في تحليلِ الزوجةِ بعد الطلاقِ الثلاثِ اشتراطُ الوطءِ الحلال، وحَمْلُ آية التحليلِ عليه، لأنَّ القاعدةَ أنَّ كلَّ متكلِّمٍ له عُرْفٌ، فإنَّ لفظه عند الإطلاق يُحْمَلُ على عُرْفهِ، فحُمِلَ النكاحُ في الآيةِ على النكاحِ الشرعيِّ الذي يتناولهُ اللفظُ حقيقةً لا مَجازاً لأجلِ العُرْف، وخُولِفت هذه القاعدةُ في قولهِ تعالى في أُمَّهات الربائب: ﴿ٱلَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣] فاعتبر مالكٌ مُطْلَقَ الوطءِ كان حلالاً أو حراماً[2]، وهو خلافُ القاعدةِ في حَمْلِ الدخولِ على العُرْفِ الشرعيِّ، وهو الدخولُ المباحُ، وجوابه أنّه احتاط في الصورتَيْن، فخُولفت القاعدةُ لمُعارِضِ الاحتياط[3].

* * *

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك يُوافقُ عليه، لكن لا لأنَّ الحقيقةَ في المباشرِ، بل لأنَّ المجاز الصائرَ عرفاً فيه.

(٢) انظر «المدوَّنة» ٢/ ٢٧٥.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: يحتاجُ ما قاله إلى نظر. وما قاله في الفرقَيْن بعده صحيح.

الفرقُ السادس والأربعون والمئة

بين قاعدةِ ما يَحرُمُ بالنسبِ، وبين قاعدةِ ما لا يَحرُمُ بالنسب

اعلم أنَّ الإنسانَ تحرُمُ عليه بالنسبِ أُصولُه وفُصولُه، وفصولُ أَوَّلِ أُصولِه، وَأَوَّلُ فَصْلٍ من كُلِّ أصلٍ، وإنْ علا، فالأُصولُ: الآباءُ، والأُمَّهاتُ وإنْ عَلَوْا، والفُصول: الأبناءُ وأبناءُ الأبناءِ وإن سَفُلوا، وفصول(١) أَوَّلِ الأُصولِ: الأخوةُ، والأخواتُ وأولادُهم وإن سَفُلوا احترازاً من فصولِ ثاني الأصول وثالثِها، وإن علا ذلك، فإنَّهم أولادُ الأعمامِ والعمَّاتِ والأخوالِ والخالات، وهُنَّ مباحاتٌ لقولهِ تعالى لنبيه ﷺ: ﴿وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّٰتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَٰلَٰتِكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]
٥٥/أ وأَوَّلُ فَصْلٍ من كلِّ أصلٍ يندرجُ فيه/ أولادُ الأجدادِ والجَدَّات، وهُم الأعمامُ والعَمَّاتُ والأَخْوالُ والخالات.

وقولُنا: أَوَّلُ فصلٍ، احترازٌ من ثاني فصلٍ من غير أَوَّلِ الأصول، فإنَّ ثاني فَصْلٍ أولادُ الأعمامِ والعمَّات، وأَولادُ الخالِ والخالات فإنَّهنَّ مُباحات، فلذلك أُطْلِقَ في الضابطِ في الآباء والأمهاتِ الفصولُ مُطلقاً ليندرجوا هم وأولادهم.

وقيل في غيرِ أولِ الفُصولِ أَوّل فَصْلٍ من كلّ أصلٍ لهذا المعنى، فانضبط المُحرّم على الرجالِ والنساءِ بهذا الضابط، ودليلُه قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ﴾ [النساء: ٢٣] وأجمعت الأُمّةُ على أنّ المرادَ بهذا

---

(١) في المطبوع: وفصولُ الأولِ أَوَّلُ الأصول. وهو غيرُ مُتَّجه.

اللفظِ القريبُ والبعيدُ من كلِّ نوعٍ، واللفظُ صالحٌ له، لقوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الأعراف: ٢٧] ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ [البقرة: ٤٠]، ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ﴾ [الحج: ٧٨] ثم قال: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمۡ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمۡ تَكُونُواْ دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَٰبِكُمۡ﴾ [النساء: ٢٣] احترازاً من زوجاتِ أبناءِ التبنّي دونَ الرّضاع، ثم قال: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۗ﴾ [النساء: ٢٣] وقال قبل ذلك: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۚ﴾ [النساء: ٢٢] يريدُ في الجاهلية، فإنه معفُوٌّ عنه، وَحرّمَ عليه السلام من الرضاعِ ما يحرُمُ من النسب(١).

تنبيه قال اللَّخْميُّ: كُلّ أُمّ حَرُمَتْ بالنسبِ حَرُمَتْ أُخْتُها، وكُلُّ أُخْتٍ حَرُمَتْ لا تَحْرُمُ أُخْتُها إذا لم تكُنْ خالةٌ فقد يتزوّجُ الرجلُ المرأةَ، ولكلّ واحدٍ منهما ولدٌ، فالولدُ منهما تحِلُّ له ابنةُ المرأةِ من غيرِ أبيه، وكلُّ عَمّةٍ حَرُمَتْ قد لا تحرُمُ أُخْتُها، لأنها قد لا تكونُ أُخْتَ أبيهِ ولا أُخْتَ جدّه.

فائدة: قَوْلُ العلماءِ: الآباءُ وإن عَلَوْا، والأَبناءُ وإن سَفُلوا، مع أنه لو عُكِسَ، لاستقامَ، فإنّ الأبناءَ فُروع، والفرعُ شأنُه أن يكونَ أَعلى من أصلِه، وفرعُ الفرعِ أعلى من الفرعِ في الشجرةِ، والأصلُ أسفَلُ وأَصلُ الأصلِ أسفَلُ من الأصلِ، وهذا يناسبُ عَكْسَ ما قالوه، فما مُسْتندُ قولِهم؟

---

(١) يعني في قوله ﷺ: «يحرمُ من الرضاع ما يحرمُ من النسب» أخرجه البخاري (٢٦٤٥) ومسلم (١٤٤٧) من حديثِ ابن عباس رضي الله عنهما.

الجوابُ: أَنَّ قولَهم إشارةٌ إلى أَنّ مَبْدأَ الإنسانِ من نُطْفةِ أَبيه، والنطفةُ تنزلُ من الأب، والنازلُ من الشيءِ يكونُ أسفَلَ منه، وابنُ الابنِ ينزلُ من الابنِ، ومُقْتضىٰ هذا أن نقولَ: الأبناءُ وإن سَفُلوا، والآباءُ وإن عَلَوْا، واللفظانِ مَجازانِ إشارةً لهذا المعنى من التخيُّل لا لِما/ ذكره ٥٥/ب السائل، وقد يُلاحَظُ في اللفظِ علاقةٌ هي ضِدُّ علاقةٍ أُخرى ذلك لاختيارِ المتكلِّم المُتجَوِّز، وهٰذه العبارةُ اصطلاحٌ لهم في اصطلاحهم ذلك.

* * *

الفرقُ السابع والأربعون والمئة
بين قاعدةِ الحصانةِ لا تعودُ بالعَدالة وقاعدةِ الفُسوقِ يعودُ بالجناية[1]

اعلم أَنَّ الإنسانَ إذا حُكِمَ له بالفُسوقِ، ثم تابَ وأنابَ، ذهبَ القضاءُ عليه بالفسوق، فإذا جنى بعد ذلك كبيرةً عاد الفسوقُ له[2]، وإذا كان مُحْصَناً بعدمِ مباشرةِ الزنى، ثم زنى ذهبَ الإِحصانُ الذي هو شرطٌ في حَدّ القذف، فمن قذفَ من ليس بمُحْصنٍ، فلا حَدّ عليه، فإذا صارَ بعد الزنى عَدْلاً لم تَعُد الحصانةُ بالعدالة، وفي القاعدتين قد ورد الضدُّ بعد الضّدِّ المنافي لحُكْمِه ظاهراً.

قال أصحابُنا: إذا قَذَفه بعد أن صار عَدْلاً، لم يُحَدَّ، نقله صاحبُ «الجواهر»، وصاحبُ «النوادر» وجماعةٌ من الأصحاب وفي «الجواهر»[3]: لو لاعَنَ المرأة وأبانَها، ثم قذفَها بتلك الزّنْيةِ لم يُحَدّ، ولم يُلاعِن لاستيفاءِ موجبِ اللعانِ قبل ذلك. وقال ربيعةُ: يُحَدُّ وإنْ قذفَها بَزْنيةٍ أخرى، فإن كانَتْ لم تُلاعِن وُحدّت، لم يَجب الحدُّ لسقوطِ حَصانتِها بتلك الزّنْية بمُوجبِ لعانِه، وإن لاعَنت وجبَ الحدُّ، وإن قذفَها أجنبيٌّ فأَوْلى بالحَدِّ، لأنَّ أثرَ لعانِ الزوجِ لا يتعدّى لغيرِه، ووقع في كتابِ «القذف»: إذ قذفَ مَنْ ثبت عليه الزنىٰ، وحَسُنَتْ حالتُه بعد ذلك لا

(١) انظر أصلَ هذا الفرق في «الذخيرة» ٤/ ٢٨٨.

(٢) قد ضبط الإمام ابن القيم مسألة توبة الفُسّاق ضَبْطاً محرّراً في «مدارج السالكين» ١/ ٣٥٩.

(٣) نقله القرافي في «الذخيرة» ٤/ ٢٨٨.

يُحَدُّ، لأنَّ الحصانةَ لا تعودُ بالعدالة، فمن ثبتَ فِسْقُه بالزنى، ذهبتْ حصانتُه، وهذا مقامٌ تَزلزلت فيه الفِكَرُ واضطربت فيه العِبَر، وكيف يصيرُ المقذوفُ من أهلِ الولايةِ والعدالة، وجانبُه مُهْتَضَمٌ وعِرْضُه مُطّرح، والزنيةُ الثانيةُ التي رَماه بها، أو رمى المرأةَ بها لم يَقُمْ عليها مُصَدّقٌ للرامي؟ وأيُّ فرقٍ بين هذه الأَذيّة ههُنا، وبين أذيّةِ مَنْ لم يتقدَّم له زنىٰ، وهما مُؤلمان مُؤْذيان للمرميّ أذيةً ظاهرُها الكذب؟

أما إذا رماها بالزّنْيةِ الأُولى، فهو صادق، فلا يلحقُ بمحلّ الإجماع في الحَدّ لقصورِه عنه، بل التعزيزُ لمُطْلقِ الأَذيّة، بل القياسُ الجليّ أَنَّ العِرْضَ إذا صارَ مَثْلوماً بمعاودةِ الجِنايةِ أن يصيرَ معصوماً بمعاودةِ العدالةِ والولاية.

والجوابُ وهو الفرقُ بين القاعدتين أنّ البحثَ ههنا يظهر بقاعدتين[1]:

٥٦/أ **القاعدةُ الأولى**: أَنّ الله تعالى/ إذا نصبَ سَبباً لحِكْمةٍ، اختلف العلماء: هل يجوزُ ترتيبُ الحُكْمِ على تلك الحكمةِ حيثُ وُجِدَت لأنها أصلٌ في اعتبارِ ذلك السببِ أو لا يجوزُ، لأنّ الله تعالى لم يَنْصبْها سَبَباً لذلك الحُكْم بل سَبَبَ سببه؟ وقد لا يصلحُ سَببُ سببِ[2] الحكمِ سَبباً للحكمِ لعدمِ المناسبةِ، ألا ترى أنّ خَوفَ الزنى سببُ وجوبِ الزواج[3]،

---

(١) قد اكتفى القرافيّ في «الذخيرة» ٤/٢٨٨ بالقاعدة الأولى في الإجابة عن هذا الفرق. وفي هذا إشارة إلى أنه كان يعاود النظر فيما وصل إليه من آراء ويزيدُ في تنقيحها وإثرائها.

(٢) في طبعة دار السلام: وقد لا يصلح سببُ الحكم.

(٣) قال الموفق في «الكافي» ٣/٣: ظاهرُ المذهبِ أنه ـ يعني الزواج ـ لا يجب إلّا على من يخافُ بتَرْكهِ مواقعةَ المحظور، فيلزمه النكاح، لأنه يجبُ عليه اجتناب المحظور، وطريقة النكاح.

والزواجُ سببُ وجوبِ النفقة، ولا يناسبُ أن يكونَ خوفُ الزنى سببَ وجوبِ النفقةِ، ونظائرُه كثيرةٌ، وهذا هو الصحيحُ عند العلماء.

كما نصبَ الله تعالى السرقةَ سبباً للقطعِ لحكمةِ حِفْظِ المال، ومن أخذَ مالًا بغيرِ السرقةِ لا يجوزُ قَطْعُه، ونصبَ الزنى سَبباً للرجمِ لحِكْمةِ حفظِ الأنساب، لئلا تَلْتبسَ، فمن سعى في التباسِ الأنسابِ بغير الزنى بأن يجمَعَ الصبيان، ويُغَيِّبَهم صِغاراً ويأتي بهم كباراً فلا يعرفُهم آباؤهم لا يجوزُ رَجْمُه لذلك، وكذلك شُرِعَ الرّضاعُ سَبَباً للتحريمِ بسببِ أن جُزْء المرضعةِ وهو اللبنُ صارَ جُزْءَ الرضيعِ باغتذائِه به، وصيرورتهِ من أعضائِه فأشبه ذلك مَنِيّها وطَمْثَها[1] في النّسبِ، لأنهما جزء الجنين، ولذلك قال عليه السلام: «الرّضاعُ لُحْمَةٌ كلُحْمةِ النسب»[2]، فإذا أخَذْنا نُعلّلُ بهٰذه الحكمةِ، لزِمَنا أنّ مَنْ شربَ دمَ امرأةٍ، أو أكل قطعةً من لحمِها، يحرُمُ عليها وتَحْرُمُ عليه، وليس كذلك، ولأجل ملاحظةِ التعليلِ بالحكمةِ إذا استُهْلِكَ اللبنُ، وعُدِمَ ما يُسمّىٰ رَضاعاً ولبناً، وتناوَله الصبيُّ، فمن عَلَّلَ بالحكمة أوقَعَ به الحُرْمةَ، قاله مُطرِّف[3] من أصحابِنا. وقال مالكٌ في «المُدوّنة»: لا تقعُ به الحرمةُ، إعراضاً عن التعليلِ بالحكمة، وقاله الشافعي.

---

(١) كذا في الأصل وفي المطبوع: ولحمتها.

(٢) سبق تخريج الحديث.

(٣) للمالكية غيرُ واحدٍ من الفقهاء ممَّن يُسَمّىٰ مطرّفاً، أكبرهم مطرّف بن عبد الله بن يسار الهلالي، (١٣٩-٢٢٠هـ)، تفقَّه بمالكٍ وغيره، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٣/ ١٣٣.
أما الثاني فهو مطرّف بن عبد الرحمٰن الجيّاني، كان حافظاً للمسائل، فقيهاً ببلده، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٤/ ٤٥٦.
وأما الثالث فهو مطرّف بن عيسى الغسّاني، (ت٣٥٧هـ)، كان فقيه غرناطة، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٧/ ١٩.

وقال أبو حنيفة رضي الله عنهم أجمعين: اللبنُ المغلوبُ بالماءِ والمختلطُ بالطعام، وإنْ كان اللبنُ غالباً، لا يُحَرِّمُ، لأَنّ الطعامَ أَصْلٌ واللبنَ تابع، والدواءُ كالماءِ عنده(١)، وهٰهنا في بابِ القَذْفِ، شُرِعَ سَبَباً للجلدِ لحكمةِ حِفّظِ الأَعراض، وصَوْنِ القلوبِ عن الإِذايات، لكن اشتُرِطَ فيه الإِحصانُ، ومن جُمْلتهِ عَدَمُ مباشرةِ الزنىٰ، فمن باشَرَ فقد انتفى في حَقّه عدمُ المباشرةِ، فإنّ النقيضَيْن لا يصدقان، والعدالةُ بعد ذلك لا تنافي كونَه مباشراً، فإنْ لاحَظْنا الحكمةَ دون السببِ، حَسُنَ إعادةُ الحَدِّ، وإن اقتصَرْنا على خصوصِ السببِ، لا يجبُ الحَدُّ، ويؤكّدُ ذلك أَنّ الحدودَ يغلبُ عليها التعبّدُ من جهةِ مقاديرِها، وإنْ كانت معقولةَ ٥٦/ب المعنى/ من جهةِ أُصولها، والتعبُّدُ لا يجوزُ التصرُّفُ فيه، فظهر أنه لا يلزَمُ من الاستواء في الأَذيّةِ، الاستواءُ في الحَدّ، بل يُعَزَّرُ إنْ آذاه بالقذفِ على قاعدةِ السبّ والشتم، فلا تَضيعُ المصلحةُ، ولا تُسْتباحُ الأعراض، وتنعصمُ بالتعزير، وقد يزيدُ التعزيرُ على الحدّ على أصلِ مالكٍ رحِمه الله، فلا يُسْتنكرُ إسقاطُ الحَدّ في هٰذه الصورة.

القاعدةُ الثانية: قاعدةُ حَمْلِ المُطْلقِ على المقيّد، وذلك أن الله تعالى قال: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً ﴾ [النور: ٤] الآية، وقال في الآية الأخرى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ

(١) وخالفه أبو يوسف ومحمد بن الحسن وقالا: إذا كان الخَلْطُ بغيرِ الطبخ، وكان اللبنُ غالباً على الطعامِ يحرّمُ، كما إذا كان غالباً على الماءِ والدواء، لأنّ المغلوبَ مع الغالبِ كالمعدوم، نقله الملاّ علي القاري في «فتح باب العناية» ٢/ ٨٦ وقال مرجّحاً لمذهبِ أبي حنيفة: إنّ المائع إذا خُلِطَ بغيرِه يصيرُ تابعاً له، لأنّ غيرَ المائع أشدُّ استمساكاً من المائع، فيصير المقصود وهو التغذّي بالطعام لا باللبن، وقيل: لا تثبت به الحرمةُ عنده على كلّ حال، وإليه مال السرخسيّ، وهو الأصحُّ، لأَنّ التَغذّي كان بالطعامِ دون اللبن.

لُعِنُواْ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْأَخِرَةِ ﴾ [النور:٢٣] فالآيةُ الأُولى مُطلقة، وهذه مُقيّدةٌ بوصف الغفلةِ، فتُحْمَلُ المُطلقةُ على المُقيّدةِ على القاعدة في أصولِ الفقه، والمباشرُ للزنى ليس بغافلٍ عنه، فلا يُحَدّ قاذفهُ، لأنه لو حُدّ لحصلَ معنى اللعنِ في الدنيا والآخرة، وهو منفيٌّ بهذه الآية من جهةِ مفهومِها الذي هو مفهومُ الصفةِ، لأنّ مفهومَها أنّ من ليس بغافلٍ لا يُحَدُّ قاذفُه، ولا يُلْعَنُ في الدنيا والآخرة، وهو المطلوب، وقد اتَّفقنا على أنه يلعنُ بالتعزيرِ والعقوبةِ .المُؤْلمةِ على حسبِ حالِ المقذوفِ، فيبقى ما عداه على مُقْتضى الدليل.

أما عَوْدُ الفسوقِ بعَوْدِ الجنايةِ، فلأنَّ الأُمَّةَ مُجْمِعةٌ على أَنَّ سببَ الفُسوقِ هو ملابسةُ الكبيرةِ، أو الإصرارُ على الصغيرةِ من حيثُ هو هذا المعنى من غيرِ قَيْدٍ ولا شرطٍ[1]، وهو معقولُ المعنى بحيثُ وجبَ القضاءُ بفِسْقِ مُلابِسِه من غيرِ استثناءِ صُورةٍ عن صورةٍ عَمَلا بطردِ العِلّة، ووجودِ المُوجِب، فهذا هو الفرقُ بين القاعدتين.

* * *

(١) انظر ضبط هذه المسألة في «مدارج السالكين» ١/ ٣٢٧.

الفرقُ الثامن والأربعون والمئة

بين قاعدة ما يلحقُ فيه الولد بالوطءِ، وبين قاعدةِ ما لا يلحَقُ فيه

اعلم أَنّ العلماءَ قد أطلقوا القولَ بأَنَّ الولدَ لا يلحقُ بالوَطْءِ إلا لستّةِ أشهُرٍ فصاعداً، وهذا الكلامُ ليس على إطلاقه، وإنما مرادُهم إذا كانَ الولدُ قد وُلِدَ تامّاً، فإنّه لا يتمُّ بعد الوطءِ إلا في هذه المدّة أو أكثرَ منها، أما أقَلُّ فلا، وعلى هذا إذا لم تَلِدْه تامّاً، نُظِرَتْ نِسبةُ تلك المدّةِ لذلك التخلّق، فإن كانت المدّةُ تصلُحُ له، ألحقتْه بالواطىءِ، وإن كانت لا تصلحُ له لم يُلْحَقْ، فقد يلحقُ به لثلاثةِ أشهُرٍ إذا كانت ثلاثةَ أشهُر تصلحُ لذلك التخلُّق، وعلى هذا المنهاج يكونُ إِلحاقُ الولدِ بنسبةِ المدّةِ إلى
٥٧/أ صورةِ/ التخلُّقِ، فقولُهم حينئذ: إِنَّ الولدَ لا يلحقُ ما دونَ ستّةِ أشهُر ليس على ظاهرِه بل مرادُهم إذا كان كاملَ الخلقِ، فإنه لا يكملُ خَلْقُه في أقلّ مِن هذه المدة[1]، وسببُه ما ذكرهُ ابنُ جُمَيْع[2] وغيرُه في التحدّث على

---

(١) علّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك من أنّ كلامَ العلماءِ ليس على إطلاقهِ ليس عندي بصحيح، بل كلامُهم على إطلاقِه في ذلك، لأنّ ذلك هو مقتضى الآيةِ في قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَـٰلُهُۥ ثَلَـٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥].

(٢) هو الشيخ الموفّقُ أبو العشائر هبةُ الله بن زيد بن حسن بن إِفرائيم الإسرائيلي، المعروف بابن جُميع (ت٥٩٤)، من الأطبّاء المشهورين، والعلماء المذكورين، كان كثير الاجتهاد في صناعة الطب، وحظي بالمنزلة لدى السلطان الناصر صلاح الدين، له كتاب «الإرشاد لمصالح الأنفس والأجساد» و«مقالة في علاج القولنج» وغيرهما، له ترجمة في «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»: ٥٣٢ لابن أبي أُصَيْبِعة والأعلام للزركلي ٨/ ٧٢.

قلتُ: وقد وقعت في طبعة دار السلام كائنة عجيبة! شرّق فيها المحقّقان فيما غرّبَ فيه المصنّف، فابن جُمَيْع عندهما هو الشيخ العالم الصالح المسند المحدّث الرحال=

الأَجِنّةِ[1]: أنَّ الجنينَ يتحرّكُ لمِثْلِ ما تخَلّقَ فيه، ويُوْضَعُ لمِثْلَيْ ما تحرّك فيه[2]، قالوا: وتَخَلُّقُه في العادةِ تارةً يكونُ لشهرٍ، وتارةً يكونُ لشهرٍ وخمسةِ أيام، وتارةً يكونُ لشهرٍ ونصف، فإذا تخلّقَ في شهرٍ، بمعنى تصوّرَتْ أعضاؤه، تحرّك في مِثْلِ ذلك، فيتحرّكُ في شهرين، ويُوْضَعُ لمِثْلَيْ ما تحرّكَ فيه، ومِثْلا الشهرين أرْبعةُ أشهُرٍ، وأربعةٌ مع شَهْرَيْن سِتّةٌ، فيُوْضَعُ لستَّةِ أشهُر[3]، وإنْ تخلّقَ لشهرٍ وخمسة أيامٍ، تحرَّكَ في مِثْلِ ذلك، وهو شَهْران وعشرةُ أيامٍ، ومِثْلا ذلك أربعةُ أشهُرٍ وعشرون يوماً،

= أبو الحسين محمد بن أحمد بن جُمَيْع الغسّاني الصيداوي صاحبُ «المعجم»، سمع كثيراً من المشايخ في معظم البلدان، وحدّث عنه عبد الغني بن سعيد الحافظ، وتمام الرازي وغيرهما، وكان شيخاً صالحاً ثقةً مأموناً انتهى. فلا أدري كيف يقع في الوهم أن من كانت هذه حاله يمكن أن يكون طبيباً يتكلّم على الأجِنّة! ولكن قاتَلَ اللهُ الفهارس الفنية التي تخطف الأبصار عن التحقيق.

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا حكايةُ أقوالٍ، وتقريرُ كلامِ الأطباءِ في تصرّف أحوالٍ أمّا حكاية الأقوالِ، فلا كلامَ فيه، وأما ما حكاه عن الأطباءِ، فلا اعتبارَ به عندي على تقديرِ أنْ يكونَ صحيحاً لمخالفتِه لمقتضى الآية. ولا تضرّ مخالفةُ الشرعِ لمقتضى الحسّ والله أعلم.

(٢) انظر «جامع العلوم والحكم» ١/ ١٦٤ حيث نقل ابنُ رجب عن أهلِ الطبِّ مِثْلَ هذه التقديرات في تخلُّق الجنين.

(٣) وهو الذي استنبطه ابن عباس، وقيل علي بن أبي طالب من قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَٰلُهُ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥] ومن قوله تعالى: ﴿۞وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وبالجمع بين الآيتين برِئت ساحةُ امرأةٍ ولدت لستة أشهُرٍ في عهدِ عثمان رضي الله عنه، فأراد أن يَرْجُمها، فاستُنْبِط هذا المعنى بين يدَيْه، فخلّى سبيلها. ذكره ابن العربي في «أحكام القرآن» ٤/ ١٦٩٧-١٦٩٨ وقال: وهو استنباط بديع.

فإذا أُضيفَ ذلك لمدّةِ التحرّكِ كان سبعةَ أشهُرٍ، فيُوْضَعُ الولدُ لسبعةِ أشهر، وإن تَخَلّقَ لشهرٍ ونصفٍ، تحرّك في ثلاثة أشهُر، ووُضِعَ لتسعةِ أَشهُرٍ على التقديرِ المتقدم، فلذلك لا يحصلُ الوضعُ الطبيعيّ إلّا لستةِ أشهُرٍ، أو سبعةٍ، أو تسعةٍ، قالوا: ولهذا السببِ يعيشُ الولدُ الذي يُوضَعُ لسبعةٍ، ولا يعيشُ الذي يوضَعُ لثمانيةٍ، وإن كان أقربَ للقوة ولمدّةِ التسعةِ بسببِ أنّ الذي يوضَعُ لسبعةٍ وُضِعَ من غيرِ آفةٍ سليماً على قاعدةِ الولادة، والذي وُضِعَ لثمانيةٍ يكونُ به آفةٌ من مرضٍ أو غيرِه قد عَجّله عن التسعة الآفةُ، أو أخّرَتْهُ عن السبعة الآفة، والذي به آفةٌ لا يعيشُ، فالمولودُ لثمانيةٍ لا يعيشُ، فهذا هو السرُّ في ذلك، وهذا هو المَهْيَعُ[1] العامُّ والعادة الغالبة.

قالوا: وقد يحصلُ عارضٌ من جهةِ المَنيِّ في مزاجِه وبَرْدِه أو يُبْسِه، أو من الرَّحِم في بَرْدِهِ، أو هيئةٍ فيه تمنعُ من جريان هذه القاعدة، فيقعدُ الولد إلى اثني عشرَ شهراً.

وقال الفقهاءُ والمؤرخون: هذه الأسبابُ العارضةُ قد تؤخّرُ الولدَ إلى سنَتَيْن فأكثر، وهو قولُ الحنفية، أو إلى أربعِ سنين، وهو مشهورُ قولِ الشافعية، أو إلى خمسِ سنين وهو مشهورُ المالكية، ووقع في مذهبِ الشافعيّ ومالك رضي الله عنهم أجمعين إلى سبعة.

قال صاحبُ «الاستقصاء»[2]: ولدَتْ امرأةٌ بواسطَ لسبعِ سنينَ ولداً له وَفْرَةٌ من الشعر، فجاء عند الولادةِ بجنبهِ طائرٌ، فقال له: كِش، وقال مالكٌ: إنّ امرأةَ العَجْلانيِّ دائما لا تَضعُ إلّا لخمسِ سنين، وهذا من

(١) وهو البيِّنُ الواضح. وانظر «الذخيرة» ٤/ ٣٠٠ للقرافي.

(٢) لم أهتدِ إليه.

العوارضِ النادرةِ الغريبةِ في هذا المجال، والغالبُ هو الأولُ، فقد ظهر السرّ والفرقُ بين ما يلحَقُ الولدُ فيه، وبين ما لا يلحَقُ فيه.

تنبيه:/ فعلى هذا يكونُ قولُه عليه السلام: «يُجْمَعُ خلقُ أحدِكم في بَطْن أُمّه أربعين يوماً أَوْ أربعين صباحاً نُطْفةً، ثم أربعين علقةً، ثم أربعين مُضْغةً ثم يُنْفَخُ فيه الروح»[(١)] إشارةً إلى الأطوارِ الثلاثةِ تقريباً، فإنّ الأربعينَ تقرُبُ من الثلاثين، والخمسةِ والثلاثين، والخمسةِ والأربعين، وهي بين هذه الأطوارِ متوسطةٌ تكادُ تشتملُ على الجميعِ بتوسُّطها، فهذا هو معنى الحديثِ، إلّا أنّه على ظاهرِه في جميعِ الأَجنّةِ، ولو كان على ظاهرِه لكانت الحركةُ في أربعةِ أشهر[(٢)]، ويكونُ الوضعُ في اثني عشرَ شهراً، وهي صورةٌ واقعةٌ صحيحةٌ غيرَ أنها نادرةٌ، فلك أن تقولَ إنّ قوله عليه السلام: «يُجْمَعُ خَلْقُ أحدِكم» صيغةٌ مُطْلَقَةٌ لا عُمومَ فيها، فيتأدّى بصُورةٍ، وقد وقعَتْ في صُوَرٍ كثيرةٍ، وحصل الوَضْعُ في اثني عَشَرَ شهراً، فحصلَ مُقْتضى الحديث، وصَدَقَ الخَبَرُ، فلا حاجةَ إلى العدولِ به عن ظاهره، ولك أن تقولَ: إنّ حَمْلَ اللفظِ على النادرِ خلافُ الظاهرِ، فيُحْمَلُ على الغالب، ويكون ذلك إشارةً إلى التوسّطِ بين الأطوارِ كما تقدّم، وحَمَلَنا على ذلك أنّ المباشر لصُورِ التخليقِ والتحريك والوضع المتقدّمِ تقريرُه، مُشَرّحون كانوا يُشَرّحون الحَبالى، ويشقّون أجوافَ[(٣)] ٥٧/ب

---

(١) سبق تخريج الحديث من حديث ابن مسعود. وانظر «الذخيرة» ٤/ ٣٠٠ حيث ذكر القرافيُّ هذه المسألة.

(٢) وقد بنى الإمامُ أحمدُ مذهبَه المشهورَ عنه على ظاهرِ هذا الحديث، وأَنّ الطفلَ يُنْفَخُ فيه الروح بعد الأَربعةِ أشهُر، وأنه إذا سقط بعد تمام أربعةِ أشهرٍ صُلّي عليه، حيث كان قد نُفخ فيه الروح ثم مات. أفاده ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» ١/ ١٦٣.

(٣) في الأصل: أجوافَهم.

منْ[1] وجبَ عليه القتلُ، ويَطّلِعون على ذلك حِسّاً وعِياناً، والحسّ يُؤَوّلُ لأجلِه ظاهرُ الحديث[2].

فإن قُلْتَ: هم قومٌ كُفّارٌ لا عِبْرَة بقولِهم في الشرائعِ والأحكام، فلا يبنى على قولِهم لحوقُ الولدِ وعدمُ لحوقه[3]. قلت: قد اعتبرنا قولَ الكفّارِ في الأمورِ الطبيّةِ[4] من الطِّبِّيَّاتِ، فلو شهِدوا بعدمِ العَيْبِ قَبِلْنا شهادتَهم، وقَضْينا بالردّ على البائعِ حتى قال جماعةٌ من العلماء: يُقْبَلُ في ذلك قولُ واحدٍ بانفرادِه، ولو شِهدوا بأنّ المرضَ مَخوفٌ، قضَيْنا بردّ التصرفات والتبرّعات، ووَرّثْنا المُطلّقةَ الثلاثِ في ذلك المرضِ إذا ماتَ المطلِّق فيه، ولو شِهدوا بأنّ هذا الدواءَ في هذا الوقتِ لا يصلحُ لهذا المرض، وأَنّ دافعَه له مخطئٌ، ضَمِنّاه بشهادتِهم، ولو شهدوا بغيرِ ذلك ممّا يتوقّفُ على الطبّياتِ والجِراحاتِ والأمورِ التي هي عِلْمُهم ودِرايتُهم قَبِلْناه، فكذلك ههنا، فقولُ الفقهاء: لا يُقْبَلُ قولُ الكافرِ و لا شهادتُه،

---

(١) في الأصل: فيمن.

(٢) قولُه: «تنبيه... إلى قوله: ظاهر الحديث» علّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا حاجة إلى تأويل الحديث، فإنّ ما ذكره الأَطباء من ذلك لا تتحقّقُ صحّتُه، والأصحُّ إِبطالُ ما ذكره لمخالفته الحديث. انتهى كلام الشاط. وقال البقوري في «ترتيب الفروق واختصارها» ٢/ ٣٥-٣٦: قطع شهابُ الدين بما ذكره المشرّحون بطرقِ التأويل إلى ما جاء في الحديث، وتأويلُه من أَبعدِ شيءٍ، فالأولى دَفْعُ ما قاله المشرّحون فنحن لا نعرفُ هل اتفق المشرّحون على ذلك أم لا؟ ثم بعد الاتفاق يبقى معنا الشكُّ فيما ذكروه من وجوهٍ لا من وجهٍ واحد، فما لنا ولتأويلِ الأحاديثِ بشيء بعيدٍ غايةً. انتهى كلامُه، وقد أفدناه من حاشية طبعة دار السلام ٣/ ٨٩٦.

(٣) علّق عليه ابن الشاط بقوله: السؤالُ وارد، وقولُ السائلِ عندي صحيح.

(٤) كذا في الأَصل وفي المطبوع: الغائبة.

ليس على إطلاقهِ، بل ذلك في الشهادةِ في استحقاقِ الأموالِ والدماءِ ونحوِ ذلك من قضايا الحُكّام، أما في هذا الباب فلا، وقد قال مالكٌ: يُقْبَلُ قولُ الكافرِ في الذبيحة، ويترتّبُ على ذلك حكمٌ شرعيٌّ وهو جوازُ التناول،/ ونَصّوا أيضاً على ذلك في قبولِ الهديةِ إذا جاؤوا بها، وأخبروا ٥٨/أ
أنّ فلاناً بعث بها معهم، ويباحُ أَكْلُها بذلك، فظهر الفرقُ بين أقوالِ الكفار في مواطنها[١].

* * *

(١) علّق عليه ابن الشاط بقوله: ما ذكره من قَبولِ قول الكُفّار في المواطنِ ذكرها صحيح، ولكن ليس ذلك من باب الشهادة، بل من بابِ الخبر، وليس ذلك على الإطلاق، بل في مواطنِ إلجاءِ الضرورةِ إلى قَبولِ أقوالِهم، وليس ما نحنُ فيه من أمر لحوقِ الولدِ من تلك المواطن، لأنّ الايةَ يقتضي ظاهرُها تعيينَ المدّةِ التي يلحقُ فيها الولد، وهي ستّةُ أشهرٍ، والحديثُ يقتضي ظاهرُه تكذيبَهم فيما قالوه والله أعلم، وما قاله في الفرقِ بعدَه صحيح.

الفرقُ التاسع والأربعون والمئة

بين قاعدةِ قيافتِه عليه السلام، وبين قاعدةِ قيافةِ المُدْلِجِيِّين[1]

اعلم أنّ مالكاً والشافعيّ رضي الله عنهما قالا بالقافةِ في لُحوقِ الأنساب، وخَصّصه مالكٌ في مشهورِ مذهبه بالإماءِ دون الحرائر[2].

وقال أبو حنيفة: لا يجوزُ الاعتمادُ على القافةِ أصلاً في صورةٍ من الصّوَرِ، لأنه حَزْرٌ وتَخْمين، فلا يجوزُ كالاعتمادِ على النجوم، وعلى عِلْم الرملِ والفلكِ والزّجْر وغير ذلك من أنواع الحَزْر والتخمين، فإنّ الاستدلالَ بالخلقِ على الأنسابِ من بابِ الحَزْرِ البعيدِ[3]، ومع طولِ الأيامِ يُولَدُ للشخصين مَنْ لا يُشْبِهُهُما في خلقٍ ولا في خُلُقٍ، وقد قال عليه السلام للذي أنكر ولَدَه من لونِه: «لعلّه عِرْقٌ نَزع» بعد أن قال له: «هل لك مِن إبل» قال: نعم قال: «فما ألوانُها» قال: بيضُ، قال: «هل

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٠/ ٢٤١.
والمُدْلجيون: قبيلة من كنانة اشتهرت بالقيافة وهي إلحاقُ الأولاد بالآباء، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في الفرق الأول.

(٢) انظر «الذخيرة» ١٠/ ٢٤١.

(٣) قال السرخسيّ في «المبسوط» ١٧/ ٧٠: وحُجَّتُنا في إبطال المصيرِ إلى قولِ القائفِ أَنَّ الله تعالى شرع حُكْمَ اللعان بين الزوجين عند نَفْيِ النسب، ولم يأمر بالرجوعِ إلى قولِ القائف، فلو كان قولُه حُجّةً لأَمرَ بالمصير إليه عند الاشتباه، ولأَنّ قَولَ القائفِ رجمٌ بالغيب ودعوى لما استأثر الله عزّ وجلّ بعِلْمه وهو ما في الأَرحام، كما قال الله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِى الْأَرْحَامِ﴾ [لقمان: ٣٤] ولا برهانَ له على هذه الدعوى، وعند انعدام البرهان كان في قوله قذفُ المحصنات ونسبة الأولاد إلى غير الآباء. . . إلى آخرِ كلامه رحمه الله.

فيها من أَوْرَقَ» قال: نعم، قال: «فمن أين ذلك الأورق؟» قال: لعله عِرْقٌ نزع، قال له عليه السلام: «لعلَّه عرْقٌ نزع»[١] يشيرُ إلى أنّ صفاتِ الأجدادِ وأجدادِ الأجدادِ والجدّاتِ قد تظهَرُ في الأبناءِ، فيأتي الولدُ يُشْبِهُ غَيْرَ أبوَيْه، وقد يأتي يُشْبهُ أَبوَيْه، وليس منهم، لأنّ الواطئ الزاني بأُمّه كان يُشْبهُ أباه أو جَدّاً من أجداده، أو خالاً من أخواله، يُشبهُ أباه الذي ألحقَتْه به القافةُ، وليس بأبٍ[٢] له في نفسِ الأمر، وإذا لم يَطّرد ولم ينعكِسْ، لم يَجُز الاعتمادُ عليه، لأنه من باب الحَزْرِ والتخمين البعيد.

واحتج مالكٌ والشافعيّ رضي الله عنهما بما في «مسلم»[٣]: قالت عائشة رضي الله عنها: دخلَ عليَّ رسول الله ﷺ ذات يوم مسروراً، فقال: «يا عائشةُ ألم تَرَيْ أنّ مُجَزّزاً المُدْلِجيَّ دخل عليّ فرأى أُسامةَ وزيداً، وعليهما قَطيفةٌ قد غَطّيا رُؤوسَهما، وبدَتْ أقدامُهما فقال: إنّ هذه الأقدامَ بعضُها من بعض» فقال أَبو داود[٤]: كان أُسامة شديدَ السوادِ، وأَبوه شديدَ البياض، فطعنت الجاهليةُ على زيدٍ بذلك، فَسُرَّ عليه السلام لعِلْمه بترك الطعن عند ذلك، ورسولُ الله ﷺ لا يُسَرُّ إلّا بسببِ حَقٍّ، فتكونُ القيافةُ حَقّاً، وهو المطلوب[٥].

---

(١) أخرجه البخاري (٥٣٠٥)، ومسلم (١٥٠٠) وغيرهما من حديث أبي هريرة، وصحَّحه ابن حبَّان (٤١٠٧) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) في طبعة دار السلام: بابٌ، هكذا بالتنوين، وهو جدُّ عجيب!!

(٣) انظر «صحيح مسلم» (١٤٥٩)، وأخرجه البخاري (٦٧٧٠)، وأبو داود (٢٢٦٨)، والترمذي (٢١٢٩) وغيرهم.

(٤) يعني صاحب السنن، وانظر كلامه في إثْرِ الحديثِ المذكور.

(٥) وهو الذي قاله القاضي عياض في «إكمال المعلم» ٤/ ٦٥٧، والنووي في «شرح صحيح مسلم» ٥/ ٢٩٨.

أجاب الحنفيةُ عن هذا الحديثِ بوجهين[1]:

٥٨/ب الأول: أنّ رسولَ الله ﷺ/ لا يتعيَّنُ أن يكونَ [سُرَّ] لكونِ القيافةِ حَقّاً، بل جازَ أنْ يُسَرَّ لقيامِ الحُجّةِ على الجاهلية بما كانوا يعتقدونه، وإنْ كان باطلاً، والحُجّة قد تقومُ على الخَصْمِ بما يعتقدُه، وإن كان باطلاً، وقد يُؤيّد الله الحقّ بالرجلِ الفاجرِ[2] وبما شاءَ، فإخْمالُ الباطلِ ودَحْضُه يوجبُ السرورَ بأيّ طريقٍ كان.

الثاني: أنّ رسولَ الله ﷺ سُرَّ بوجودِ آيةِ الرَّجْمِ في التوراة[3]، وهو لا يعتقدُ صِحّتها بل لقيام الحُجّة على الكفارِ، وظهورِ كَذِبِهم وافترائِهم، فلم لا يكونُ هنا كذلك؟

أجابَ الفقهاءُ عن الأولِ بما جاءَ في «البخاري»[4] وغيرِه: أنَّ رسولَ الله ﷺ قال في حديثِ اللّعان المشهور لمّا لاعَنَ بين عُوَيْمرٍ العَجْلانيّ وامرأتهِ، وكانت حاملاً: «إن جاءَتْ به أحمَرَ قَصيراً كأَنه وَحْرَةٌ، فلا أُراها إلّا صَدَقَتْ وكذبَ عليها، وإن جاءَتْ به أسودَ أَعْيَنَ ذا أَلْيَتَيْن فلا أُراه إلّا قد صدقَ عليها»، فجاءَتْ به على المكروهِ من ذلك. وفي بعضِ الروايات في «البخاري»[5]: كان ذلك الرجلُ مُصْفَرّاً قليلَ اللحم سَبْطَ الشَّعرِ، وكان

---

(١) انظر «المبسوط» ١٧/ ٧٠ للسرخسي.

(٢) هذا مستفادٌ من قوله ﷺ: «إنَّ الله يؤيّدُ الدينَ بالرجلِ الفاجر» أخرجه البخاري (٤٢٠٣) ومسلم (١١١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) انظر «صحيح مسلم» (١٧٠٠)، و«سنن أبي داود» (٤٤٤٨)، و«سنن ابن ماجه» (٢٥٥٨).

(٤) أخرجه البخاري (٥٣٠٩) من حديث سهل بن سعد. وهو في «صحيح مسلم» (١٤٩٢).

(٥) «صحيح البخاري» (٥٣١٠) من حديث ابن عباس.

الذي ادَّعىٰ عليه أنَّه وجدَه عندَ أهلِه خَدْلًا آدمَ كثيرَ اللحمِ جَعْداً قَطَطاً. فقال النبيُّ ﷺ: «اللهم بيِّن» فجاءَ شبيهاً بالرجلِ الذي ذكر زوجُها أنَّه وجدَه عندها.

فائدة: الوَحْرَةُ بالحاءِ المُهْملة: دُوَيبةٌ حمْراء تلصَقُ بالأرض.

والأَعْيَنُ: الواسع العَيْنَيْن. والآدمُ: الشديدُ الأُدْمَهِ وهي سُمْرةٌ بحُمْرة.

والخَدْلُ: الكثيرُ اللحم في الساقين، يقال: رجلٌ خَدْلٌ وامرأة خَدْلاء.

والقَطَط: الشديدُ الجُعودةِ كشعورِ السودان.

وبما[1] جاء في «الصحيح»[2] عن رسولِ الله ﷺ أنّه قال لعائشةَ رضي الله عنها لما قالت: أوَ تجدُ المرأةُ ما يجدُ الرجُل؟ تعني من إنزالِ المنيّ واللذةِ الموجبةِ للغُسْلِ، فقال لها عليه السلام: «تَرِبَتْ يداك ومن أينَ يكونُ الشبه»؟ فدلَّ هذا الحديثُ على أنَّ مَنِيَّ المرأةِ ومَنِيَّ الرجلِ يُحْدِثُ شَبَهاً في الولدِ بالأبوَيْن فيأتي في الخِلْقةِ والأعضاءِ والمحاسنِ ما يدلُّ على الأَنساب، وحديثُ اللعانِ أيضاً يقتضي ذلك، فإنّ رسولَ الله ﷺ قضى على خِلْقَةٍ مخصوصةٍ أنّها توجبُ أنّه من واطىءٍ مخصوص، وأنه يوجبُ النسبَ إنْ جاءَتْ به يشبهُ صاحبَ الفِراشِ، وإذا استدلّ عليه السلام بالخِلَقِ التي لم تُوْجَد على الأنساب، فالأوْلى ثبوتُ الدليلِ بالخِلَقِ المشاهدةِ، فإنّ الحسّ أَقوى من القياس، وإذا ثبت أن رسولَ الله ﷺ/ ٥٩/أ

(١) هو متعلِّقٌ بقوله: أجاب الفقهاء.

(٢) أخرجه مسلم (٣١٤)، وأبو داود (٢٣٧)، والنسائي ١/ ١١٢، وصحَّحه ابن حبان (١١٦٦) وفيه تمامُ تخريجه.

أثبتَ هذا من قِبَلِ نفسِهِ في صورةٍ ليس فيها غرضٌ للمشركين، دلّ ذلك على أنّ هذه القاعدةَ حقّ في نفسها، وأنّ سُرورَه عليه السلام لم يكنْ إلّا بحقّ، لا لأجلِ إقامةِ الحُجّة على المشركين.

وعن الثاني: أنَّ رَجْمَ رسولِ الله ﷺ اليهوديَّيْن إنّما كان بوَحْي وصل إليه ﷺ[1]، لعدم صحةِ التوراة في آيةِ الرجمِ، وتجويزِ أنّها من المُحَرّفات، ولا يلزَمُ من إخْبارِ عبدِ الله بن سَلامٍ بأنّ في التوراةِ آيةَ الرّجْم أنْ يكونَ ذلك صحيحاً، لأنّ عبدَ الله بنَ سلامٍ إنّما أخبرَ بأنه رآها مكتوبةً في نُسَخِ التوراةِ، ولم يُخْبِرْ أنّها مرويّة عنده بالطريقِ الصحيحِ إلى موسى ابن عمران عليه السلام[2]، ولا يلزَمُ من أن يكونَ في النّسخِ شيءٌ مكتوباً أنْ يكونَ صحيحاً، فإنّ الإنسانَ منّا يقطَعُ بأنّه وُجِدَ في كُتبِ التواريخ

(١) قد استقصى الحافظ ابن كثير الأحاديث في هذه الواقعة، ثم قال في «التفسير» ٣/ ١١٦: فهذه أحاديثُ دالّةٌ على أَنّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم حكم بموافقةِ حكم التوراة، وليس هذا من باب الإلزام لهم بما يعتقدون صحّتَه، لأَنهم مأمورون باتباع الشرع المحمّديّ لا محالة، ولكن هذا بوَحْي خاصٍّ من الله عزَّ وجلَّ إليه بذلك.

(٢) هذا غيرُ مسلم، بل الثابتُ عند مالك في «الموطأ» ٢/ ٦٢٥ والبخاري (٣٦٣٥) ومسلم (١٦٩٩) أن رسولَ الله ﷺ قد أَقرّ عبد الله بن سلام على هذا، وأَنّ اليهودَ قد جاءت بنسخةٍ من التوراة وغطّى بعضُهم على آيةِ الرجم بيدِه، فقال له عبد الله ابن سلام: ارفع يدك، فرفع يده، فإذا فيها آيةُ الرجم، فقالوا: صدقَ يا محمّدُ، فيها آيةُ الرجم، فأَمر بهما ﷺ فرُجما.
قال الباجي في «المُنْتقى» ٧/ ١٣٣: يحتملُ أن يكون الرسول ﷺ قد علمَ بالوحي أَنّ حُكْمَ الرجمِ فيها - يعني التوراة - ثابتٌ على ما شُرِعَ لم يلحقْه تغييرٌ ولا تبديلٌ، وإنْ كان قد لحق كثيراً من أحكامِها تغييرُ أحبارهم وتبديلهم لها، ويحتملُ أَن يكونَ علمَ بذلك بخبر عبد الله بن سلام ومَنْ أسلَمَ من علماءِ اليهود على وَجْهٍ حصل له به العلمُ بصحَّةِ ما نقلوه.

حكاياتٌ وأمورٌ كثيرةٌ ولا يقضي بصحّتها، فكذلك هٰهُنا، وإذا كان عليه السلام إنَّما حكَم بالوحيِ، فلا يكون ذلك حُجّةً علينا ههنا، فإنّ هذه الصورةَ ليس فيها ما يدلّ على الوحيِ، بل ظاهرُ الأمرِ خلافُه، فظهرَ بهذه الأحاديثِ أنّ هذا مُدْرَكٌ صحيحٌ يُعْتَمدُ عليه، وليس من بابِ الحَزْرِ الباطلِ كما قاله أبو حنيفة.

سؤال: قال بعضُ الفُضلاء: العجبُ من مالكٍ والشافعيِّ رضي الله عنهما كونُهما لم يستدِلّا على أبي حنيفةَ في ثُبوتِ القيافةِ إلّا بحديثِ مُجَزِّزٍ المُدْلِجيّ، وهو رجلٌ من آحادِ الناس مُعرّضٌ للصوابِ والخطأ، ورسولُ الله ﷺ قد صَرّح بالقِيافةِ في هذه الأحاديثِ المُتقدّمة، فكان الاعتمادُ على ما صدَر عنه عليه السلام قولًا وفعلًا، وهو معصومٌ من الخطأ، أَوْلى ممّا أَقَرَّ عليه، فإنّ حديثَ المُدْلِجيّ إنّما وَجْهُ الاستدلالِ منه بطريقِ الإقرارِ على ما قاله، وأين إقرارُ النبيِّ ﷺ ممّا فعلَه هو بنفسه ﷺ وتكرّرَ منه مع أنّه لم يوجَدْ لأحدٍ من الفقهاءِ استدلالٌ بشيءٍ من هذه الأحاديث على صحّةِ القيافةٌ! وهذا عَجَبٌ عظيمٌ في عُدولِهم عنِ مُدْرَكٍ في غايةِ القوّةِ والشّهْرةِ إلى ما هو أضعفُ منه بكثيرٍ، ولم يُعَرّجْ أحدٌ منهم على القَويّ البتّة!

جوابُه: أنّ لذلك مُوجباً حَسَناً، وذلك أنّ رسولَ الله ﷺ أعطاه الله تعالى من وُفورِ العقل، وصفاءِ الذِّهنِ، وجَوْدَةِ الفِراسة أمراً عظيماً بَيْنَه وبين غيرِه من أُمّتهِ في ذلك فرقٌ لا يُدانى ولا يُقارب، وكذلك في حواسّه وقُوى جسدِه وجميعِ أحواله، فكان يرى من وراءِ ظهرِه(١)، ويرى في

(١) أخرجه البخاري (٤١٨) ومسلم (٤٢٥) ولفظُه: «إني لأراكم من ورائي كما أراكم» قال ابن رجب في «فتح الباري» ٣/ ١٥٠: هو فضيلةٌ للنبيّ ﷺ، خصّه الله بها، فكان ينظر ببصيرته كما ينظر ببصره، فيرى مَنْ خَلْفَه كما يرى مَنْ أَمامَه، وقد فسّره الإمامُ أحمد بذلك في رواية ابن هانىء ـ يعني «مسائله» ٢/ ١٩٣ ـ وتأوَّل =

٥٩/ب الثُّريا أحدَ عَشَرَ كوكباً، ونحنُ لا نرى فيها إلّا ستّةً[١]، فلو/ استدلّ الفقهاءُ على أبي حنيفةَ رضي الله عنهم أجمعين بقيافتهِ عليه السلام لم تَقُم الحجّةُ على أبي حنيفةَ، إذ كانَ له أن يقولَ: إذا صحّت القيافةُ من تلك الفراسةِ النبويةِ القويةِ المعصومةِ عن الخطأ، فمن أين لكم أنّ فِراسةَ الخَلْقِ الضعيفة تُدْرِكُ من الخَلْقِ ما يُسْتَدَلّ به على الأنسابِ، ولعلّها عمياءُ عن ذلك بالكُلّيّةِ لقصورِها، ولم يَبْقَ فيها إلّا حَزْرٌ وتخمينٌ باطل، كما أنّها عَمياء في بقيةِ كواكبِ الثريا لا تُدركُها البتّة لضَعْفها، فالبَصيرَةُ كالبصر، وأنتم تقصدون بهذا الاستدلالِ ثبوتَ حُكمِ القيافةِ إلى يومِ القيامة، فلا يتأتّى لكم ذلك، وإذا قال أبو حنيفةَ ذلك، تعذّرَ جوابُه وبطلَ الاستدلالُ عليه البتّة.

أما إذا استدلَّ الفقهاء عليه بقضيةِ مُجَزّزٍ المُدْلجِيِّ، فقد استدلُّوا بشيءٍ يمكنُ وجودُه إلى يومِ القيامة، فإنّ الأُمّةَ يمكنُ فيها ذلك، لا سيّما في هذه القبيلة، فكان الاستدلالُ بذلك على ثبوتِ الحكمِ في القيافةِ إلى يومِ القيامة استدلالاً صحيحاً، بخلاف الأولِ لتعذّرِ وجودِ مِثْلِ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم، ومِثْلِ فِراستِه القوية، وهذا سببٌ عظيمٌ يوجبُ العدولَ عن قيافةِ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم إلى قيافةِ غيرِه من الآحاد، وهذا الموضعُ سؤالاً وجواباً هو المقصودُ بذكْرِ هذا الفرقِ لأجل ما اشتمل عليه من الغرابة وصعوبةِ الجوابِ، فذكرتُه للتنبيه عليه سؤالاً وجواباً.

= عليه قولَه تعالى: ﴿وَتَقَلُّبَكَ فِي ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٩]، وانظر «فتح الباري» ٦١٣/١ للحافظ ابن حجر حيث صحّح كونَ هذا الإبصارِ إدراكاً حقيقياً خاصّاً بالنبيّ ﷺ.

(١) لم أهتدِ إليه. وقد أخرج البيهقي بإسناد ضعيف في «دلائل النبوة»، ٦/ ٧٤-٧٥ من حديث عائشة قالت: كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم يرى في الظلماءِ كما يرى في الضوء.

الفرق الخمسون والمئة

بين قاعدة ما يحرُمُ الجمعُ بينهن من النساء وقاعدةِ ما يجوز الجمعُ بينهن(١)

وهو أنَّ كلَّ امرأتين بينهما من النسبِ أو الرَّضاعِ ما يمنَعُ تناكحُهما لو قُدِّرَ إحداهما رجلاً والأخرى أنثى، لا يجوزُ الجمعُ بينهما في الوطءِ بعَقْدٍ ولا مِلْك، قاله مالك، والشافعيّ، وأبو حنيفةَ، وابنُ حنبلٍ رضي الله عنهم(٢). وقد خرج بقَيْدي النسبِ والرّضاع، المرأةُ وابنةُ زوجِها، والمرأةُ وأُمّ زوجِها، فإنه لو فُرِضَ إحداهما رجلاً، والأُخرى امرأة، لم يَجُز أن يتزوّج أحدُهما الآخرَ بسببِ أنّ المرأةَ حينئذٍ إمّا أُمّ امرأةِ الرجل، أو ربيبتُه، فتحرُم على ذلك الرجل، ومع ذلك يجوزُ الجَمْعُ بينهما، فإذا قلنا: من النّسبِ أو الرضاع ما يمنع التناكح، خرجا من الضابطِ وبقي جيداً، وقبل خروجهما كان الضابطُ غيرَ مانعٍ، لاندراجِهما فيه فيكونُ باطلاً، وفي الضابطِ مسألتان:

المسألة الأولى(٣): مَن أَبانَ امرأته حلّت له أختُها في عِدّتِها، وحَلّت له الخامسةُ/ لانقطاعِ الموارثةِ بينهما والعصمةِ، وإنّما العِدّةُ لحفظِ ٦٠/أ
الأنساب، ووافقنا الشافعيّ رضي الله عنه، وقال أبو حنيفة وابن حنبل رضي الله عنهما: تحرمُ الأختُ والخامسةُ حتى تنقضيَ العِدّة، لأنّ العِدَّةَ

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٤/ ٣١٠.

(٢) انظر «المغني» ٩/ ٥٢٣ لابن قدامة، وعلَّل ذلك بأنه يؤدّي إلى قطيعة الرحم القريبة.

(٣) انظر «الذخيرة» ٤/ ٣١٢، و «الوسيط» ٥/ ١١٠ للغزالي.

من آثارِ النكاحِ، ولقولهِ ﷺ: «من كان يؤمنُ باللهِ واليومِ الآخر فلا يجمَعُ ماءه في رَحِمِ أُختين»[١].

والجوابُ عن الأولِ: أنّ لُحوقَ الولدِ بعد أربعِ سنينَ من آثارِ النكاحِ، ولا قائلَ بالتحريمِ إلى تلك الغاية، وإنّما المعتبرُ الاختصاصُ بالزوجِ حتى تحصُلَ القطيعةُ بين الأقاربِ بسببِ الجَمْعِ، وهو في هذه الصورة مَنْفيٌّ.

والجوابُ عن الحديث: أنّه وإنْ كان عامّاً في الرجال والأُخْتين، غَيْرَ أنَّه مُطْلقٌ في الزمانِ فنحملُه على زمانِ الاختصاصِ قبل البَيْنونة[٢]، ويحرُمُ الجَمْعُ في عِدَّةِ الرجعيةِ اتّفاقاً لأنَّها زوجة، والاختصاصُ بالمواريثِ وغيرِها.

المسألة الثانية: الأُختانِ بملْكِ اليمينِ حَرّمَ الجَمْعَ بينهما قولُه تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] وأَحَلَّ الجَمْعَ بينهما قولُه تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣] وليست إحداهما أخصّ من الأخرى حتى يُقدَّمَ الخاصُّ على العام، لأنَّ الأولى تتناولُ المملوكتَيْن والحُرَّتَيْن، فهي أعمّ من الثانية، والثانيةُ تتناولُ الأُختين وغيرَهما، فتكونُ كلُّ واحدةٍ منهما أعمَّ من الأخرى من وجه، وأخصّ من وجه فتستويان،

---

(١) ذكره الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» ٣/ ١٦٦ وقال: ويُروى: «ملعونٌ مَنْ جمع ماءَ في رَحِمِ أختين» ثم قال: لا أَصل له باللفظين، وقد ذكر ابن الجوزي اللفظ الثاني، ولم يعزُه إلى كتاب من كتب الحديث، وقال ابن عبد الهادي: لم أجدّ له سنداً بعد أن فتّشْتُ عليه في كتبٍ كثيرة. انتهى كلامُ الحافظ. قلتُ: يريد الحافظ كتاب «التحقيق» لابن الجوزي حيث ذكره هناك ٢/ ٢٧٣، ولكن ما نقله عن ابن عبد الهادي لم أَجده في «تنقيح أحاديث التحقيق» ٣/ ١٧٧ حيث ذكر الحديث ولم يتعقّبه بشيء. وانظر «نصب الراية» ٢/ ١٦٨ للحافظ الزيلعي.

(٢) هذا فرعٌ على ثبوت الحديث، وهو غير ثابتٍ.

ولذلك قال عثمان رضي الله عنه: أحلّتْهما آيةٌ وحَرّمتهما آية[١]، ووَجْهُ الترجيحِ للتحريمِ، كما قاله جمهورُ الفقهاء من ثلاثةِ أوجه[٢]:

أحدُها: أَنَّ الأُولى سِيقَتْ للتحريم، والثانيةُ سِيقَتْ للمدحِ بحفْظِ الفروج، والقاعدةُ أنّ الكلامَ إذا سِيقَ [لمعنى][٣] لا يُسْتدَلُّ به في غيرِه، فلا تُعارِضُ الأولَى الثانيةَ، فتكونُ آيةُ التحريمِ سالمةً عن المعارِضِ، فتُقَدَّمُ.

وثانيها: أَنّ الأُولى لم يُجْمَعْ على تخصيصها، والثانيةُ أُجْمِعَ على تخصيصِها بما لا يقبلُ الوَطْءَ من المملوكاتِ، وبما يقبلهُ، لكنه مُحَرَّمٌ إجماعاً كالذكورِ وأَخواتِ الرضاع، وموطوآت الآباءِ من الإماء، وغيرُ المخصوصِ أرجَحُ ممّا أُجْمِعَ على تخصيصِه.

وثالثُها: أَنّ الأَصلَ في الفروجِ التحريمُ حتى يُتَيَقَّنَ الحِلُّ، فتكونُ الأُولى على وَفْقِ الأصل، ولم يَتعيّنْ رُجحانُ الثانيةِ عليها، فيُعملُ بمُقتضاها موافقةً للأصل. فهاتان المسألتان هما اللتان تحتاجان إلى تدقيقٍ في البحثِ، فلذلك أفردتُهما عن سائرِ المسائل التي في الباب[٤].

---

(١) ذكره مالك في «الموطأ» ٢/ ٤٢٥ وزاد عثمان فقال: فأَما أنا فلا أُحبّ أَن أَصنعَ ذلك.

(٢) انظر بسط هذه المسألة في «الاستذكار» ١٦/ ٢٥٠ لابن عبد البر، و «تفسير ابن كثير ٢/ ٢٥٤.

(٣) زيادة من المطبوع.

(٤) علّق ابن الشاط على الفرق الخمسين والمئة بقوله: ما قاله فيه صحيحٌ غَيْرَ ما عَلّل به من قولِه بسببِ أنّ المرأةَ حينئذٍ إما أُمُّ امرأةِ الرجلِ أَو رَبيبتُه، فإنّ قولَه: إمّا أُمّ امرأةِ الرجلِ لا يصحّ، إلّا على تقديرِ أنّ المرأةَ رجلٌ، وأنّ أُمّ زوجِها أمّ زوجَتِه، فيتعيّنُ المُعَرّفُ، وهو المضافُ إليه، وحقّه أن لا يتعيّنَ، لأنّه إذا تعيّن يتغيّرُ فرضُ المسألةِ وهذا الاعتراضُ مختصٌّ بالمسألة الثانية، وأَما الأُولى فيسقطُ عنها مِثْلُ هذا الاعتراضِ للاشتراكِ في لفظِ ربيبتِه فإنّه يُقالُ على زوجةِ الأبِ الجاري الآنَ وعلى بنتِ الزوجِ، والزوجةِ. وما قاله في الفرقِ بعده صحيحٌ غيرَ ما قاله في الفرق بين الإباحة المطلقةِ، ومطلقِ الإباحة فإنّه ليس عندي بصحيح، وقد تقدّم الكلام معه فيه، وجميع ما قاله في الفروقِ السبعةِ بعد هذا صحيح.

الفرقُ الحادي والخمسون والمئة
بين قاعدةِ الإباحةِ المُطْلقة
وبين قاعدةِ الإباحةِ المنسوبةِ إلى سببٍ مخصوص(١)

٦٠/ب اعلم/ أنّ الإباحةَ قد تثبتُ مُطلقاً، فلا يكونُ على المكلّفِ حَرَجٌ في الإقدامِ على الفعل مُطلقاً، وقد تثبتُ باعتبارِ سببٍ مُعيّنٍ، فلا يكونُ على المُكلّفِ حَرَجٌ في الإقدامِ على ذلك الفعلِ من جهةِ ذلك السبب، ويكونُ عليه حَرَجٌ في الإقدام باعتبارِ سببٍ آخر، فالتحريمُ يجتمعُ مع هذه الإباحةِ، ولا يجتمعُ مع الإباحةِ الأولى.

وسر ذلك أنَّ أسباب التحريم قد تجتمع وقد تفترق، فإن اجتمع سَببانِ فأكثرَ للتحريم، فارتفع أحدُهما، ثبتت الإباحةُ باعتبارِ ذلك السبب خاصّةً، وبقي الفعلُ مُحرّماً باعتبارِ السببِ الآخر، وكذلك إذا كان له سببٌ واحدٌ للتحريم فزال، وخَلَفَهُ سَببٌ آخَرُ صَدَقت الإباحةُ باعتبارِ السببِ الأول، وصدقَ التحريمُ باعتبارِ السببِ المتجدّد، ولذلك نظائرُ كثيرةٌ في الشريعة، وبمعرفةِ هذا الفرقِ تحصلُ أجوبةٌ عن أسئلةٍ كثيرةٍ في الفقهِ والنصوص، وأذكر ثلاثَ مسائلَ:

المسألةُ الأولى: قولُه تعالى: ﴿ فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾ [البقرة: ٢٣٠] قال بعضُ الفُضلاء: مُقتضى «حتى» التي هي حرفُ غايةٍ، أن يكونَ ما قبلَها مخالفاً لما بعدها، ويكونَ ما بعدَها نقيضَ ما قبلها، ويظهرُ من هذه القاعدةِ أنْ تكونَ المرأةُ حلالاً إذا عقدَ عليها زوجٌ آخَرُ ووطِئها، وليس الأمرُ كذلك إجماعاً، بل هي حرامٌ على حالِها حتى يُطَلّقَها هذا

---

(١) للإيضاح والموازنة انظر «الموافقات» ١/ ١٠٠ للإمام الشاطبي.

الزوجُ(١)، وإذا طلّقَها لا تحلُّ حتى تنقضيَ عِدَّتُها، وإذا انقضت عدَّتُها لا تحلُّ حتى يعقدَ عليها الزوجُ الأول، وإذا عقدَ عليها الزوجُ الأَولُ لا تحلّ حتى تَنْتفيَ موانعُ الوَطْء من الحيضِ، والصّيام، والإحرامِ وغيرِ ذلك من الموانع، فلم يحصُل مُقتضى الغايةِ، فهل هذه الغايةُ باقيةٌ على بابِها مقتضيةٌ لثبوتِ النقيضِ، أو هي مستثناةٌ من قاعدةِ الغايات بالإجماع؟

والجوابُ: أنَّها باقيةٌ على بابِها، وتقريرُه أنَّها كانت مُحرَّمة بكونِها أجنبيةً، وبكونِها مطلقةً ثلاثاً، فلمّا تزوّجَها الزوجُ الثاني، صارت مُباحةً من جهةِ الطلاق الثلاث، وزال التحريمُ الناشئُ عنه، وبقيَ التحريمُ بكونِها أجنبيةً، وتجدّدَ سببٌ آخَرُ للتحريم، وهو كونُها زوجةً لغيرِه، فقد خلفَ السببَ الزائلَ سببٌ آخَرُ، وزال التحريمُ الكائنُ بسببِ الطلاقِ

٦١/أ الثلاث، وثبتَ مُقتضى الغاية، فإذا طلَّقَها الزوجُ/ الثانيَ بقِيَتْ مُحرّمةً بالعِدّةِ، وهو سَببٌ مُتجَدّدٌ، وبكونِها أَجنبيةً، فإذا عقدَ عليها الزوجُ الأولُ، زالَ التحريمُ بسببِ كونِها أجنبيةً، وبقِيَت مُحرّمةً بسببِ ما تجدّدَ من حيضٍ، أو صومٍ أو غيرِهما، فإذا زال ذلك ثبتتِ الإباحةُ المطلقةُ، وكان الثابتُ قبل ذلك مُطلقَ الإباحةِ المُطلقةِ، وقد تقدّم الفرقُ بين مطلقِ الإباحة والإباحةِ المطلقة، فظهرَ أنّ الغايةَ على بابِها لم تخالِفْ مُقتضاها، بل هي معمولٌ بها، واندفَع الإشكالُ عن الآية.

---

(١) قد ذكر ابن عطية في «المحرّر الوجيز» ١/ ٣٠٩: أنه قد رُوي عن سعيد بن المسَيّب أَنَّ العقد عليها يُحلّها للأول، وخُطّىءَ هذا القولُ لمخالفته الحديثَ الصحيح، ويتأوّلُ على سعيدٍ رحمه الله أنّ الحديث لم يبلُغْه، ولمّا رأى العقدَ عاملاً في مَنْع الرجلِ نكاحَ امرأةٍ قد عقد عليها أبوه، قاسَ عليه عملَ العقدِ في تحليل المطلّقة. انتهى كلامُه، وقد قال ابن كثير في «التفسير» ١/ ٦٢٢: وفي صحّته عنه نظر. وانظر «الذخيرة» ٤/ ٣١٩.

المسألة الثانية: إذا تركَ الصلاةَ، وزنى وهو مُحْصَنٌ، وارتدّ عن الإسلام، وقتلَ النفسَ التي حَرّمَ الله، فهذا قد أُبيحَ دَمُه بكلّ واحدٍ من هذه الأسباب، فإذا عفا الأولياءُ عن القِصاصِ ذهبت الإباحةُ الناشئةُ عن القتل، وثبتت الإباحةُ الناشئةُ عن غيرِ ذلك من الأسبابِ المذكورة، فالإباحةُ المُرْتفعةُ ههنا هي نظيرُ الإباحةِ الحاصلةِ في المسألةِ المتقدّمة، وهي مُطلقُ الإباحةِ المنسوبةِ إلى سببٍ مُعيّنٍ، غيرَ أنّها في المسألة الأولى حاصلةٌ، وههنا ذاهبةٌ فتأمّلْ ذلك.

المسألةُ الثالثة[١]: في تصويرِ اجتماعِ التحريم مُضاعفاً في إِثْمِه وتَعلُّقاتِ الخطابِ فيه، وذلك أنّ الزنىٰ مُحرَّمٌ، وبالبِنْتِ أشدُّ، وبها في الصوم أشدُّ، ومع الإحرام أشدُّ، وفي الكعبة أشدُّ، فهٰذه أربعةُ أسبابٍ من التحريم اجتمعَتْ، فيكونُ هذا الفعلُ محرَّماً من أربعة أوجهٍ، ويكون الإِثمُ مُضاعفاً أربعَ مرّاتٍ، ويكون خطابُ التحريم قد حصلَ له في هذه الصّورَ أربعُ تعلّقاتٍ، فإذا تَصوّرت اجتماعَ التحريماتِ، تصوّرْتَ ارتفاعَ بعضِها، وحصولَ مُطلقِ الإباحةِ بالنسبةِ إلى ذلك السببِ المُرتفع، وتصوّرْتَ أيضاً اجتماعَ الوجوباتِ بتظافُرِ أسبابِها على الفعل، وكذا بقيةُ الأحكامِ تارةً تثبتُ مطلقةً، وتارةً بالنسبةِ إلى سببٍ مُعيّن فتأمّلْ ذلك!

* * *

(١) انظر «الذخيرة» ٤/ ٣١٦-٣١٧.

الفرق الثاني والخمسون والمئة

بين قاعدة ما يُقَرُّ من أنكحةِ الكفار، وقاعدةِ ما لا يُقَرَّ منها[(١)]

قال ابنُ يُونس: أَنْكحتُهم عندنا فاسدةٌ، وإنّما الإسلامُ يُصحِّحُها.

وقال صاحبُ «الجواهر»: لا نُقِرّهم على ما هو فاسدٌ عندَهم إلّا أنْ يكونَ صحيحاً عندنا، ولو اعتقدوا غَصْبَ امرأةٍ أو رِضاها بالإقامةِ مع الرجلِ بغيرِ عَقْدٍ، أقررناهم عليه، قاله الشافعيّ رضي الله عنه ترغيباً في الإسلامِ كما سقطَ عنهم القِصاصُ والغُصوب، وما جَنَوْهُ على المسلمين في نفوسهم/ وأموالهم وأَعراضِهم، ويثبتُ ما اكتسبوه بعقودِ الرّبا وغيرِه ٦١/ب
من ثمن الخَمْر والخِنزير. كلّ ذلك ترغيباً في الإسلام، لأنهم لو فِهموا المؤاخذةَ بذلك لنفَروا عن الإسلام[(٢)]. وضابطُ مذهبِ مالكٍ رحمه الله: أنّ كلّ مفسدةٍ تدومُ كالجمعِ بين الأختين أو لا تدومُ، لكن أدركَهُ الإسلامُ، كالزواجِ في العِدّة، فيُسْلمُ فيها، فهو مُبْطِل، وإنْ عَرِيَ نِكاحُهم عن هذَين القِسْمين صحّ بالإسلام.

وقال الشافعي وابن حنبل رضي الله عنهما: عقودُهم صحيحة.

واعلم أنّ قَوْلنا ـ أيُّها المالكية ـ: إنَّ أنكحتَهم فاسدةٌ مُشْكِلٌ[(٣)]، فإنّ ولايةَ الكافرِ للكافرِ صحيحةٌ، والشهادةُ عِندنا ليست شرطاً في العقدِ حتى

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٤/ ٣٢٥-٣٢٨.

(٢) انظر «عجالة المحتاج» ٣/ ١٢٦٨ لابن الملقِّن، واحتجَّ لصحَّةِ نكاح الكفار بقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱمْرَأَتُ فِرْعَوْنَ﴾ [القصص: ٩]، وذكر قولاً بفسادِه لعدم مراعاتهم الشروطَ، ولكن لا يُفرّقُ لو ترافعوا إلينا رعاية للعهد والذمة، ونُقرُّهم بعد الإسلام تخفيفاً.

(٣) ذكر القرافيُّ هذا الإشكال في «الذخيرة» ٤/ ٣٢٦.

نقول: لا تصحّ شهادتُهم لكُفْرِهم، فلو قُلنا: إنّها شرطٌ، فأَشْهَدَ أهلُ الذمّةِ المسلمين ينبغي أنْ تصحّ، والمسلمُ إذا تزوّجَ بغيرِ شهُودٍ، له أن يُشْهِدَ بعد العقدِ، ويستقرّ عَقْدُه، فينبغي التفصيلُ في عقودِهم بينَ ما يكونُ مختَلّ الشروطِ، وبين ما لا يكون كذلك، وأما القضاء بالبطلان مُطلقاً، فمشكلٌ. غايةُ ما في البابِ أنّ صداقَهم قد يقعُ بما لا يحلّ من الخمرِ والخِنزير، وقد يقعُ ذلك للمسلمين، فتختلّ بعضُ الشروطِ أو كُلّها في بعضِ العقود، فكما لا نَقضي بفسادِ أنكحةِ عوامّ المسلمين وجُهّالِهم من أهلِ الباديةِ على الإطلاقِ، بل نُفَصّلُ ونقولُ: ما صادفَ الأوضاعَ الشرعيةَ، واجتمعَتْ شرائطُهُ، فهو صحيحٌ سواءٌ أسلموا أم لا، وما لم يصادِفْ فهو باطلٌ قبل الإسلام، وقد يصحّ بالإسلامِ كما نُقَدّم رضاهم بالغَصْبِ ونحوِه ترغيباً في الإسلام.

وعلى هٰذا القانون كان ينبغي أن لا يُخَيّرَ بين الأم وابنتِها إذا أسلمَ عليهما، بل نقول: إنْ تقدّمَ عَقْدُ البنتِ صحيحاً، تعيّنَتْ من غير تخييرٍ، وإذا أسلم على عَشْرِ نِسوةٍ لا نَقْضي بالتخييرِ مُطلقاً، بل نفرّق كما قال أبو حنيفةَ: إن وقعَ منها أربعٌ أَوّلاً على وجهِ الصحّةِ تعيّنَتْ دونَ ما بعدها، وإن عقدَ على العشرِ جُملةً واحدة خُيّرَ بينهنّ لشُمولِ البطلانِ لهن[1]، وكان يليقُ إذا حكَمْنا بفسادِها مُطلقاً أن لا نفرِّقَ بين الموانعِ الماضية، وما بقيَ بعد الإسلام، لأنّ الكُلّ فاسدٌ إن كان المقصودُ هو الترغيبَ في الإسلام بِسببِ تقريرِ فاسدِ عقودهم، لأنّ الزواجَ في العقدِ لا يزيدُ على قَتْلِ النفسِ في المفسدة، وإنْ كان السببُ أنّ الإسلامَ ينزلُ منزلةَ تجديدِ العقد، فناسبَ التفرقةُ بين الماضي من الموانعِ والمقارِن، وينبغي إذا

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ٢/ ٧٨ لملاّ علي القاري.

وَطيء/ في الكفرِ في نكاحٍ صحيحٍ مُجْتَمعِ الشروط أنّ ذلك يوجبُ ٦٢/أ الإحصانَ إذا اتّصل به الإسلام.

فإن قُلْتَ: قولُه ﷺ لغَيْلان لمّا أسلمَ عن عَشْرِ نِسْوةٍ: «اخترْ أربعاً وفارِقْ سائرهن»(١) وفي «أبي داود»(٢) قال قيس بن الحارث: أَسْلمتُ وتحتي ثمانِ نسوةٍ، فأتيتُ النبيّ ﷺ فقلت له ذلك، فقال: «اختَرْ أربعاً منهن» فهذه الأحاديثُ تقتضي أنّ عقودَهم(٣) فاسدةٌ، إذ لو كانت صحيحةً لكان السابقُ هو الصحيحَ، والمتأخّرُ هو المتعيّنَ للفسادِ، الخامسةُ فما زادَ عليها، وكان الاختيارُ لا يكون إلّا إذا [عقد](٤) عَقْداً واحداً حتى لا يكون [البعضُ](٥) أولى بالنفاذِ(٦) دون البعضِ الآخر، لكنّ رسولَ الله ﷺ لمَّا خَيَّرَ مُطْلقاً. دلَّ على أنّ الحُكْمَ كذلك سواء تقدّمَ بعضُ العقودِ، أو اتّحدت العقودُ، لأنّ هذه الأحاديثَ وردَتْ في تأسيسِ قاعدة، وتقريرِ أصلٍ عامٍّ في الناس إلى يومِ القيامة(٧)، فلو كان يختلفُ الحالُ فيه، لبيَّنه عليه السلام وإلّا لزِمَ تأخيرُ البيانِ عن وقتِ الحاجة(٨)، وهذا مُسْتندٌ ظاهرٌ

---

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) انظر «سنن أبي داود» (٢٢٤١)، وأخرجه ابن ماجه (١٩٥٢). قال المنذري في «مختصر أبي داود» ٣/ ١٥٦: وفي إسناده محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وقد ضعّفه غير واحدٍ من الأئمة.

(٣) في المطبوع: عقودهنّ.

(٤) زيادة من المطبوع يقتضيها السياق.

(٥) زيادة من المطبوع يقتضيها السياق.

(٦) كذا في الأصل. وفي المطبوع: بالبقاء، وهو جَيِّدٌ مُتَّجه.

(٧) وهو الذي استنبطه الإمام الخطابي من الحديث في «معالم السنن» ٣/ ٢٢٤.

(٨) ولا خلافَ بين فرق الأمةِ: أنّ تأخير البيان عن وقتِ الحاجة لا يجوز بحال، قاله الخطابي في «رسالة الغنية عن الكلام وأهله»: ٣٢، وقد نقلتُ هناك قول شيخ =

في فسادِ عقودهنّ، وأنّ الأوائلَ في حُكمِ الأواخرِ على السّويّة، والأواخرُ المتأخّراتُ العقودِ فاسدةُ العقود فكذلك الأوائل.

قلتُ: إطلاقُ الخِيارِ في هذه الأحاديثِ يحتملُ وجهين:

أحدُهما: أن تكون الأنكحةُ فاسدةً كما قُلْتَ. **والثاني**: أنْ تكونَ المُفْسداتُ الواقعةُ في الكفرِ لا تُعتَبرُ كما تقدّم من مذهبنا أنّهم لو اعتقدوا غَصْبَ المرأةِ، أَو مُجَرَّدَ رضاها بغيرِ عَقْدٍ، ثم أَسْلموا على ذلك أقرَرْناهم عليه، فإنّ الإسلامَ يمنعُ من تأثيرِ المُفْسداتِ المتقدّمةِ من هذا النحو، فهكذا كونُها خامسةً ونَحْوُ ذلك مفسدةٌ في الإسلام، وإذا قارنَ الكُفْرَ اعتبَره صاحبُ الشرع ترغيباً في الإسلام، وإذا احتملَ الأمرَيْن، لم يلزَم ما ذكرتَه من فسادِ العقودِ[1]، بل ذلك يدلُّ على التخييرِ فقط، وهذا مُجْمَلٌ فيما ذكرتَه من الفسادِ والصحة، وهذا جوابٌ سديد، وهو خَيرٌ من قولِ جماعةٍ من الفقهاء: لعلّ رسولَ الله ﷺ كان يعلمُ أنه عقدَ عليهنّ عَقْداً واحداً، فلذلك خَيَّره، أو كان يعتقدُ أنهن عنده بطريقِ الغَصْبِ والتقريرِ على الزوجية بالغَصْبِ، لأنّ ذلك كان مذهَباً لهم، فإنّ هذا فاسدٌ لوجهين:

أحدُهما: أنّ الأصلَ عَدَمُ عِلْمِه عليه السلام.

= الإسلام ابن تيمية في «المسوّدة»: ١٨١: «قولُهم: تأخيرُ البيانِ عن وقتِ الحاجة لا يجوز، ونقلُ الإجماعِ على ذلك ينبغي أن يُفْهَم على وَجْهِهِ، فإن الحاجة قد تدعو إلى بيان الواجبات والمحرّمات من العقائدِ والأعمال، لكن قد يحصلُ التأخيرُ للحاجة أيضاً، إمّا من جهة المبلِّغ، أو المُبَلَّغ، أما المبلِّغُ فإنه لا يمكنُه أَن يخاطبَ الناسَ جميعاً ابتداءً، ولا يُبلّغَهم بجميع الواجبات جملةً، بل يُبَلّغُ بحسب الطاقةِ والإمكان، وأما المُبَلَّغُ فلا يمكنُه سَمْعُ الخطابِ وفَهْمُه جميعاً، بل على سبيل التدريج.

(١) في المطبوع: العقول وهو غير صحيح.

الثاني: لو كان الأمرُ كذلك لبيَّنه عليه السلام، لأنه تقريرُ قاعدةٍ، فيتعيّنُ إيضاحُها، وإزالةُ/ اللَّبْس عنها، وتبيينُ زوالِ كلِّ ما يوجبُ ٦٢/ب
وَهْناً[١] فيها.

ولمَّا لم يُبَيِّنْ عليه السلام أني إنّما حكمتُ في هذه القضيةِ بهذا الحُكْمِ، لأني أَعْلمُ أنّ مِن أمرِها أمراً يقتضي هذا الحكم، عَلِمْنا أنّ المُدْرَكَ غيرُ عِلْمِه بأمرٍ يخصّها، بَل الحُكْمُ عامٌّ في جميعِ صُوَرِ مَنْ يُسْلِمُ كيف كانت عُقودُه، وهو معنى قول الشافعيِّ رضي الله عنه: تَرْكُ الاستفصالِ في حكاياتِ الأحوالِ يقومُ مقامَ العمومِ في المقال[٢]، معناه يقومُ مقامَ التصريحِ بأنّ جميعَ الصّورِ حكمُها كذلك، وإذا ظهر هذا الجوابُ، ظهرَ أنّ الحقّ الأَبْلَجَ القضاءُ على عقودِهم بالصحةِ حتى يُعْلَمَ فسادُها كالمسلمين، فإنه لم يدلّ دليلٌ على أنّ الكفرَ مانعٌ من عَقْدِ النكاح، وقادحٌ في صحّتِه، ولو أنّ امرأةً كافرةً لها أخوان كافرٌ ومُؤمن، فأرادت الزواجَ مَنْعنا المسلمَ من تزويجها، وقُلْنا لأخيها الكافر: زَوِّجْها، لأنّ المُسْلمَ لا ولايةَ له على الكافرة، بل الكفارُ بعضُهم أولياءُ بعضٍ، ولو أنّ نكاحَ الكافرِ فاسدٌ، لقُلْنا لهذه الكافرةِ: لا سبيلَ لك إلى الزواجِ حتى تُسْلِمي، لأنّ الكفرَ أحدُ موانعِ صحّةِ العقدِ عليك، ولما لم يكنْ كذلك، دلّ على صحّةِ عقودهم.

* * *

(١) في المطبوع: وَهْماً بالميم.
(٢) قد سبق شرحُ هذا القول في الفرق الحادي والسبعين من الجزء الثاني.

الفرق الثالث والخمسون والمئة

بين قاعدة زواجِ الإماءِ في مِلْكِ غير الزوج، وبين قاعدة زواجِ الإنسانِ لإمائهِ المملوكات، والمرأة لعبدِها أو في غير مِلْكِها، فإنَّ الأوّلَ يصح بشرطه، والثاني باطل، والفرقُ مبنيّ على قواعد[1]

القاعدة الأولى: أَنّ كُلّ تَصَرّف لا يترتّبُ عليه مقصودُه لا يُشْرع[2]، ولذلك لا يُحَدُّ المجنونُ بسببِ الجنايةِ في الصحةِ، ولا السكرانُ، لأنّ مقصودَ الحَدّ الزجرُ بما يشاهدُه المُكلّفُ من المُؤْلمات والمُذِلّات والمَهاناتِ في نَفْسه، وإنّما يحصلُ ذلك بمرآة العقل، وكذلك لا يُشْرَعُ اللّعانُ لنَفْيِ النّسبِ في حَقّ المَجْبوب[3]، ولا مَنْ لا يُولَدُ له، لأنّه لا يُلْحَقُ به ذلك النسبُ، ولا يُفيدُ اللِّعانُ شيئاً، وكذلك لا يُشْرَعُ عَقْد البيعِ مع الجَهالة والغَرَرِ، لأنّ مقصودَه تنميةُ المالِ، وتحصيلُ مقاصدِ العِوَضَيْن، وذلك بعيدٌ مع الجهالة والغَرَر، ويكفي أنّه غيرُ معلومٍ ولا مظنونٍ، فلا يُشْرَعُ البيع، ونظائرُ هذه القاعدةِ كثيرةٌ، فلهذه القاعدةِ لا يُشْرَعُ نِكاحُ الرجلِ أَمَتَه، لأنّ مقاصدَ النكاحِ حاصلةٌ قبل العقدِ بالمِلْك، فلم يُحَصّل العقدُ شيئاً، فلم يُشْرَع العَقْدُ له في أَمَتِه./ ٦٣/أ

القاعدة الثانية: من مُقْتضى الزوجيةِ قيامُ الرجلِ على المرأةِ بالحِفْظِ والصّوْنِ والتأديبِ لإصلاحِ الأخلاقِ لقوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٤/ ٣٤١.

(٢) هذا مستفادٌ من قول شيخه ابن عبد السلام: كلُّ تصرُّفٍ تقاعد عن تحصيلِ مقصودِه فهو باطل. انظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٤٩.

(٣) وهو من استُؤْصِلَتْ مذاكيرُه.

ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣٤] والاسترقاقُ يقتضي قهْرَ الساداتِ، والقيامَ على الرقيقِ للأَعمالِ. وإصلاحِ الأخلاقِ في جميع ذلك، والاستيلاءِ بالاستهانةِ، فيتعذّرُ أنْ تكونَ أَمَةُ الإنسانِ زوجتَه، وعَبْدُ المرأة زوجَها، لتناقُضِ آثارِ الحقوق[1].

القاعدةُ الثالثة: كُلُّ أمرَيْن لا يجتمعان، يُقَدِّمُ الشَّرْعُ أقواهُما على أَضْعفِهما، وكذلك العَقْلُ والعُرْفُ[2] والرِّقُّ أَقْوى من النكاحِ، لكونِه يُوجِبُ التمكُّنَ من المنافع التي بعضُها حِلُّ النكاحِ مع صحَّةِ الإيجارِ والإخدامِ مع مِلْكِ الرقبة، ولا يقتضي النكاحُ غير إباحةِ الوَطْءِ، فيكونُ المِلْكُ أقوى، فيُقَدّمُ على النكاح.

وبهذه القاعدةِ نُجيبُ عن قولِ السائلِ: إذا اشترى [امرأتَه][3] انفسخَ النكاحُ السابقُ لطروءِ المنافي عليه، فكذلك إذا تزوّج أَمَتَه ينبغي أنْ يبطلَ المِلْك لورودِ المنافي عليه، فنقولُ في الجواب: إنّ المُدْرَكَ ليس تقديمَ الطارىءِ على السابقِ، بل المُدْركُ أنّ الرّقّ أقوى، وهو مُقَدّمٌ في الحالتين إنْ تقدَّمَ قُدِّمَ، وإنْ تأخّرَ قُدِّم، فإنْ سبقَ لا يبطُلُ، وإن طرأَ بطلَ، وهذا هو أثرُ القوةِ والرّجْحانِ، فاندفع السؤالُ، وبهذهِ القواعدِ الثلاثِ ظهر الفرق بين اجتماعِ النكاحِ والرّقّ الكائنِ لغير الزوجين، وبين امتناعِ اجتماعهما إذا كان الرقّ للزوجَيْن.

* * *

(١) التناقضُ إنّما يلزَمُ في تزوُّجِ المرأةِ عَبْدَها، لا في تزوُّجِ الرجلِ أَمَتَه، أفاده البقوري في «ترتيب الفروق» ٢/ ٤٧.

(٢) يعني: وكذلك العَقْلُ والعَرْفُ يُقَدِّمان الأقوى على الأضعَف، وعبارتُه في «الذخيرة» ٤/ ٣٤١: كلُّ أمرين لا يجتمعان، يُقدِّمُ الشرعُ والعُرْفُ والعقلُ أقواهما.

(٣) زيادة من المطبوع.

الفرق الرابعُ والخمسون والمئة
بين قاعدة الحَجْرِ على النسوانِ
في الأَبضاع، وبين قاعدة الحَجْر عليهنّ في الأموال[1]

اعلم أنَّ النساءَ على الإطلاق لا يجوزُ لامرأةٍ أن تُزَوِّج نَفْسَها، وتتصرّفَ في بُضْعِها، كانت ثَيِّباً أو بِكْراً، رشيدةً في مالِها أم لا، دَيِّنةً عفيفةً أم فاجرة[2].

وأما الأموالُ فيُفرَّقُ فيها بين الرشيدةِ الثَّيِّبِ وغيرِها، فيجوزُ لها التصرّفُ، ولا يجوزُ للوليّ الاعتراضُ عليها، وإنْ كان أَباها الذي هو أعظمُ الأولياء، لأنّ له ولايةَ الجَبْرِ، والفرقُ من وجوه:

أحدها: أنَّ الأَبْضاعَ أشدُّ خطراً، وأعظم قَدْراً، فناسبَ أن لا تُفَوّضَ إلَّا لكاملِ العقلِ ينظرُ في مصالحِها، والأموالُ خسيسةٌ بالنسبة إليها، فجاز تفويضُها لمالِكها إذ الأصلُ أن لا يتصرّفَ في المالِ إلَّا مالكُه.

وثانيها: أنّ الأَبْضاعَ يعرضُ لها تنفيذُ الأغراضِ في تحصيلِ الشهواتِ
٦٣/ب القويةِ التي يُبْذَلُ لأجلها عظيم المال. ومِثْلُ/ هٰذا الهوىٰ يُغَطّي على عقلِ المرأة وجوهَ المصالحِ لضَعْفِه، فتُلْقي نَفْسَها لأجلِ هواها فيما يُرْديها في دُنياها وآخرتِها، فحُجرَ عليها على الإطلاقِ لاحتمالِ توقّع مِثْلِ هذا الهوى المُفْسِدِ، ولا يحصلُ في المالِ مِثْلُ هذا الهوى والشهوةِ القاهرةِ التي ربما حصلَ الجنونُ وذهابُ العقل بسببِ فواتِها.

---

(١) انظر أصلَ هذا الفرق في «الذخيرة» ٤/ ٢٠١.

(٢) انظر بسط هذه المسألة في «المغني» ٩/ ٣٤٥.

وثالثُها: أنّ المفسدةَ إذا حصلت في الأَبْضاعِ بسببِ زواجِ غير الأَكْفاءِ حصل الضّرر وتعدّى للأولياءِ بالعارِ والفضيحةِ الشّنْعاء، وإذا حصل الفسادُ في المالِ لا يكادُ يتعدّى المرأةَ، وليس فيه من العارِ والفضيحةِ ما في الأَبْضاعِ، والاستيلاءِ عليها من الأرذالِ الأَخِسّاء[1]، فهذه فروقٌ عظيمةٌ بين القاعدتين. وقد سُئل بعضُ الفضلاءِ عن المرأةِ تُزَوّجُ نفسَها، فقال في الجواب: المرأة محلّ الزللِ، والعارُ إذا وقَعَ لم يَزُلْ، وفي الفرقِ مسألتان:

المسألة الأولى: قال مالكٌ والشافعيّ وابنُ حنبلٍ رضي الله عنهم: لا يجوزُ عَقْدُ المرأةِ على نفسِها، ولا على غيرِها من النساءِ، بِكْراً كانت أو ثَيِّباً، رشيدةً أو سفيهةً، أَذِنَ لها الوليُّ أم لا، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: يجوزُ للرشيدةِ أن تُزَوّجَ نَفْسَها، واحتجّ على ذلك بوجوه[2]:

أحدُها: قولُه تعالى: ﴿أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٢] وقولُه تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] فأضافَ العَقْدَ إليها دون الوليّ، وهو ظاهرٌ في المباشرة، وإِذْنِ الشرعِ لها في ذلك.

وثانيها: أنّها مُتَصرِّفةٌ في مالِها، ففي نفسِها بطريقِ الأَوْلى، لأنّها أَعْلَمُ بأغراضِها من وليِّها، ومصلحةُ المالِ التي هي التنمية معلومةٌ للولي، كما هي معلومةٌ للمرأة.

---

(١) قال ابن رشد في «بداية المجتهد» ٦/ ٣٨٤: يمكنُ أن يقال: إنَّ الرُّشْدَ إذا وجد في المرأةِ، اكتُفي به في عَقْدِ النكاحِ كما يُكتفى به في التصرّف في المال. ويُشْبه أن يقال: إنّ المرأة مائلةٌ بالطبع إلى الرجالِ أكثرَ من مَيْلِها إلى تبذيرِ الأَموال، فاحتاط الشرعُ بأَن جعلها محجورةً في هذا المعنى على التأبيد، مع أَنّ ما يلحقُها من العارِ في إلقاءِ نَفْسها في غيرِ موضعِ كفاءة يتطرّقُ إلى أوليائها لكن يكفي في ذلك أن يكون للأَولياء الفَسْخُ أو الحِسْبَةُ، والمسألةُ محتملةٌ كما ترى.

(٢) انظر «فتح باب العناية» ٢/ ٣٠ لمُلاَّ علي القاري.

وثالثُها: أنّ الأصلَ عدمُ الحَجْرِ على العاقلِ والبالغِ، وهي عاقلةٌ بالغةٌ، فيزولُ الحَجْرُ عنها مطلقاً في نفسِها ومالها.

ورابعُها: قولُه عليه الصلاةُ والسلام: «أَيُّما امرأةٍ أَنكحَتْ نفسَها بغيرِ إِذْنِ وليِّها، فنكاحُها باطلٌ باطلٌ باطلٌ»(١) والفقهاءُ يستدلُّون به على بُطلانِ مذهب الحنفية(٢)، وهو يدلّ بمفهومِه على أن الوليّ إذا أَذِنَ لها يجوزُ عقدُها، وهم لا يقولون به، ويمكنُ الاستدلالُ على صِحّةِ مذهبِ أبي حنيفةَ من جهةِ أنّ عَقْدَها على نفسِها إذا صحّ مع الإِذْنِ صحّ مطلقاً، لأنه لا قائلَ بالفرق.

والجوابُ عن الأوّلِ: أنّ النكاحَ حقيقةٌ في الوَطْءِ ونحن نقولُ بمُوجَبِه، فإنّ الوَطْءَ لها دُونَ وليّها.

فإن قلتَ: الزوجُ هو الفاعلُ لذلك دُون المرأةِ.

٦٤/أ قلتُ: / مُسَلَّم، فيحملُ على التمكينِ من ذلك الفعلِ، لأنه أقربُ للحقيقةِ من العَقْدِ، والمجازُ الأَقْرَبُ يجبُ المصيرُ إليه عند تعذّرِ الحقيقة، ويوضّحه قولُه تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ﴾ [النور: ٣٢] فخاطبَ الأولياءَ بصيغةِ الأمرِ الدالّةِ على الوجوبِ، ولو كان ذلك للمرأةِ لتعذَّرَ ذلك.

كما أنَّه لا يصحُّ أنْ يقالَ للأولياء: بيعوا أموالَ النساءِ، لأنّ التصرُّفَ في الأموالِ لهن.

---

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) في المطبوع: على بطلانِ قولِ أبي حنيفة، وما في الأصل أَوْلى بالتقديم، لأنَّ أبا حنيفة لم ينفرد بهذا، بل رجع أبو يوسف إلى قوله كما في «المبسوط» ٥/ ١٠ للسرخسي، وكان محمد بن الحسن يقول: ينعقدُ النكاح موقوفاً على إجازةِ الوليّ، سواءٌ كان الزوجُ كُفؤاً أو لم يكن انظر «فتح باب العناية» ٢/ ٣٠.

وقولُه عليه السلام: «لا تُزوِّجُ المرأةُ المرأةَ ولا المرأةُ نَفْسَها، فإنّ الزانيةَ هي التي تزوّجُ نَفْسَها» خرجه «الدارقطني»(١)، وقال فيه: حديثٌ صحيح.

وعن الثاني: الفرقُ في الأَبْضاعِ والأموالِ ما تقدّم.

وعن الثالث: أنّ الدليلَ دلّ على مخالفةِ ذلك الأصل، وهو الحديثُ والآياتُ السابقة.

وعن الرابع: أنّ القاعدةَ المنصوصَ عليها في أُصولِ الفِقْهِ: أنّ المفهومَ(٢) إذا خرجَ مَخْرَجَ الغالبِ لا يكونُ حُجّةً إِجْماعاً، وضابطُ ذلك أن يكونَ الوصفُ المذكورُ غالباً على وقوعِ ذلك الحكمِ المذكور، أو على تلك الحقيقة المحكومِ عليه كقَوْلهِ تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء: ٣١] فإنّ القَتْلَ الغالب عليه أنَّه لا يقعُ في الأولادِ إلّا لتوُقّع ضُرٍّ كالإِملاقِ الذي هو الفقرُ، أو نحوه من الفضيحةِ، فلا تكونُ له دلالةٌ

---

(١) هو في «سنن الدراقطني» ٣/ ٢٢٧ ولم يصحّحه كما قال المصنّف، وفي إسناده جميل بن الحسن الجَهْضمي، وأَخرجه أيضاً الدارقطني ٣/ ٢٢٨ وفي إسناده مسلم ابن أبي مسلم الجرمي، قال ابنُ الجوزي في «التحقيق في أحاديث الخلاف» ٢/ ٢٥٩: في الطريق الأول جميل، وفي الثاني مسلم، وكلاهما لا يُعرف، وتعقّبه ابن عبد الهادي في «التنقيح» ٣/ ١٤٨ فقال: جميل بن الحسن الأزدي الأهوازي مشهور، روى عنه ابن خزيمة، وروى عنه ابن ماجه، ووثّقه ابن حبان، زاد في «نصب الراية» ٣/ ١٨٨: وتكلّم فيه غيره، ومسلم الجَرْميّ هو ابن عبد الرحمن، قال ابن أبي حاتم: هو من الثقات. انتهى كلامُه.

قلتُ: مُسْلمٌ الجَرْميّ ذكره ابن حبّان في «الثقات» ٩/ ١٥٨ وقال: ربما أَخطأ. ولم يوثّقه ابن أَبي حاتم كما قال الحافظ الزيلعي، بل قال في ترجمته من «الجرح والتعديل» ٨/ ١٨٨: مسلم بن عبد الرحمن الجَرْميّ، من الغزاة، ولم يذكر فيه جَرْحاً ولا تعديلاً، وقد تتبّع الحافظ ابن حجر طرقَ هذا الحديث في «الدراية في تخريج أحادي الهداية» ٢/ ٦١ وقال: وأسانيدها واهية.

(٢) كذا في الأصل، وفي المطبوع: الوصف.

على جوازِ القتلَ عند عدمِ خوفِ الإملاق، وكذلك قولُه عليه السلام: «في الغنمِ السائمةِ الزكاة»[1] والغالبُ على الغنمِ السّوْمُ، لا سيّما أغنامُ الحجاز، فلا يكونُ مفهومُه حُجّةً على عدمِ وجوبِ الزكاةِ في المعلوفة، وكذلك ههُنا الغالبُ أنّ المرأةَ لا تُقْدِمُ على زواج نَفْسِها إلا خِفْيةً عن وَليّها، وهو غيرُ آذنٍ لها في ذلك، والعادةُ قاضيةٌ بذلك، فإذا خرجَ مَخْرَجَ الغالبِ، فلا يكونُ حُجّةً إجماعاً.

قال صاحبُ «الجواهر»: لا خلافَ عندنا أنَّها لا تكونُ وليّاً على امرأة. وروي عن ابن القاسم أنّها تكونُ وليةً على عبيدِها، ومَنْ وُصِّيَتْ عليه من أصاغرِ الذكورِ دون الإناث، والفرقُ من ثلاثة أوجه:

أحدُها: أنّ للصبيّ أَهْليّةَ العقدِ بعد البلوغِ، وكذلك العبدُ بعد العِتْق.

وثانيها: أنهما قادران على رَفْعِ العَقْدِ بعد البلوغِ[2] بالطلاق.

وثالثُها: أنّ الولايةَ عليهما ليست لطلبِ الكفاءةِ المحتاجةِ لدقيقِ النظرِ بخلافِ الأُنْثى في ذلك.

المسألةُ الثانية[3]: في العَفْوِ عن الصداق. قال الله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧] أي: يعفو النساءُ عن النصفِ الذي وجبَ/ لهن ٦٤/ب
فيسقُط، وهذا متّفقٌ عليه بين العلماء[4]، ثم قال: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ

---

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) في الأصل: العقد، وصوّبناه من المطبوع، وهو الأَشْبَه بالصواب.

(٣) انظر «الذخيرة» ٤/ ٣٧١ للقرافيّ.

(٤) قال ابن كثير في «التفسير» ١/ ٦٤٣: وتشطير الصداق ـ والحالةُ هذه ـ أمرٌ مُجْمَعٌ عليه بين العلماء، لا خلافَ بينهم في ذلك، فإنّه متى كان قد سمّى لها صَداقاً، ثم فارقها قبل دخوله بها، فإنّه يجبُ لها نصفُ ما سمّى من الصداق، إلّا أنّ عند =

عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ [البقرة: ٢٣٧]. قال مالكٌ: الذي بيده عُقْدَةُ النكاحِ المشارُ إليه هو الأَبُ في ابنتِه، والسيّدُ في أَمَتِه(١)، وقال أبو حنيفةَ والشافعيُّ وابنُ حنبلٍ: هو الزوجُ، واحتجُّوا على ذلك بوجهين:

أحدُهما: أنّه قد رُوِيَ عن رسولِ الله ﷺ ذلك صريحاً(٢).

وثانيهما: أنّ الأصلَ يقتضي عدمَ تسليطِ الوليّ على مالِ مُوَلِّيتِه.

والجوابُ عن الأولِ: أنّه ضعيفٌ لا تقومُ به حُجّةٌ، سَلّمْنا صِحّتَه، لكن لا نُسلّمُ أنّه تفسيرٌ للآية، بل إخبارٌ عن حالِ الزوج قبلَ الطلاقِ أنّ له أنْ يفعلَ ذلك.

وعن الثاني: أنّ قاعدةَ الولايةِ تقتضي تصرّفَ الوليّ بما هو أَحسنُ للمُولى عليه، وقد يكون العفوُ أحسنَ للمرأةِ لاطّلاع الوليّ على الترغيبِ لهذا الزوجِ أو غيرِه، وأنّ ذلك يُفْضي إلى تحصيلِ أَضْعافِ المَعْفُوّ عنه، فيفعلُ ذلك لتحصيلِ المصلحة، فمَنْعُه من ذلك تفويتٌ لمصلحةِ المرأة لا رِفْقٌ بها.

= الثلاثةِ أنه يجبُ جميعُ الصداقِ إذا خلا بها الزوج، وإنْ لم يدخُلْ بها، وهو مذهبُ الشافعيّ في القديم، ثم ذكر مَصيرَ الشافعيّ إلى أنه لا يجبُ لها إلّا نصفُ الصداق إذا خلا بها، ولم يمسّها، ثم طلّقها، وحكاه عن ابن عباس، وقال: هذا أَقوى، وهو ظاهرُ الكتاب. انتهى كلامُه، واحتجّ له البيهقي في «معرفة السنن والآثار» ٥/ ٣٩٨-٤٠٠.

(١) وهو الذي صحّحه ابن العربي في «أحكام القرآن» ١/ ٢٢١-٢٢٢.

(٢) يعني ما أخرجه الدارقطني في «السنن» ٣/ ٢٧٩ من حديث قتيبة بن سعيد، عن ابن لهيعة، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه قال: قال رسولُ الله ﷺ: «وليّ عقدة النكاح هو الزوجُ»، وهو في «السنن الكبرى» ٧/ ٢٥١ للبيهقيِّ وقال: هذا غيرُ محفوظٍ، وابن لهيعة غيرُ محتجٍّ به. وانظر «تفسير ابن كثير» ١/ ٦٤٣.

ثم الآيةُ تدلّ لنا من عَشرةِ أوجُه[1]:

أحدُها: أنّ الاستثناءَ من النفيِ إثبات، ومن الإثباتِ نَفْيٌ، والمتقدّمُ قبلَ هذا الاستثناءِ إِثباتُ النّصف، فعلى رأينا تعفو المرأةُ، فيسقطُ، فتطّردُ القاعدة، وعلى رأيهم يعفو الزوجُ، فيثبتُ مع هذا النصفِ الذي تَشَطّر بالطلاق، فلا تطّردُ القاعدة بوقوعِ الإثباتِ بعد الإثبات.

وثانيها: أنّ الأصلَ في العطفِ بـ«أو» التشريكُ في المعنى، فقولُه تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَعۡفُونَ﴾ معناه الإسقاطُ، وقولُه تعالى: ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ [البقرة: ٢٣٧] على رأينا الإسقاطُ، فيحصلُ التشريك، وعلى رأيهم الإثباتُ، فلا يحصلُ التشريك، فيكونُ قولُنا أرجحَ.

وثالثها: أنّ المفهومَ من قولنا: إلّا أنْ يكونَ كذا أو كذا، تنويعٌ لذلك الكائنِ إلى نوعَيْن، والتنويعُ فرعُ الاشتراكِ في المعنى، ولا مشتركَ بين النفيِ والإثبات، والإسقاطِ والإعطاءِ حتى يحسنَ تنويعُه، وعلى رأينا المتنوّعُ الإسقاطُ إلى إسقاطِ المرأة، وإسقاطِ الوليّ، فكان قولُنا: الوليُّ، أَوْلى[2].

ورابعُها: أنَّ العفوَ ظاهرٌ في الإسقاطِ وهو ما ذكرناه، وعلى رأيِهم يكونُ التزامُ ما سقط بالطلاقِ، والتزامُ ما لم يجِبْ لا يُسمّى عفواً.

وخامسُها: أنّ إقامةَ الظاهِر مُقامَ المضمرِ خلافُ الأصلِ، فلو كان
٦٥/أ المراد الزوج[3]/ لقيل: إلّا أنْ يعفون، أو تعفوا عما استحقَّ لكم، فلمَّا عَدَلَ إلى الظاهرِ دلّ على أنَّ المرادَ غيرُ الزوج.

---

(١) انظر «الذخيرة» ٤/ ٣٧١-٣٧٣ حيث ذكر هذه الوجوه العشرة.

(٢) في المطبوع: فكان قولنا أرجح.

(٣) في المطبوع: فلو كان المرادُ المرأة والزوج.

وسادسها: أنَّ المفهومَ من قولِنا: بيدِه كذا، أي: يتصرَّفُ فيه، والزوجُ لا يتصرَّفُ في عقدِ النكاحِ، بل كان يتصرَّفُ في الوَطْءِ بالحِلِّ، والوليُّ الآنَ هو المتصرِّفُ في العقدِ، فيتناولُه اللفظ دون الزوجِ.

وسابعُها: سَلَّمْنا أنّ الزوجَ بيدِه عُقْدَةُ النِّكاحِ، لكن باعتبارِ ما كان ومضى فهو مَجاز، والوليُّ بيدِه عقدةُ النكاحِ الآنَ فهو حقيقةٌ، والحقيقةُ مُقدَّمةٌ على المَجاز.

وثامنُها: أنّ المرادَ بقوله: ﴿إِلَّآ أَن يَعۡفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧] الرشيداتُ إجماعاً إذ المحجورُ عليهنّ لا يُنْفِذ الشرعُ تَصرُّفَهُنَّ، فالذي يحسنُ مقابلتهُنّ بهن المحجوراتُ على أيدي الأولياء، أما الأزواجُ فلا مناسبةَ فيهنَّ للرشيدات.

وتاسعُها: أنّ الخطابَ كان مع الأزواجِ بقولِه تعالى: ﴿وَقَدۡ فَرَضۡتُمۡ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٧] وهو خطابُ مشافهةٍ، فلو كانوا مُرادين في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ لقال: أو تعفوا بلفظِ تاءِ الخطاب، فلما قال: ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ [البقرة: ٢٣٧] وهو خِطابُ غَيْبَةٍ لزمَ تغيّرُ الكلامِ من الخطابِ إلى الغَيْبة، وهو وإن كان جائزاً، لكنّه خلافُ الأصل(١).

وعاشرُها: أنّ وجوبَ الصّداقِ أو بعضِه قبل المَسيسِ خلافُ الأصل، لأنَّ استحقاقَ تسليمِ العِوَضِ يقتضي بقاءَ المُعَوّضِ قابلاً للتسليم، أما مع تعذّرِه فلا، بشهادةِ البيع والإجارةِ كذلك إذا تعذّر تسليمُ المَبيعِ أو المنفعةِ لا يجبُ تسليمُ العِوَض في ذلك، فإسقاطُ الأولياءِ النصفَ على وَفْقِ الأَصل، وتكميلُ الزوجِ على خلافِ الأصل، ولذلك قال مالكٌ في

---

(١) انظر «التحرير والتنوير» ٢/ ٤٦٣ لابن عاشور حيث جوّد الكلامَ في هذه الآية.

«المُدوَّنة»: لا يجوزُ ذلك للأبِ قبل الطلاق. قالَ ابنُ القاسم: إلّا بوجهِ نَظرٍ من عُسْرِ الزوجِ أو غيرِه، ولا يلحقُ الوصيّ بالأبِ لقصورِ نظرِه عنه، وفي «الجلّاب»: لا يجوز للأب العَفْوُ قبلَ الطلاق، ولا بعدَ الدخولِ بخلافِ الطلاقِ قبل الدخول، والفرقُ أنّ استحقاقَه بعدَ الطلاقِ قبل الدخولِ خلافُ الأصل، فسُلّطَ الأبُ عليه إذا رآه نظراً بخلافِ الدخولِ لتعيّن الاستحقاق، فغُلّبَ حقّ الزوجة.

فائدة: يُروى أنّ بعضَ الأُدباءِ دخلَ على بعضِ الخُلفاء فأنشده هذه الأبيات[1]:

مَنْ كان مسروراً بمصرعِ مالكٍ ... فليأتِ نِسْوتَنا بوَجْهِ نهارِ
٦٥/ب يجدِ النِساءَ حواسِراً يندبْنَه ... قد قُمْنَ قبل تبلّج الأَسحار/
قد كُنّ يَخْبَأْنَ الوجوهَ تستّراً ... والآن حين بَدَوْن للنظّارِ

فقال: كيف تقولُ بَدَأْنَ بالهمزِ أو بَدَيْنَ بالياءِ؟ فقال: يا أميرَ المؤمنين، لا أقولَ بَدَيْنَ، ولا بَدَأْنَ، بل بَدَوْنَ. فقال له: أصبْتَ، وقصدَ غِرّتَه من وجهَيْن:

أحدُهما: أنّ صَدْرَ البيتِ بالهمزِ في قوله: «يَخْبَأْنَ الوجوه» فقياسُه أن يقول: بَدَأْنَ مثل يَخْبَأْنَ بالهمزِ فيهما، فخطرَ له أنّه يغترّ بذلك فيُخطىءُ، فلم يفعلْ ذلك.

وثانيهما في قصدِ التخطئة: أنّ «الواو» تكون ضميرَ الفاعلِ المُذكّر، فلا يجوزُ أن يقول: بَدَوْنَ بالواوِ، لأنّ ضميرَ النسوة لا يكونُ بالواو، فما حملَه ذلك على الخطأ، بل نطقَ بالصواب، وهو «الواو». وما ذَكَرْتُ

---

(١) الشعر لربيع بن زياد الغطفاني، سيّدٌ جاهليٌّ قديمٌ، قاله في رثاء مالك بن زهير بعد مقتلِه في وقائع داحس والغبراء. انظر خبره في «الأغاني» ١٧/ ١٢٩-١٣٠.

هذه الأبياتَ إلّا لتعلّقها بالآيةِ لقولِه تعالى في النساء: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ بالواو فضعّفَه بعضُ الفقهاء بقوله: كيف يجيءُ ضميرُ المؤنّثِ بالواو؟ وليس كما خطرَ له وليس «الواو» هنا ضميراً بل من نفسِ الفعل، لأنه مِن عَفا يعفو بالواو[1]، وكذلك هي في الأبياتِ، هو من بدا يبدو بالواو، وشأنُ ضميرِ المؤنّثِ الذي هو النونُ يحقّقُ آخرَ الفعل، فإنْ كان ياءً بقي ياءً، وإنْ كان واواً بقي واواً، وإنْ كان همزةً بقي همزةً، وأيّ حرفٍ كان بقِيَ على حالِه، مثالُ الياءِ قولُك: رمى يرمي، فنقولُ: النسوةُ رَمَيْنَ بالياءِ، والواو كقولك: دعا يدعو. والنسوة دَعَوْنَ، والهمزةُ نحوُ قرأ يقرأُ والنسوة قَرَأن، فلذلك قال الله تعالى: ﴿يَعْفُونَ﴾ بالواو، وقال الشاعر: بَدَوْن للنّظّارِ.

ويُروى أنّ بعضَ الأدباءِ المشهورين طُرِحَتْ عليه هذه الأبياتُ، فأخطأ فيها، وقال: بَدأْنَ للنظارِ فخُطّىءَ.

وفي الأبياتِ سؤالٌ آخَرُ مشكلٌ من جهةِ المعنى، وهو أنّ هذا القائلَ قصد شيئاً وهو إخمالُ الشماتةِ، وكلامُه يقتضي تَقْوِيتَها، فإنّ قوله: «مَنْ كان مسروراً بوقعة مالكٍ، أو بمصرعِ مالكٍ، فليأتِ نِسْوتَنا بوجهِ نهار»، وذكر من حالِ النسوةِ ما يقتضي زيادةَ الشماتةِ، وتحقُّقَ المُصيبة، وهَتْكَ العيالِ، وتهتُّكَ الوجوه، وهذا يزيدُ الشامتَ شماتةً.

(١) قال العكبري في «التبيان في إعراب القرآن» ١/ ١٩٠: والنون في «يعفون» ضميرُ جماعةِ النساء، والواو قبلها لامُ الكلمة، فهو مِثْلُ يخرُجْنَ ويَقعُدْنَ، فأَما قولك: الرجالُ يعفون، فهو مِثْل: النساء يعفون في اللفظ، وهو مخالفٌ له في التقدير، فالرجالُ يعفون أصلُه: يَعْفُوون مثل يخرجون، فحُذفت الواو التي هي لام الفعل وبقيت واو الضمير، والنون علامةُ الرفع، وفي قولك: النساءُ يَعْفونَ، لم يُحْذَفْ منه شيء.

والجوابُ عنه: أَنّ عادةَ العربِ أنّها لا تُقيمُ مَأْتَماً، ولا تفعلُ النّساءُ هذا الفِعْلَ إلّا بعد أَخْذِ ثأرِ من يُفْعَلُ ذلك في حَقّه، ومَنْ لا يُؤخَذُ بثأرهِ لا يستحقّ عندهم أنْ يُقامَ له مأتَمٌ ولا يُبْكى عليه، فلذلك قال: أيّها الشامتُ، انظُر كيف حالُ النسوةِ، وذلك يدلّ على أنّا أخَذْنا بثأرِه، وذهبت شماتةُ الشامتِ به عندهم أو خَفّت، فهذا/ وَجْهُ هذه الأبيات. ٦٦/أ

* * *

الفرقُ الخامسُ والخمسون والمئة

بين قاعدةِ الأَثمانِ في البِياعاتِ تتقرّرُ بالعُقود وبين قاعدة الصداقات[1] في الأَنكحة لا يتقرّرُ شيء منهما بالعُقودِ على المشهورِ من مذهب مالك[2]

وفيها ثلاثةُ أقوال:

أحدُها: عدمُ التقرّر مُطلقاً، وهو المشهور.

وثانيها: التقرّر مطلقاً، والطلاقُ مُشَطِّر.

وثالثُها: النصفُ يتقرّر بالعقدِ، والنصفُ الآخَرُ غيرُ متَقرِّرٍ حتى يسقُطَ بالطلاق، أو يثبتَ بالدخولِ أو الموتِ، وأما أَثمانُ البِياعاتِ فلَمْ أَعلمْ فيها خِلافاً.

وسرُّ الفرقِ: أَنّ الصَّداقَ في النكاحِ شرطٌ في الإباحة، وشأنُ الشرطِ أن يتعيّن ثبوتُه عند ثبوتِ المشروط، وليس الناسُ يقصدون بالصّداقِ المُعاوضةَ بل التجمّلَ، وصاحبُ الشّرْعِ أيضاً لم يُرِدِ المعاوضةَ بدليلِ أنّه لم يشترِطْ فيه شروطَ الأعواضِ من نَفْيِ الجهالةِ للمرأةِ، بل يجوزُ العَقْدُ على المجهولةِ مُطلقاً، ولا يتعرّضُ لتحديدِ مُدّةِ الانتفاعِ أيضاً، وذلك وشَبَهُه دليلُ عَدَمِ القصدِ إلى المُعاوضةِ، بل شرطُ الإباحةِ، فلا يتقرّرُ شيءٌ إلّا عند الدخولِ أو الموت، لأنّ الصداقَ إنّما التزِمَ إلى أقصرِ

---

(١) في المطبوع: الصَّدقات.

(٢) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٤/ ٣٧٨.

الزوجَيْن عُمراً، وليس الوَطْأةُ الأولى هي مُقابلةَ الصّداقِ بالعِوَضيّة، لأنها ليستْ مقصودَ العُقلاءِ بالصّداق بشهادةِ العادة، وإنّما الشرعُ جعلَه شَرْطاً لأصلِ الإباحة، فمن لاحظ هذه القاعدةَ قال بعدمِ التقرّر مطلقاً إلّا بموتٍ، أو فِراقٍ، أو دخول، ومن لاحظ قاعدةً أخرى وهي: أَنّ الأصلَ في الأعواضِ وجوبُها بالعقودِ، فإنّها أَسبابُها، والأصلُ ترتّبُ المسبّباتِ على أسبابِها، فيجب الجميعُ بالعقدِ كثمن المبيع، ومَنْ لاحظ قاعدةً أخرى، وهي أنّ ترتيبَ الحكمِ على الوصفِ يدلّ على سببيتهِ له، وقد قال الله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧] فرتّبَ النصفَ على الطلاقِ، فيكونُ سَبَبَه، فيجبُ النصفُ بالطلاقِ خاصّةً[١] ويبقى التكميلُ موقوفاً على سببٍ آخرَ، وهو الموتُ، أو الدخول، فهذا تحريرُ الفرقِ بين البابين.

* * *

(١) انظر «أحكام القرآن» ١/ ٢١٨-٢١٩ لابن العربي.

الفرقُ السادسُ والخمسون والمئة
بين قاعدةِ ما يجوزُ اجتماعُه
مع البيع، وقاعدة ما لا يجوزُ اجتماعُه معه[1]

اعلم أنّ الفقهاءَ جمعوا أسماءَ العقودِ التي لا يجوزُ اجتماعُها مع البيع في قولِك: جَص مَشْنَق، فالجيمُ للجِعالةِ، والصادُ للصَّرْفِ، والميمُ/ للمُساقاةِ، والشينُ للشَّرِكة، والنونُ للنِّكاح والقافُ للقِراض، ٦٦/ب
والسرّ في الفرقِ: أنّ العقودَ أسبابٌ لاشتمالِها على تحصيلِ حُكْمِها في مُسبّباتِها بطريقِ المُناسبة، والشيءُ الواحدُ بالاعتبارِ الواحدِ لا يناسبُ المتضادين، فكلّ عَقْدَيْن بينهما تضادٌّ لا يجمَعُهما عَقْدٌ واحدٌ، فلذلك اختصّت العقودُ التي لا يجوزُ اجتماعُها مع البيع كالإجارة بخلافِ الجِعالة للزومِ الجهالةِ في عَمل الجِعالة، وذلك يُنافي البيعَ، والإجارةُ مَبْنيَةٌ على نَفْيِ الغَرَرِ والجَهالة وذلك يُوافقُ البيعَ، ولا يجتمعُ النكاحُ والبيعُ لتضادّهما في المُكايَسةِ في العِوَضِ والمُعَوّضِ، فالمُسامحةُ في النكاح، والمُشاحّةُ[2] في البيع، فحصل التّضاد، والصّرْفُ مبنيٌّ على التشديدِ وامتناع الخيارِ والتأخيرِ وأُمورٍ كثيرةٍ لا تُشترطُ في البيعِ، فضادّ البيعُ الصرفَ، والمُساقاةُ والقِراضُ فيهما الغَرَرُ والجَهالةُ كالجِعالَةِ وذلك مضادٌّ للبيع، والشركةُ فيها صَرْفُ أحدِ النقدَيْن بالآخرِ من غيرِ قَبْضٍ، فهو صَرْفٌ غيرُ ناجزٍ، وفي الشركةِ مخالفةُ الأُصول، والبيعُ على وَفْقِ الأُصول فهما متضادّان، وما لا تضادّ فيه يجوزُ جَمْعهُ مع البيعِ، فهذا وَجْهُ الفرق.

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٤/ ٣٩٢.

(٢) في الأصل: والتضادّ. وما في المطبوع هو الأَشْبَهُ بالصواب.

الفرقُ السابعُ والخمسون والمئة

بين قاعدةِ البيع توسَّع العلماءُ فيه[1] حتى جَوَّزَ مالكٌ البيع بالمُعاطاة، وهي الأفعالُ دونَ شيءٍ من الأَقوال، وزادَ على ذلك حتى قال: كلُّ ما عدَّه الناسُ بيعاً فهو بَيْعٌ، وقاعدةِ النكاحِ وقع التشديدُ فيها في اشتراطِ الصِّيَغِ حتى لا أعلم أنه وُجِدَ لمالكٍ القولُ بالمعاطاةِ فيه البتَّةَ بل لا بُدّ من لفظٍ[2]

قال صاحبُ «الجواهر»: ينعقدُ بكلِّ لفظٍ يقتضي التمليكَ على التأبيدِ، كالنكاحِ، والتزويجِ، والتمليكِ، والبيعِ، والهِبَةِ ونحوِها.

قال القاضي أَبو الحسن[3]: ولفظُ الصدقة.

---

(١) في الأصل: بين قاعدةِ البيع والطلاق توسّع العلماءُ فيهما. وما في المطبوع هو الأَشْبَهُ بالصواب.

(٢) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٤/ ٣٩٦.

(٣) هو أبو الحسن بن المنتاب، قاضي مدينة رسول الله ﷺ، وعداده في البغداديين تفقّه بالقاضي إسماعيل، وله كتابٌ في مسائل الخلاف والحجّة لمالك نحو مئتي جُزْءٍ، وهو من شيوخ المالكيين وحُذّاقِهم ونُظّارهم، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٥/ ١-٢، و«الديباج المُذْهب»: ١٤٥، و«طبقات الفقهاء»: ١٦٦ للشيرازي.

قلتُ: قد وقع في طبعة دار السلام أَنّ أبا الحسن هذا هو أَبو الحسن الكرخيّ إمام الحنفية في زمانه، وشيخ أَبي بكر الرازي الجصّاص، سبقت ترجمته وذكره القرافيّ صريحاً، فلا أدري كيف وقع في الوهم أنه يريد أبا الحسن الكرخيّ الحنفيّ وسياقُ كلامِه دالٌّ على أنه ينقل من كلام أصحابه المالكيين!؟

وقال الأصحابُ: إنْ قصدَ بلفظِ الإباحةِ النكاحَ صحّ، ويضمنُ المَهْرَ، فيكفي قولُ الزوجِ: قَبِلْتُ بعدَ الإيجابِ من الوليِّ، ولا يشترطُ: قَبِلْتُ نِكاحَها، ولو قال للأبِ في البِكْرِ أو بعد الإِذْنِ في الثّيّب: زَوّجْني، فقال: فعلتُ، أو زوّجْتُكَ، فقال: لا أرضى، لزِمَه النكاحُ لاجتماعِ جُزْأي العقد، فإنّ السؤالَ رِضاً في العادة.

وقال صاحبُ «المقدّمات»[1]: لا ينعقدُ إلّا بلفظِ النكاحِ، أو التزويجِ دونَ غيرِهما من ألفاظِ العُقودِ وفي الهِبَةِ قولان: المنعُ كمذهبِ/ ٦٧/أ الشافعيّ، والجوازُ كمذهبِ أبي حنيفةَ، لأنّ الطلاقَ يقعُ بالصريحِ والكناية، فكذلك النكاحُ، ويردُ عليه: أنّ الهِبَةَ لا تنعقدُ بلفظِ النكاح، فكذلك النكاحُ لا ينعقدُ بلفظِ الهِبَة، وأنّ النكاحَ مفتقرٌ إلى الصريحِ ليقعَ الإشهادُ عليه.

وقال صاحبُ «الاستذكار»[2] ابن عَبدِ البَرّ: أَجْمَعوا على أنه لا ينعقدُ بلفظِ الإحلالِ والإباحةِ، فتقاسُ عليه الهِبَة.

وقال ابنُ العربي في «القبس»[3]: جَوّزَه أَبو حنيفةَ بكُلّ لفظٍ يقتضي التمليكَ على التأبيدِ، وجَوّزَه مالكٌ بكلّ لفظٍ يَفْهَمُ منه المتناكحان مَقْصِدَهما.

وقال الشافعيّ[4]: لا ينعقدُ إلّا بلفظِ التزويجِ والنكاحِ، لأنهما المذكوران في القرآن في قولهِ تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم ﴾

---

(١) انظر «المقدّمات» ٢/ ٣٦٧ لابن رُشد، وقد تصرّف القرافي في عبارة المصنّف تصرّفاً ظاهراً.

(٢) انظر «الاستذكار» ٦/ ٤٣.

(٣) انظر «القبس» ٢/ ٦٩٣-٦٩٤.

(٤) انظر «الوسيط» ٥/ ٤٤ للغزالي.

[النساء: ٢٢] وقولهِ تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا﴾[الأحزاب: ٣٧] ووافقه أَحمدُ بنُ حنبلٍ[١]، وأجابوا عما احتجَّ به مالكٌ ممَا ورد في الحديثِ، وهو قولُه عليه السلام: «ملَّكتكَها بما معكَ من القرآن»[٢] أنّ الحديثَ وردَ بألفاظٍ مختلفةٍ، والقصّة واحدةٌ، فيستحيلُ اجتماعُهما، بل الواقعُ أحدُها، والراوي روى بالمعنى فلا حُجّة فيه[٣]، ولم يستثنِ أبو حنيفةَ غَيْرَ الإجارةِ والوصيةِ والإحلالِ وجَوّزَه بالعَجَميةِ، وإنْ قَدِرَ على العربية، وجَوّز الجوابَ من الزوج بقولهِ: فعلتُ. فهذه نصوصُ العلماءِ على اختلافِها، لم يقُلْ فيها أَحدٌ بالمُعاطاةِ كما قالوه في البيع، والفرقُ مبنيٌّ على خَمْسِ قواعدَ:

القاعدةُ الأولى: أنّ الشهادةَ شرطٌ في النكاح، إمّا مُقارنةً للعقدِ كما قاله الشافعيّ[٤]، أو قبل الدخولِ كما قاله مالك[٥]، وعلى التقديرَيْن فلا بُدّ من لفظٍ يُشْهَدُ عليه أنّه تزويجٌ لا زِنىً وسِفاحٌ، والبيعُ لمّا لم يكُن الإشهادُ فيه شَرْطاً، جوّزوا فيه المُناولة.

---

(١) انظر «الكافي» ٣/ ٢٨ لابن قدامة وعلّله بقوله: لأنّ ما سواهما ـ يعني الإنكاح والتزويج ـ لا يأتي على معنى النكاحِ، فلا ينعقدُ به، كلفظِ الإحلال.

(٢) أخرجه مالك في «الموطأ» ٢/ ٤١٦، والبخاري (٢٣١٠)، ومسلم (١٤٢٥).

(٣) وقد ردّ القاضي أبو بكر بن العربي على هذا المنْزِع بقوله في «القبس» ٢/ ٦٩٥: إذا اختلفت ألفاظُ الحديث في الرواية، فتأمّلوا الحديث، فإنْ كان ممّا يتكرّرُ، فكُلّ لفظٍ أصلٌ يُمَهّدُ وتُبْنى عليه الأَحكام، وإنْ كان ممّا لا يتكرّرُ، فيُعْلَمُ قَطْعاً أَنّ النبيّ ﷺ إنّما قال أحدَهما، وأَنّ الراوي هو الذي عبّر عن تلك الحالةِ الواحدةِ بألفاظٍ مترادفةٍ أَو متقاربة، فتُعرَضُ الأَلفاظُ على الأُصولِ والأدلة، فما استمرّ منها عليها هو الذي يُبْنى عليه الحكم. انتهى كلامه.

(٤) انظر «الوسيط» ٥/ ٥٣ للغزالي.

(٥) انظر «بداية المجتهد» ٦/ ٣٩٧ لابن رشد.

القاعدةُ الثانية: أنّ قاعدةَ الشرعِ أنَّ الشيءَ إذا عَظُمَ قَدْرُه شُدِّد فيه، وكَثُرَتْ شُروطُه، وبالغ في إبعادِه إلّا لسببٍ قَويٍّ تعظيماً لشأنه، ورَفْعاً لقدره، وهو شأنُ الملوكِ والعوائدِ، ولذلك إنّ المرأةَ النفيسةَ في مالِها وجمالِها ودينِها ونَسبِها لا يُوصَلُ إليها إلا بالمَهْرِ الكثيرِ والتوسّلِ العظيم، وكذلك المناصبُ الجليلةُ والرّتَبُ العَليّةُ في العادة.

وأما في الشرعِ، فالذهبُ والفضّةُ لما كانا رُؤوس الأموالِ، وقِيَمَ المُتْلَفاتِ، شَدّدَ الشرعُ فيهما باشتراطِ المساواةِ والتناجزِ، وغير ذلك من الشروطِ التي لم يشترِطْها في البيعِ في سائرِ العروض، والطعامُ لمّا كان قِوامَ بِنْيةِ الإنسانِ مُنِعَ بَيْعُه/ نسيئةً بَعْضه ببعضٍ، ومنع مالكٌ بَيْعَه قبلَ ٦٧/ب
قبضِه دونَ غيرِه من السّلع، فكذلك النكاحُ عظيمُ الخطرِ جليلُ المقدارِ، لأنه سببُ بقاءِ النوعِ الإنسانيِّ المُكَرّمِ المفضّلِ على جميع المخلوقات، وسببُ العَفافِ الحاسمِ لمادةِ الفَسادِ واختلاطِ الأنساب، وسببُ المودّةِ والمُواصلةِ والسكونِ وغيرِ ذلك من المصالح، فلذلك شَدّدَ الشرعُ فيه، فاشترط الصّداق، والشهادةَ، والوليّ، وخصوصَ الألفاظِ دون البيع.

القاعدةُ الثالثة[1]: كُلُّ حُكْمٍ شَرْعيٍّ لا بُدَّ له من سَبَبٍ شَرْعيّ، وإباحةُ المرأةِ حُكْمٌ، فله سببٌ يجبُ تَلقّيه من السّمْعِ، فما لم يُسْمَع من الشرعِ لا يكونُ سبباً، وعلى هذه القاعدةِ اعتمد الشافعيُّ رضي الله عنه والمُغيرةُ من أصحابِنا، وهو ظاهرُ ما نقله ابنُ رُشْدٍ في «المُقَدّمات» عن المذهب.

القاعدةُ الرابعة[2]: الشرعُ قد ينصِبُ خصوصَ الشيءِ سَبَباً كالزوالِ ورُؤْيةِ الهلالِ لوجوبِ الظّهْرِ ووجوبِ الصوم، والقَتْلِ العَمْدِ العُدوان

---

(١) انظر «الذخيرة» ٤/ ٣٩٧ حيث ذكر القرافيُّ هذه القاعدة.

(٢) انظر هذه القاعدة في «الذخيرة» ٤/ ٣٩٧-٣٩٨.

سَبَبَ القِصاص، وقد ينصبُ مشتركاً بين أشياءَ سبباً، ويُلغي خُصوصاتِها كألفاظِ الطلاق، فإنّ المنصوبَ منها سَبباً ما دلّ على انطلاقِ المرأةِ من عِصْمَةِ الرجل، وألفاظُ القَذْفِ المنصوبُ منها سَبَباً ما دلّ على نِسْبةِ المقذوفِ إلى الزنى أو اللّواط، وألفاظُ الدخولِ في الإسلامِ المنصوبُ منها سَبَباً ما دلّ على مقصودِ الرسالةِ النبوية، والنكاحُ عندنا على ما حكاه صاحبُ «الجواهر» من هذه القاعدة، ويدلُّ على ذلك أنّه وردَ بألفاظٍ مُختلفةٍ في الكتابِ والسّنةِ، والأصلُ فيها عدمُ اعتبارِ الخُصوصِ، فيتعيّنُ العمومُ وهو المطلوب.

القاعدةُ الخامسة[1]: يحتاطُ[2] الشرعُ في الخروجِ من الحُرْمةِ إلى الإباحةِ أكثَرَ من الخروجِ من الإباحةِ إلى الحُرْمة، لأنّ التحريمَ يعتمدُ المفاسدَ، فيتعيّنُ الاحتياطُ له، فلا يُقْدِمُ على مَحلٍّ فيه المَفْسدةُ إلّا بسببٍ قويٍّ يدلُّ على زوالِ تلك المَفْسدة، أو يعارضُها، ويمنَعُ الإباحةَ وما فيه مفسدةٌ بأيْسَرِ الأسبابِ دَفْعاً للمفسدةِ بحسبِ الإمكان، ولذلك حَرُمَت المرأةُ بمُجرّدِ عَقْدِ الأب، ولا تحلّ المبتوتةُ إلّا بعَقْدٍ، ووَطْءٍ حلالٍ، وطلاقٍ، وانقضاءِ عدّةٍ من عَقْدِ الأولِ، لأنه خروجٌ من حُرْمةٍ إلى إباحة، فلهذه القاعدةِ أوقعنا الطلاقَ بالكناياتِ وإنْ بَعُدَتْ، حتى أوقعَه مالكٌ بالتسبيح والتهليل وجميعِ الألفاظ إذا قَصَدَ بها الطلاقَ، لأنّه خروجٌ من
٦٨/أ الحِلّ، فيكفي فيه أدنى سببٍ، ولم يُجوّز النكاح[3]/ بكلّ لفظٍ، بل بما فيه قُرْبٌ من مقصودِ النكاح، لأنه خروجٌ من الحُرْمةِ إلى الحلّ، وجَوّزْنا البيعَ بجميعِ الصّيَغِ والأفعالِ الدالّةِ على الرّضا بنقل المِلْكِ في العِوضَيْن،

---

(١) انظر «الذخيرة» ٤/٣٩٨.

(٢) في الأصل: يحتاج، وما في المطبوع أَوْلى بالصواب.

(٣) في المطبوع: ولم يَجُز النكاحُ.

لأنّ الأصلَ في السلَعِ الإباحةُ حتى تُمْلَكَ، بخلافِ النساءِ الأَصلُ فيهنّ التحريمُ حتى يُعْقَدَ عليهنّ بمِلْكٍ أو نكاحٍ، ولعمومِ الحاجةِ للبيع، ولقصورهِ في الاحتياطِ عن الفروج، فإذا أَحَطْتَ بهذه القواعدِ ظهرَ لك سببُ اختلافِ مواردِ الشرعِ في هذه الأحكام، وسببُ اختلافِ العلماءِ، ونشأَتْ لك الفروقُ والحِكَمُ والتّعاليل.

* * *

الفرقُ الثامن والخمسون والمئة
بين قاعدةِ المُعْسِرِ بالدّيْنِ يُنْظَرُ
وبين قاعدةِ المُعْسِرِ بنفقاتِ الزوجاتِ لا يُنْظَر

اعلم أنّ المُعْسِرَ عندنا وعند الشافعيّ رضي الله عنه يُفْسَخُ عليه نِكاحُه بطلاقٍ في حقِّ من ثبت لها الإنفاق.

وقال أبو حنيفةَ رضي الله عنه: لا تَطْلُقُ عليه بالإعسارِ، لأَنَّ الله تعالى أوجبَ إنظارَ المُعْسِرِ بالدَّيْنِ في قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠] فههُنا أَوْلى، لأنّ بقاءَ الزوجية مطلوبٌ لصاحبِ الشرع، وقياساً على النفقةِ في الزمانِ الماضي، فإنّه لا يطلقُ بها إجماعاً، ولأنّ عَجْزَه عن نفقةِ أُمّ ولدِه لا يُوجِبُ بَيْعَها، ولا خروجَها عن مِلْكِه، فكذلك الزوجة[1].

والجوابُ عن الأوّلِ: أنّا لم نُلْزِمْه النفقةَ مع العُسْرَة، وهو نظيرُ الإلزامِ بالدّيْن، وإنّما أمرْناه برَفْعِ ضَرَرٍ يقدِرُ عليه، وهو إطلاقُها لمن يُنْفِقُ عليها، وهو الجوابُ عن النفقةِ في الزمان الماضي.

---

(١) قال الموفّق في «المغني» ١١/٣٦١: إنّ الرجلَ إذا منع امرأتَه النفقةَ، لعُسْرتهِ وعَدَمِ ما يُنْفقُه، فالمرأةُ مخيّرةٌ بين الصبرِ عليه، وبين فِراقه، رُوِيَ نحوُ ذلك عن عمر، وعليّ، وأبي هريرة، وبه قال سعيد بن المسيّب، والحسن، وعمر بن عبد العزيز، وربيعة، . . .، ومالك، والشافعيُّ، وإسحاق وأبو عُبَيْد، وأبو ثورٍ، وذهب عطاءٌ، والزهريّ، وابن شُبْرُمَةَ، وأَبو حنيفة وصاحباه، إلى أنّها لا تملكُ فراقه بذلك، ولكن يرفَعُ يده عنها لتكتسب، لأنه حقٌّ لها عليه، فلا يُفسخُ النكاحُ لعَجْزِه عنه ولنا قولُ الله تعالى ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩] وليس الإمساك مع تركِ الإنفاقِ إمساكاً بمعروفٍ، فيتعيّنُ التسريح.

والجوابُ عن الثالث(١): أنّ رَفْعَ الضَّرَرِ عن أُمّ الولدِ له طريقٌ [آخَرُ] وهو تزويجُها، وهذا الطريقُ مُتعذّرٌ ههنا فيتعيّنُ الطلاقُ، لأنّ القاعدة أنّ المقصِدَ إذا كانَ له وسيلتان فأكثَرَ، لا يتعيّنُ إحداهما عَيْناً، بل يُخَيّر بينهما، كالجامعِ إذا كان له طريقانِ مُسْتويان يومَ الجُمعةِ لا يجبُ سلوكُ إحداهُما عَيْناً، بل يُخَيّرُ بينهما، وكذلك السفرُ إلى الحجّ في البَرّ والبحرِ المُتيسّرَيْن، لا يتعيّنُ أحدُهما، وهو كثيرٌ في الشريعة، فكذلك أُمُّ الولدِ تعدّدَتْ أَسبابُ زوالِ الضررِ عنها، فلم يتعيّنْ خُروجُها عن مِلْكِه، وفي الزوجاتِ اتّحدَتْ الوسيلةُ وسببُ الخروجِ عن الضّررِ، فأُمِرَ به عَيْناً.

ويُؤَيّدُ ما قُلْناه ما خَرّجه «البخاري»(٢) قال: قال رسول الله ﷺ: «أفضل الصدقَة ما ترك غِنىً واليدُ/ العُلْيا خيرٌ من اليدِ السفلى وابدأ بمن تَعول، تقول المرأة: إمّا أن تُطْعِمَني، وإمّا أن تُطَلّقَني، ويقول العبدُ: أَطْعِمْني واستَعْمِلْني. ويقولُ الولدُ: إلى مَنْ تَدَعُني»، وقولُه: ﴿فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة:٢٢٩] والإمساكُ على الجوعِ والعُرْي ليس من المعروفِ، فيتعيّنُ التسريحُ بالإحسان. ٦٨/ب

* * *

(١) علّق محقّقا طبعة دار السلام على قوله: الثالث، بقولهما: كذا فيما بين أيدينا مِن نُسخٍ، والصوابُ الثاني قلتُ: بلِ الصواب ما في الأَصل، فإن الجواب الثاني قد تضمّنه الجوابُ الأول، وهو قولُه: وهو الجوابُ عن النفقة في الزمان الماضي، ردّ به على قولِ أبي حنيفة: وقياساً على النفقة في الزمان الماضي.

(٢) صحيح البخاري (٥٣٥٥) من حديث أبي هريرة وأَخرجه مختصراً مسلم (١٠٣٤) من حديث حكيم بن حزام، وصحّحه ابن حبّان (٣٣٤٥) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

الفرق التاسع والخمسون والمئة
بين قاعدة أولاد الصُّلْب والأبوين في إيجاب النفقة لهم خاصة وبين قاعدة غيرهم من القرابات

اعلم أنّ مالكاً أوجبَ النفقةَ لأولادِ الصّلْبِ، والأَبَوَيْن خاصّةً[(١)]، وأوجبها الشافعيّ لكلّ من هو بعضٌ من الآباءِ والأُمّهات، وإِن عَلَوْا، والأَولادِ وإن سَفُلوا[(٢)]، لقوله تعالى: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا﴾ [البقرة: ٨٣] ولقولِه تعالى: ﴿وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [لقمان: ١٥] وليس من الإحسانِ تركُهما بالجوعِ والعُرْي، ولقولِه عليه السلام في «البخاري»[(٣)]: «يقول لك ولدك إلى من تكِلُني»، الحديث. وأَبُ الأبِ أَبٌ، وأُمُّ الأُمِّ أُمٌّ، وابنُ الابنِ ابنٌ.

وقال أبو حنيفة رضي الله عنهم أجمعين: تجبُ النفقةُ لكلّ ذي رَحِمٍ مَحْرَمٍ[(٤)] لقوله تعالى: ﴿وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ﴾ [الإسراء: ٢٦] وأجمَعْنا على تخصيصِ مَنْ ليس بمَحْرَمٍ، وبقيَ مَنْ عداه على العُمومِ، ولقوله تعالى: ﴿وَأُوْلُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ [الأنفال: ٧٥][(٥)].

والجواب عما قاله الشافعي رحمه الله:

أولاً: أنّا لا نُسَلّمُ أنّ لفظَ الأبِ والأُمِّ والابنِ يتناولُ غيرَ الأَدْنَيْن من هذه الفِرَق، ويدلُّ على ذلك أنّ الله تعالى فرضَ للأمّ الثُلُثَ، ولم تَستَحِقّه

(١) انظر «المعونة» ٢/ ٩٣٩ للقاضي عبد الوهاب.

(٢) انظر «كفاية الأخيار» ٢/ ١٣١ للتقيّ الحِصْنيِّ.

(٣) سبق تخريجه قبل قليل.

(٤) انظر «بدائع الصنائع» ٣/ ٤٣٩ للكاساني.

(٥) علّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله حكايةُ أقوالٍ ومستندها، ولا كلامَ في ذلك.

الجَدّةُ، وحجَب الإِخْوةَ بالأبِ، ولم يحجُبْهم بالجَدّ، وأنَّ بِنْتَ الابن لها السدسُ مع بنتِ الصّلْبِ بخلافِ بنتِ الصّلْب مع أختِها، فلو كانت هـذه الألفاظُ تتناولَ هـذه الطبقاتِ على اختلافِها بطريقِ التواطُؤ حقيقـةً، لزِمَ تعميمُ الحكم فيها كلّها على السواء، وإلّا لزِمَ تركُ العملِ بالدليل، وهو خلافُ الأَصلِ، فدلّ ذلك على أنّ اللفظَ إنما يتناولُ هذه الطوائفَ بطريقِ المجـاز، والأصلُ عَدَمُ المجازِ حتى يدلّ دليلٌ عليه. بل يجبُ التمسّك بالحقيقةِ والاقتصارُ عليها حتى يدلَّ دليلٌ على غيرِها[1]، ثم اللازمُ هنا الجَمْعُ بين الحقيقةِ والمَجاز، وهو مجازٌ مُخْتلفٌ فيه بين العلماء: هل يجوزُ في لسانِ العربِ أم لا؟ ونحن في المجازِ المُجْمَعِ عليه في لسانِ العربِ لا نعدِلُ باللفظِ إليه إلّا بدليلٍ، والحملُ
٦٩/أ عليه من غير دليلٍ خطأٌ قَطْعاً، فههُنا بطريقِ الأَوْلى لكوْنه/ ضعيفاً من جهةِ أنه مجازٌ، وأنّه مختلفٌ في جوازِه لغةً، وهذا هو الفرقُ، وهو فرقٌ جليٌّ جداً[2].

---

(١) علّق عليه ابن الشاط بقوله: لا دليلَ له فيما استدلّ به على مُرادِه من أنّ لفظَ الأبِ وما معه، لا يتناولُ غيرَ الأَدْنَيْن إلّا مجازاً، لاحتمالِ أن يكونَ الأمرُ في تلك الألفاظِ بعكس دعواه، وذلك أنْ يكونَ يتناولُ الأَدْنَين وغيرَهم، لكن وقَع التجوّزُ بقَصْرها على الأَدْنَيْن، فيُحتاجُ إذ ذاك إلى قرينةٍ تخصّها بالأَدَنَيْن، أو إلى دليل يدلّ على أنّ هذا المجازَ انتهى إلى أن صار عُرْفاً.

(٢) علّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مبنيٌّ على دعوى أنّ تناوُلَ تلك الألفاظِ لغيرِ الأَدَنيْن مجازٌ، وقد تبيّنَ احتمالُ عكسِ ذلك.
وما قاله: من أنّ الجمْعَ بين الحقيقةِ والمجازِ مختلفٌ فيه مُسَلّمٌ. لكن لو سُلّمَ له أنّ تناوُلَ تلك الألفاظِ لغيرِ الأدْنيْن مجازٌ وذلك غيرُ مُسَلّم.
وما قاله من الجوابِ عمّا قاله أبو حنيفةَ مُسلّمٌ صحيح.

والجوابُ عمّا قاله أبو حنيفةَ رحمه الله عن الأَول: أنّ الله تعالى إنّما أمرَ بما هو حقٌّ لذوي القُرْبى، والنزاعُ في النفقةِ: هل هي حقٌّ لهم أمْ لا؟ فلا نُسلّمُ تناوُلَ اللفظِ لها حينئذٍ، فلا دليلَ في الآية[1].

والجوابُ عن الثاني: أنّه عامٌّ في ذَوي الأرحامِ، مُطْلَقٌ فيما هم فيه أَوْلى، فإنّ لفظ «أُولي» نكرةٌ في سياقِ الإثبات، وذلك لا عُمومَ فيه، فنحملُه على ولايةِ النكاحِ والمُعاوضةِ والمُناصرةِ المُجْمَعِ عليها[2]، فإنّهم أَوْلى بنَصْرِ بعضِهم بعضاً، والإحسانِ إلى بعضِهم بَعْضاً بالنصرة إجماعاً، وإذا أُجْمِعَ على إِعمالِ المُطلقِ في صورةٍ، وأَنّها مُرادةٌ من النصّ، سقط الاستدلالُ به إِجماعاً، إذ لو عُدّيَ حُكْمُه إلى صورةٍ أُخرى، لكان عامّاً لا مُطلقاً، والتقديرُ أنه مُطْلقٌ، هذا خُلْفٌ، وكما يمتنعُ جعلُ العامّ مُطلقاً بغيرِ دليلٍ، يمتنعُ جعلُ المُطلقِ عامّاً بغيرِ دليل، فظهر من هذه الاستدلالاتِ، وهذه الأجوبةِ صحّةُ مذهبِ مالكٍ وتفضيلُه على غيرِه في هذه المسألة، وظهر الفرقُ أيضاً من خلالِ ذلك ظهوراً بيّناً[3].

* * *

---

(١) انظر «أحكام القرآن» ٣/ ١٩٨ للجصّاص.

(٢) لكنّ الذي نصره ابن العربي المالكي في «أحكام القرآن» ٢/ ٨٩٠: أنّ الآيةَ عمومٌ في كلّ قريبٍ بيّنَتْه السّنّةُ بقوله: «ألحِقوا الفرائض بأهْلِها، فما بقيَ فهو لأَوْلى عصَبَةٍ ذكر» حسبما ثبت في كتاب الله، وقال رسولُ الله. انتهى كلامه.
قلتُ: حديثُ «ألحقوا الفرائضَ بأهلها» أخرجه البخاري (٦٧٣٢)، ومسلم (١٦١٥) من حديث ابن عباس، وصحّحه ابن حبّان (٦٠٢٨) وفيه تمامُ تخريجه.
وانظر شرحه في «جامع العلوم والحكم» ٢/ ٤١٩ لابن رجب الحنبلي.

(٣) علّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لم يظهَرْ ما قاله، لاحتمالِ أنْ تكونَ تلك الألفاظُ تتناولُ غيرَ الأَدنَيْن بالوَضْع الأصليّ، ووقعَ التجوّزُ بقَصْرِها على الأدنَيْن، والله أعلم.

الفرق الستون والمئة

بين قاعدة المُتداعييْن شيئاً لا يُقَدَّمُ أحدُهما على الآخَرِ إلّا بحُجّةٍ ظاهرةٍ، وبين قاعدةِ المتداعييْن من الزوجَيْن في مَتاعِ البيتِ يُقَدَّمُ كلُّ واحدٍ منهما فيما يُشْبِه أن يكونَ له[1]

قال مالكٌ في «المدونة»[2]: إذا اختلفا وهما زوجان أو عندَ الطلاقِ، أو الورثةُ بعدَ الموت، والزوجانِ حُرّانِ، أو عَبْدانِ، أو أحدُهما، مُسْلمانِ أَو أحدُهما، قُضِيَ للمرأةِ بما هو شأنُ النساءِ، وللرجلِ بما هو شأنُ الرجال، وما يصلُحُ لهما، قُضِيَ به للرجلِ، لأنّ البيتَ بيتُه في مَجْرى العادة، فهو تحتَ يدِه، فيُقَدّمُ لأَجْلِ اليدِ. ووافق مالكاً أَبو حنيفةَ والفقهاءُ السبعةُ رضي الله عنهم أجمعين.

وقال الشافعيّ: لا يُقدَّمُ أَحدُهما على الآخَرِ إلّا بحُجّةٍ ظاهرةٍ كسائرِ المُدَّعين[3]، وقياساً على الصبّاغ والعَطّارِ إذا تَداعيا آلةَ العِطْر والصَّبْغ، فإنه لا يُقَدّمُ أَحَدُهما على الآخَرِ إلّا بحُجّةٍ ظاهرةٍ، وإن شهِدت العادةُ بأَنّ آلةَ العِطْر للعطّار، وآلةَ الصّبْغِ للصبّاغ، فكذلك ههُنا.

قال ابن يونس: إذا فَرّعْنا على مذهبِ مالكٍ، يَحلِفُ مَنْ قُضِيَ له.

---

(١) انظر أصلَ هذا الفرق في «الذخيرة» ٨/ ١٤٦، و ١١/ ٧-٨، وهو مستفادٌ من «القواعد الكبرى» ٢/ ١٠٤ لابن عبد السلام.

(٢) انظر «المدوّنة» ٢/ ٢٣٩.

(٣) قال البغوي في «التهذيب» ٨/ ٣٤٩: إذا اختلف الزوجان في متاع البيت، فأَيُّهما أقام بيّنةً على عَيْنٍ أنّها له، قُضِيَ له بها، فإنْ لم يكن له بيّنة، فما كان في يدِ واحدٍ منهما، فالقولُ قولُه مع يَمينه، والذي رجَّحه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ١٠٥ هو مذهبُ الإمام مالك حيث قال: وبعضُ العلماءِ يخصُّ كلَّ واحدٍ منهما بما يليقُ به نظراً إلى الظاهرِ المستفادِ من العادة الغالبة، وهذا مذهبٌ ظاهرٌ مُتَّجه.

وقال سَحنونٌ: ما عُرِفَ بأحدِهما[1] لا يحلِف. وقال ابنُ القاسم: ما كان شأنَ الرجالِ وشأنَ النساءِ، قُسِمَ بينهما بعدَ أَيْمانِهما، لاشتراكِهما في اليدِ، وما وَلِيَ الرجلُ شِراءَه مِن مَتاع النّساءِ[2]، وشَهِدتْ له البيّنةُ،

٦٩/ب أخَذَه/ بعد يمينِه: ما اشتراهُ إلّا لهُ، وكذلك المرأةُ، فإن اختلفا في البيتِ نفسِه، فهو للرجلِ، لأنه مِلْكُه في غالبِ العادةِ، ولأنّ يَده عليه.

قال ابنُ يُونسَ: الذي يختصّ بالرجلِ نَحْوُ العِمامَة، فالقول قولُه فيه بغيرِ يَمينٍ، إلَّا أن تَدَّعِيَ المرأةُ إِرْثَه، فيَحْلِف.

قال ابنُ حبيبٍ: ولا يكفي أَحدهما أن يقولَ: هذا لي، لأَنَّه متاعُ البيت حتى يقولَ: هو مِلْكي.

قال عبدُ الحَقِّ في «تهذيب الطالب»: لو تنازعا رِداءً[3]، فقال: هُو لها إلَّا الكَتَّانَ، بأن قال: اشتريتُه، فقال أَصْبَغُ: له بقَدْرِ كَتَّانِه، ولها بقَدْرِ عَمَلِها، لأَنَّه لو ادَّعاهُ صَدَق. هذا تقريرُ المنقولات[4].

وأمّا وَجْهُ الجوابِ والفرقِ، فنقول: لنا قولُه تعالى: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ ﴾ [الأعراف:١٩٩] فكُلُّ ما شَهِدَتْ به العادةُ قُضِيَ به لظاهرِ هذه الآيةِ[5] إلَّا أن يكونَ هُناك بَيِّنةٌ، ولأنَّ القولَ قولُ مُدَّعي العادةِ في مواقعِ الإجماع.

---

(١) في المطبوع: لأحدِهما.

(٢) كذا في الأصل، وفي المطبوع: البيت.

(٣) في المطبوع: لو تنازعا في رداء.

(٤) علّق ابن الشاط على ما مضى من كلام القرافيِّ بقوله: لا كلامَ في ذلك.

(٥) انظر «المحرَّر الوجيز» ٢/ ٤٩١ لابن عطية حيث فسَّر العُرْفَ بكلِّ ما عرفَتْه النفوسُ ممّا لا تردُّه الشريعة. انتهى، ونازع فيه البقوري في «ترتيب الفروق» ٢/ ٦٠ فقال: الاستدلالُ بالآيةِ ليس بقويٍّ من حيث إنَّ العُرْفَ ينازعُ الخَصْمَ في تفسيره، ويقول: ليس المراد به ما ذكرته أَيُّها المستدلُّ.

وأما ما أشار إليه الشافعيُّ رضي الله عنه، وهو القياسُ على العطَّارِ والصَّبَّاغِ، فمِنْ أصحابِنا من التزمَ التسويةَ أيضاً، أشارَ إليه ابنُ القَصَّارِ في «عُيون الأدلة»، وعلى هذا يبطلُ القياسِ، وإن قُلنا بعدم التسوية، فالفرقُ أنَّ الإشهادَ بين الزوجَيْن يتعذَّر لأنهما لو اعتمدا ذلك، وأَنَّ من كان له شيءٌ أَشْهَدَ عليه، أَدّى ذلك إلى المُنافرةِ وعدم الودادِ بينهما، ورُبَّما أفضى ذلك إلى الطلاقِ والقطيعة، فهما مَعذوران في عدمِ الإشهادِ، ومُلْجآنِ إليه، وإذا أُلجِئا لعدمِ الإشهاد، فلو لم يُقْضَ بينهما بالعادةِ، لانْسَدَّ البابُ عليهما، بخلافِ العَطَّار والصبَّاغ إذا كانا في حانوتٍ واحدٍ لا ضرورةَ تدعوهُما لعدمِ الإشهاد، فإنَّهما أَجنبيان لا يتألَّمان من ضَبْطِ أموالِهما بذلك، وإن كانا في حانوتَيْن، أو تداعيا شيئاً في يدِ ثالث، فنقول: الفرقُ أنَّ الضرورةَ تدعو للمُلابسةِ في حَقِّ الزوجين، فسُلِكَ بهما أقربُ الطرقِ في إِثباتِ أموالِهما، ولا ضرورةَ تدعو لملابسةِ العطَّارِ والصبَّاغ، فجريا على قاعدة الدعاوى[1]، واستدلَّ الشافعيُّ أيضاً بقوله ﷺ: «البيِّنةُ على من ادّعى، واليمينُ على من أنكر»[2]

---

(١) في المطبوع: الدعوى.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ الدارقطني ٤/ ٢١٨ والبيهقيُّ في «السنن الكبرى» ٨/ ١٢٣ بزيادة «إلّا في القسامة» في آخره، ونقل الشوكاني في «نَيْل الأَوطار» ٥/ ٦٠٠ تصحيحَه عن الحافظ ابن حجر، ولم أجد تصحيحه في «التلخيص الحبير» ٤/ ٣٩ حيث تتبَّع طرق الحديث، ونقل تضعيفَه عن غير واحدٍ من نُقَّاد هذا الفنِّ. وانظر «نصب الراية» ٤/ ٩٥ للحافظ الزيلعي.

وأَخرجه الترمذي (١٣٤١) بلفظ «البيِّنةُ على المدَّعي، واليمينُ على المدَّعى عليه» وقال: هذا حديثٌ في إِسناده مقال، ومحمد بن عبيد الله العَرْزَميُّ يُضعَّفُ في الحديثِ من قِبَلِ حِفْظِه. انتهى كلامُه.

وقال الإمام ابن القيم في «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»: ٨٣: وأما الحديثُ المشهورُ على أَلسنةِ الفقهاء «البيِّنةُ على من ادّعى، واليمينُ على مَنْ أنكر»=

فكُلُّ مَن ادَّعى من الزوجَيْن، كان عليه البينةُ لظاهرِ الحديث(١).

= فهذا قد رُوِيَ، ولكن ليس إسناده في الصحةِ والشُّهرةِ مِثْلَ غيرِه، ولا رواه عامة أَصحاب السنن المشهورة، ولا قال بعمومِه أحدٌ من علماءِ الأُمة، إلَّا طائفةً من فقهاء الكوفة مثل أبي حنيفة وغيرِه، فإنَّهم يرَوْنَ اليمينَ دائماً في جانب المُنكِر، حتى في القَسامةِ، يُحَلّفون المُدَّعىٰ عليه، ولا يقضون بالشاهدِ واليمين، ولا يردّون اليمين على المُدَّعي عند النكول، واستدلوا بعموم هذا الحديث.
وأما سائرُ علماءِ الأمة، من أهلِ المدينةِ ومكة والشام وفقهاء الحديث وغيرهم مثل ابن جُرَيج ومالك والشافعيِّ والليث وأحمد وإسحاق، فتارةً يُحَلِّفون المُدَّعىٰ عليه كما جاءت بذلك السنَّة، والأصلُ عندهم أَنَّ اليمينَ مشروعةٌ في أَقوى الجانبين، وأَجابوا عن ذلك الحديثِ تارةً بالتضعيف، وتارةً بأنه عامٌّ، وأَحاديثهم خاصَّة، وتارةً بأَنَّ أَحاديثهم أَصحُّ وأكثر، فالعملُ بها عند التعارُضِ أَوْلى، انتهى كلامُه، وانظر «أعلام الموقعين» ١/ ٩٠ ففيه تحريرٌ نفيسٌ لمعنى «البيِّنة».
قلتُ: قد حَسَّنَ الإمامان الحافظان: ابن الصلاح والنووي بعضَ طرق هذا الحديث، فقد روى البيهقي في «السنن الكبرى» ١٠/ ٢٥٢ من حديث ابن عباس مرفوعاً وفيه «ولكنَّ البيّنة على المدَّعي، واليمينُ على مَنْ أَنكر» وعليه مشى ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» ٢/ ٢٢٦ وذكر أن الإسماعيليَّ خرَّجه في «صحيحه» بلفظ: «ولكنَّ البيِّنة على الطالب، واليمين على المطلوب» وهو في «السنن الكبرى» ١٠/ ٢٥٢ بإسنادٍ صحيح، فلذلك قال ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» ٢/ ٢٢٧: وقد استدلَّ الإمام أحمد وأَبو عُبَيْدٍ بأنَّ النبيَّ ﷺ قال: «البيِّنةُ على المدَّعي، واليمينُ على مَنْ أَنكر» وهذا يدلُّ على أَنَّ اللفظ عندهما صحيحٌ محتجٌّ به. انتهى كلامُه وقد نقل ابن المنذر الإجماع على أَنَّ البيّنة على المدَّعي، واليمين على المدّعى عليه. انظر «الإجماع»: ٢٩.

(١) قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ٦/ ٢٤٤: هذا الحديثُ قاعدةٌ كبيرةٌ من قواعدِ أحكام الشرع. ففيه أنه لا يُقْبَلُ قولُ الإنسان فيما يدَّعيه بمجرَّدِ دعواه، بل يحتاجُ إلى بيِّنةٍ، أو تصديقِ المدَّعى عليه، فإنْ طلب يمينَ المدَّعى عليه، فله ذلك.

وجوابُه: أنَّ قاعدة المُدَّعي هو كُلُّ مَنْ كان قولهُ على خلافِ أصلٍ أو عُرْفٍ، والمُدَّعى عليه كلُّ مَنْ كان قولُه على وَفْقِ أَصلٍ أو عُرْف، فالمُدَّعي بالدَّيْنِ على خلافِ الأصلِ، لأنَّ الأصلَ براءةُ الذمَّةِ، والمطلوبُ المُنكِرُ على وَفْقِ الأصل، لأَنَّ الأصلَ براءةُ الذمةِ والمُدَّعي رَدَّ الوديعة،/ ٧٠/أ
وقد قبضَها ببيِّنةٍ، قولُه على خلافِ الظاهرِ والعُرْفِ، بسببِ أنَّ الغالبَ أنَّ مَنْ قبضَ ببينةٍ أنه لأجل ذلك[1] لا تُردُّ إلَّا ببيِّنة، فدعواه الردّ على خلافِ الظاهر، والمُدَّعي عَدَمَ قبضِها على وَفْقِ الظاهرِ، وهو المُدَّعى عليه، وإذا كان هذا ضابطَ المُدَّعي والمُدَّعى عليه، فإذا ادَّعت المرأةُ مِقْنَعةً[2] وشبْهَها، كان قولُها على وَفْقِ الظاهر، وقولُ الزوجِ على خلافِ الظاهر، فالزوجُ مُدَّعٍ فعليه البينة، وهي مُدَّعىً عليها، فالقولُ قولُها، فنحنُ نقولُ بمُوجَبِ الحديثِ، لا أَنه حُجَّةٌ علينا.

واحتجّوا أيضاً بأنَّ كُلَّ موضعٍ لو كان المتداعيان امرأتين، أو رجليْن، لم يُقَدَّمْ أحدُهما على الآخر، فكذلك إذا كانا رجلاً وامرأةً، لم يُقَدَّمْ أَحدُهما على الآخِرِ بالصلاحيةِ بالقياس على ما إذا كان في يدِ ثالثٍ، ويُؤكِّدُ أَنَّ حُكْمَ اليدِ لا يسقُطُ بالصلاحيةِ أَنَّ مَن كان بيدهِ خَلخالٌ، فادَّعته امرأةٌ أجنبيةٌ، فالقولُ قوله، وإن كان الخلخالُ لا يصلُحُ من لباسِه، لأَجْلِ أنَّ يدَه عليه، وكذلك لو كان بيدِ المرأةِ سيفٌ، فادّعاه رجلٌ، فالقولُ قولها، وإن كان لا يصلَحُ لها، لأجلِ أنَّ يدَها عليه، فكذلك ههُنا إذا

---

(١) قولُه: «أنه لأَجلِ ذلك»: سقط من المطبوع.

(٢) هو بكسر الميم وسكون القاف، وهو ما تُقَنِّعُ به المرأةُ رأسَها، أَفاده المجدُ في «القاموس»: ٩٧٨.

قلتُ: قد ذهب محققا طبعة دار السلام إلى أن الصواب هو «منفعة»، وما قالاه ليس بشيءٍ.

كانا في الدارِ، وفيها ما لا يصلُحُ لأحدِهما، فإنَّ يدَهما عليه، فلا يسقطُ اعتبارُ اليدِ بصلاحيتِه لأَحدِهما دون الآخر.

والجوابُ: أنَّه لا فرقَ عندنا بين الرجلِ والمرأةِ، وبين الرجلَيْن والمرأتين، وبين اليدِ الحُكْمِيةِ والمُشاهَدةِ، فلو تعلَّقَ رجلٌ وامرأةٌ بخَلْخالٍ وأيديهما جميعاً عليه يتجاذبانِه، قضَيْنا به للمرأةِ مع يمينِها، ولو تجاذبا سيفاً كان للرجلِ مع يمينِه، وأما إذا كان بيد ثالثٍ، فليس لأحدِهما عليه يدٌ بخلافِ مسألتِنا، فإنَّ المُسْتَنَدَ عندنا اليدُ مع الصلاحيةِ.

فإن قالوا: ما ذكرتُموه يبطُلُ بأنَّ ما يصلُحُ لهما، يكونُ للزوجِ مع أنه لا ظاهرَ يشهدُ له، ويَدُ كُلِّ واحدٍ منهما عليه، فقد نقَضْتُم أَصْلَكم، ورَجَّحْتُم من غيرِ مُرَجِّح[1]، فإنَّ اليدَ مشترَكةٌ، والظاهرُ من جهةِ الصلاحيةِ منفيٌّ في حَقِّ كلِّ واحدٍ منهما.

قُلنا: بل يدُ الزوجِ أَقْوى، وهو المرجِّحُ، لأنَّ المرأةَ في يدِه وتحتَ حَوْزِه، والدارُ له، أَلا ترى أن عليه أن يُسْكِنَهَا ويُجيرَها ويُخْدِمَها، فالدارُ هي مِن قِبَلِه كحَوْزِ امرأتِه، فلذلك قُضِيَ له مع يمينِه كالمُتداعيَيْن، لأحدِهما يَدٌ، والآخرُ لا يَدَ له.

قالوا: ما ذكرتُموه من الظاهرِ إنَّما يشهدُ بالاستعمالِ فقط، فإنَّ السيفَ إنَّما
٧٠/ب يستعملُه/ الرجال، والحَلْيُ إنَّما يستعملُه النساءُ، ونِزاعنا إنَّما هو في المِلْكِ لا في الاستعمال، وقد تملكُ المرأةُ ما يصلحُ للرجالِ للتجارةِ، أو بعارضٍ من إرْثٍ أو غيرِه، فقد أصدقَ عليٌّ فاطمة رضي الله عنهما دِرْعاً من حديد[2]،

---

(١) في المطبوع: ترجيح.

(٢) أخرج الإمام أحمد ٢/ ٤١ من حديث علي رضوان الله عليه قال: أَرَدْتُ أن أَخطُبَ إلـى رسولِ الله ﷺ ابنتَه، فقلتُ: ما لي من شيءٍ فكيف؟ ثم ذكرتُ صِلتَه وعائدتَه، فخطبتها إليه فقال: «هل لك من شيء؟» قلت: لا، قال: «فأيْنَ دِرعُكَ =

وقد يملكُ الرجالُ ما يصلحُ للنساءِ للتجارة، أو غيرِ ذلك من أسبابِ التمليك.

قُلنا: الظاهرُ فيما في يدِ الإنسان ممَّا يصلُحُ له أَنه مِلْكُه، وهذا هو الغالبُ، وغيرُه نادر، وإذا دار الحُكمُ بين النادرِ والغالبِ، فحَمْلُه على الغالبِ أوْلى، أَلا ترى أَنَّ مَنْ هو ساكنٌ في دارٍ، ويدُه عليها يُقْضى له بالمِلْكِ بناءً على الغالبِ وظاهرِ اليد، فكذلك ههنا. ووافَقَنا أَبو حنيفةَ في هذه المسألةِ من حيثُ الجملةُ لكنه قال: ما يصلُحُ لهما فهو للرجالِ إن كان حيّاً، وإن كان ميتاً فهو للمرأة.

وقال مُحمد بن الحسن مِن أصحابه: هو لورثةِ الزوجِ كقولنا.

وقال أبو حنيفةَ: إن تداعياه وهو في أَيديهما مُشاهدةً قُسِمَ بينهما.

وقال أبو حنيفةَ أَيضاً: إذا كانا أَجنبيين يسكنان معاً، فتداعيا شيئاً مما كان يصلُح للرجل، فهو له، وما كان يصلحُ للمرأةِ فهو لها، وما كان يصلُحُ لهما قُسِمَ بينهما، وإن اختلفَ العطارُ والدَّباغُ في المِسْكِ والجلدِ

= الحُطَمِيَّةُ التي أعطيتك يوم كذا وكذا؟» قال: هي عندي، قال: «فأعطنيها»، قال: فأعطيتُها إياه. قال شيخنا في التعليق على «المسند»: حسنٌ لغيرِه، وهذا إسنادٌ ضعيفٌ لجهالةِ الرجلِ الذي سمع علياً.

وأخرجه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» ٨/ ٢١ مرسلاً من حديث عكرمة، وصحَّح إسناده الحافظ ابن حجر في «الإصابة» ٨/ ٥٤.

وأخرجه بنحوه النسائي ٦/ ١٢٩-١٣٠ من حديث ابن عباس عن علي بإسنادٍ صحيحٍ على شرط مسلم. وللحديثِ شاهدٌ عند أبي داود (٢١٢٥) و (٢١٢٧) من حديث ابن عباس.

وقوله: «الحُطَميّة» فسَّره الخطَّابي في «غريب الحديث» ١/ ٢٩١ بقوله: هي الثقيلة العريضة، وقال بعضُهم: هي التي تحطمُ السيوفَ، أي تكسرُها، وقيل: منسوبٌ إلى حُطمة بن محارب، بطنٌ من عبد القيس، كانوا يعملون الدروع.

فإنَّه يُقْسَمُ بينهما، وتناقض قولُه في هذه الفروع، وإن كان من حيثُ الجملةُ موافقاً لنا.

وأما الشافعيُّ فطريقتُه واحدة، وهي أَنَّ الزوجَيْن إذا تداعيا شيئاً، فمن أقامَ بيِّنةً فهو له كما قُلناه، وإلَّا قُسِمَ بينهما نِصفَيْن بعد أَيْمانِهما، وكذلك الأَجنبيان إذا سكنا داراً واحدةً، واحتجَّ أبو حنيفةَ فيما إذا مات الرجلُ أَنَّ سلطانَه زال عن المرأةِ بالموت، فكانت المرأةُ أرجَحَ فيما تَدَّعِيه، وجوابُه: أَنَّ الوارثَ شأنُه أن ينتقلَ له ما كان لمُورثِه على الوجهِ الذي كان له بدليلِ الأَخْذِ بالشُّفْعةِ، والردِّ بالعيب، وخيارِ الشرط.

تفريع: قال الطَّرطوشيُّ في «تعليقه»: الذي تُقَدَّمُ المرأة فيه، ويُقْضى لها بهِ لأجلِ الصلاحية: الحَلْيُ، وثيابُ النساءِ، وجميعُ الجِهازِ من الطَّسْتِ، والمَنارةِ، والثيابِ، والقَبْقابِ[1]، والبُسُطِ، والوسائدِ، والمرافقِ، والفُرُشِ. ونحوِ ذلك، والذي يُقْضى به للرجلِ: السلاحُ، والمِنْطَقَةُ، والخاتَمُ الفضَّة، وثيابُ الرجلِ ونحوُ ذلك، والذي يصلُحُ لهما كالدارِ التي سكناها والرقيقُ، وأَما أصنافُ الماشيةِ، فلِمَنْ حازَه، لأنَّها ليست مِن مَتاعِ البيت، وكذلك ما في المرابطِ من خيلٍ، أو بغالٍ، أو حميرٍ، فلمن حازها/ . ٧١/أ

قال مالك: والحُصُرُ كالدارِ إلَّا أن تُعْرَفَ للزوجة.

وقال مالك: ما يصلحُ للرجلِ، أَخَذَهُ مع يمينِه.

وقال سُحنون: لا يمينَ على واحدٍ منهما فيما يصلُحُ له، إنَّما اليمينُ على الرجلِ فيما يصلحُ لهما، وقاله ابن القاسم في غيرِ «المدوَّنة»، وهو ظاهرُ قول مالك.

---

(١) في الأَصل: القِباب جَمْعُ قُبَّة، ولعلَّ الصوابَ ما في المطبوع.

وقال ابنُ سُحنون: لا يُقْضى لواحدٍ منهما بشيءٍ إلَّا بعدَ يمينِه.

وقال المُغيرة: ما يصلحُ لهما قُسِمَ بينهما بعد أَيْمانِهما، وسواءٌ في هذا كُلِّه اختلفا قبل الطلاقِ أَو بعدَه، أو بعدَ خُلْعٍ، أو لِعانٍ، أو فراقِ إيلاءٍ أو غيرِه، أو ماتا أو أحدُهما، واختلفَ الورثةُ والزوجانِ، حُرَّان أو عبدان، أو أحدُهما حُرٌّ والآخَرُ عبدٌ، كانت الزوجةُ ذِمِّيّةً أَمْ لا، وسواءٌ في هذا كلِّه كانت لها عليه يَدٌ مشاهدةٌ أو حُكْميَّة.

فاليدُ المُشاهدةُ أن يكونا قابضَيْن على الشيءِ فيتجاذبانه ويتنازعانه، والحُكْمِيةُ أن يكونَ[1] في الدارِ التي يسكنانها، وسواءٌ في هذا كلِّه الزوجانِ والأجنبيانِ، إذا سكن رجلٌ وامرأةٌ في دارٍ أو ذواتُ المحارمِ، الكلُّ سواء، وهذا أصلٌ لا مناقضةَ فيه على المذهبِ حتى قال أَئمَّتُنا: لو اختلف عَطَّارٌ ودَبّاغ في المِسْكِ والجِلد، واختلف القاضي والحدّادُ في القَلَنْسُوةِ والكِير، وكانت لهما عليه يَدٌ حُكْميَّةٌ في دارٍ يسكنانها، أو مشاهدةٌ، أو تنازعَ رجلٌ وامرأة رُمْحاً وهما يتجاذبانه، فالقولُ في هذا كُلِّه قولُ مَنْ شهِدَ له العُرْفُ والعادةُ، فيُحْكَمُ للرجلِ بالرُّمْحِ مع يمينه، وإن كان دُمْلُجاً[2] قُضِيَ به للمرأةِ مع يمينها، ويُقْضى للعطّار بالمِسْكِ مع يمينِه، أما إن كان الزوجان في البيتِ، فحاز أحدُهما في يدِه وقَبْضَتِه ما يصلح للآخرِ دُونَه، قال: فالذي يتبيَّنُ لي فيه أنَّ القولَ قولُ مَنْ حازه دونَ الآخر[3].

---

(١) في الأصل: يكونا في الدار الذي سكناها. ولعلَّ الصواب ما أثبتناه من المطبوع.

(٢) وهو المِعْضَدُ من الحُليِّ.

(٣) انظر «المعونة» ٣/ ١٥٧٣ للقاضي عبد الوهاب.

وقد علّق ابن الشاط على هذه الفرق بقوله: في ذلك نظر، وتمسُّك الشافعيِّ بالحديثِ ظاهر، وجوابُ المالكية بتفسيرِ المُدَّعي والمُدّعى عليه بما فسَّروا لا بأسَ به، وجَعْلُ المالكيةِ اليدَ لهما ـ أعني الزوجين ـ مع قولِهم: إنَّ الرجلَ جائزٌ للمرأة فيه درك لا يخفى، وبالجملة المسألة محل نظر.

الفرق الحادي والستون والمئة

بين قاعدةِ ما هو صريحٌ في الطلاق وبين قاعدة ما ليس بصريحٍ فيه

اعلم أنَّ لفظَ الصريحِ من قولِ العربِ: لَبَنٌ صريحٌ، إذا لم يُخالِطْه شيءٌ، ونسبٌ صريحٌ، إذا لم يكن فيه شائبةٌ من غيره[1]، فإذا كان اللفظُ يدلُّ على معنىً لا يَحْتمِلُ غيرَه إلَّا على وَجْهِ البُعْدِ فهو صريح.

وفي «المقدمات»[2] للقاضي أبي الوليد: في الصريحِ ثلاثةُ أقوال: فعند القاضي عبد الوهّاب: لفظُ الطلاقِ وما تصرَّف[3] منه، وقاله أبو حنيفة.

وقال ابنُ القصَّار: الصريحُ الطلاقُ وما اشتُهِر معه كالخَلِيَّة والبَرِيَّة ونحوِهما.

وقيل: ما ذكره الله تعالى في/ كتابهِ العزيز كالطلاقِ والسَّراحِ لقوله ٧١/ب
تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق:١] وقولِه تعالى: ﴿أَوْ تَسْرِيحٌ

---

(١) قال الجوهري في «الصحاح» ١/ ٣٨٢: الصريحُ: اللبنُ إذا ذهبت رَغْوَتُه. والصريحُ: الرجلُ الخالصُ النسب، وكلُّ خالصٍ صريح.

(٢) انظر «المقدّمات» ٢/ ٤٤٨. لابن رشد.

(٣) قولُ القرافي: «وما تصرَّف منه»، ليس مستفاداً من كلام ابن رشد الذي نصَّ على أنَّ مذهب القاضي عبد الوهاب هو أَنَّ صريح الطلاق هو لفظُ الطلاق خاصّةً. والذي ذهب إليه القرافيُّ هو تحصيل مذهب القاضي عبد الوهاب كما في «المعونة» ٢/ ٨٤٦ حيث قال: فالصريحُ ما تضمَّن لَفْظَ الطلاق على أيِّ وجهٍ كان كقوله: أنتِ طالقٌ، وأنتِ الطلاقُ، وأنت مُطلّقة، وقد طلقتك . . إلى آخرِ ما يتصرَّف من لفظِ الطلاق.

بِإِحْسَٰنٍۗ﴾ [البقرة: ٢٢٩] والفراقِ لقوله تعالى: ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦۚ﴾ [النساء: ١٣٠] وقاله الشافعيُّ وابنُ حنبل.

وبماذا يلزَمُ؟[١] هل بالنيةِ فقط لمالكٍ؟ ويريدُ بالنية التطليقَ بالكلامِ النفسانيِّ، وقيل: باللفظِ فقط. قال[٢]: وهو موجودٌ في «المدوَّنة»[٣]، وقيل: لا بد من اجتماعِهما. هذا في الفتيا، وأَمَّا في القضاءِ فيُحْكَمُ عليه بصريحِ الطلاقِ وكنايتِه، ولا يُصَدَّقُ اتفاقاً[٤].

والكنايةُ أَصلُها ما فيه خَفاء، ومنه: كَنَّيْتُه أبا عبد الله، كأنك أخفَيْتَ الاسمَ بالكُنْيةِ تعظيماً له، ومنه الكِنُّ لإخفائهِ الأجسامَ وما يُوضَعُ فيه[٥].

فالكنايةُ هي اللفظ المستعملُ في غير موضوعِه لغةً، وفي «الصحاح»[٦] يقال: كَنَيْتُ وكنَوْتُ وكُنْيةٌ بضمِّ الكافِ وكَسْرِها. وضابطُ مشهورِ كلامِ الأصحابِ أَنَّ اللفظَ إِنْ دلَّ بالوضع اللغويِّ فهو صريح، وهذا هو

(١) ما زال الكلام لابن رشد في «المقدّمات».

(٢) لا أدري من القائل؟ فإن أَراد ابن رُشْدٍ، فهو غيرُ صحيح ولم يَقُلْه في «المقدّمات».

(٣) انظر «المدوَّنة» ٢/ ٣٩٥.

(٤) يعني لا يُصدَّقُ في أنه لم يَنْوِ الطلاق. أَفاده ابن رشد في «المقدّمات» ٢/ ٤٤٨.
وقد علَّق ابنُ الشاط على ما مضى من كلامِ القرافيِّ بقوله: ما قاله هنا ذِكْرُ اشتقاقٍ وحكايةُ أقوالٍ، ولا كلامَ في ذلك.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا الذي أشار إليه هو المسمَّى عند النحاةِ بالاشتقاق الكبير وهو ضعيفٌ عند مُحقِّقيهم، وما أرى هذه المسألة تصح عند من صححه منهم لأنَّ الكنايةَ ثالثُ حروفِها ياءٌ أو واو، والكِنُّ ثالثُ حروفهِ نونٌ، إلَّا أن يَدَّعيَ إبدالَ النونِ، وفي ذلك بُعْدٌ والله أعلم.

(٦) انظر «الصحاح» ٦/ ٢٤٧٧ للجوهري.

الطَّلاق، لأنَّه لإزالةِ مُطلقِ القَيد. يقال: لفظٌ مُطْلقٌ، ووَجْهٌ طَلْقٌ. وحلال طلقٌ، وانطلقَت بطنُه، وأُطْلِقَ فلانٌ من السجن[1].

قال صاحبُ «الجواهر»: كيفما تصرَّفَتْ هذه الصيغةُ نَحْوُ: أنتِ طالقٌ وأَنْتِ مُطلَّقةٌ، أَوْ قد طلَّقْتُك، أو الطلاقُ لازمٌ، أو قد أوقَعْتُ عليكِ الطلاقَ، وأنا طالقٌ منك[2].

والكنايةُ ما ليس موضوعاً له لغةً، لكن يحسُنُ استعمالُه فيه مَجازاً لوجودِ العلاقةِ القريبة بينهما. قال مالكٌ في «الكتاب»[3]: نحو: أنتِ خَلِيَّةٌ، أو بَرِيَّةٌ، أو بائنٌ، أو بَتَّةٌ، أو بَتْلَةٌ، أو حَبْلُك على غارِبك، أو أنتِ حرامٌ، أو كالمَيْتة، أو الدمِ، أو لحمِ الخنزير، أو الفراقِ أو السَّراح، أو اعتَدِّي، وهذه الألفاظُ كلّها من مَجازِ التشبيه، فالخليةُ: الفارغةُ، والفراغُ حقيقةٌ في خُلوِّ جسمٍ من جسمٍ، فشَبَّه به خُلُوَّ المرأةِ من عِصْمَةِ النكاح، والبَرِيَّةُ من البراءةِ، وهي مُطلَقُ السَّلْبِ كيف كان المسلوبُ، والبائنُ من البَيْنِ، وهو البُعْدُ بين الأجسام، ويقالُ في المعاني: بَوْنٌ لا بَيْنٌ شَبَّه البُعْدَ من العِصْمةِ بالبُعْدِ بين الجِسْمَين، والبَتُّ: القَطْعُ في جِسْمٍ، شَبَّه به قَطْعَ العِصْمة، وكذلك البَتْلَة، ومنه فاطمةُ البتولُ رضي الله عنها لانقطاعِها في الشرفِ عن النساء، وقيل: لانقطاعِها عن الأزواج إلَّا علياً رضي الله

---

(١) علق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك غيرُ صحيحٍ، فإنَّ الطلاقَ ليس في اللغة لإزالةِ مُطْلقِ القيد، بل لإزالةِ قَيْدِ العِصمة خاصةً، وما قاله من أنَّه يقال: لفظٌ مُطلقٌ، ووَجْهٌ طَلْقٌ، إشارةٌ إلى الاشتقاقِ الكبير، وهو ضعيفٌ كما سبق.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله صاحبُ «الجواهر» صحيح وهو الصريح، وما قاله شهابُ الدين بعده صحيح.

(٣) يعني «المدوَّنة» ٢/ ٣٩٥ وقد سبق التنبيه على أَنَّ القرافيَّ يريد بالكتاب «المدوَّنة» ووقع في المطبوع: «قال مالك في المدوّنة في الكنايات». وما في الأصل أَوْلى بالصواب.

عنه، [ومنه: حَبْلُكِ على غارِبِكِ، لأنَّ][1] عادة الدابةِ في الرَّعْي إذا أمسكَ صاحبُها حَبْلَها لاتتهنّى في الرّعي، لتوهُّمِها أنه يجرُّها به، فإذا أراد/ تَهْنئتَها بالرَّعْيِ ألقى حَبْلَهَا على كتفِها، وهو غاربها، فتطمئنُّ حينئذٍ، فشَبَّه به طلاقَ المرأةِ، لأنَّها تبقى مُخَلاّةً لنفسِها، وكذلك البواقي. ١/٧٢أ

وما ليس فيه علاقةٌ قريبةٌ لا يجوزُ استعمالُه مَجازاً، ويُسمّى مجازَ التعقيدِ إذا اعتُمِدَ فيه على العلاقةِ البعيدةِ اتّفقَ الناسُ على مَنْعه، كقوله: تَزوَّجْتُ بنتَ الأمير، ويُفَسِّرُ ذلك برؤيتِه لوالدِ عاقدِ الأَنكحةِ بالمدينةِ، مُعْتَمِداً على أنَّ النكاحَ من لوازمِه العقد لأنَّه مُبيحُه، والعقدُ من لوازِمِه العاقُد، لأنَّه فاعلُه، والعاقدُ من لوازِمِه أَبوهُ، لأنَّه مولده، فهذا القِسْمُ وما ليس فيه علاقةٌ البَتَّةَ، لا قريبةٌ ولا بعيدةٌ هو ما ليس بصريحٍ ولا كناية.

قال صاحبُ «الجواهر»: هذا نحوُ قولِه: أَسْقِني الماءَ. فإن أراد به الطلاقَ، فالمشهورُ لزومُه خلافاً للشافعيِّ رضي الله عنه، واختلف الأصحابُ في تعليلِه[2]، فقيل: هو الطلاقُ بمُجرَّدِ النيةِ لعدمِ صلاحيةِ اللفظ. وقيل: بل باللفظِ كانَ المستعمِلُ وضعَه الآنَ للطلاق، وهو بعيدٌ، لأنَّ إنشاءَ[3] الوضعِ لا نجدُه يخطرُ ببالِ الناسِ في العادة عند هذا الاستعمالِ.

وقيل: لا يلزمُه طلاقٌ، وهو مذهبُ الشافعيِّ وأحمد بن حنبل وأَبي حنيفةَ، لأنَّ الطلاقَ بالنيةِ لا يلزَمُ، واللفظ لا يصلح[4]، وتحتاجُ هذه

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

(٢) في الأصل: تحليله.

(٣) في الأصل: انقضاء.

(٤) انظر «المغني» ١٠/ ٣٧٠ لابن قُدامة.

القاعدةُ إلى قاعدةٍ أخرى، وهي أنَّ اللغاتِ هل هي توقيفيةٌ أو اصطلاحية؟[١] فعلى القول بالتوقيف، وأن اللغات وضعها الله تعالى قال المازريّ في «شرح البرهان»، والغَزاليُ في «البسيط»[٢]: لا يجوزُ لأحدٍ أن يضعَ لفظاً لمعنىً البتَّة، بل ذلك إلى الله تعالى، فلا يجوزُ أن يضعَ لفظَ السَّقْيِ أو الأكلِ أو غيرَهما للطلاقِ، ولا يجوزُ أن يُصْدِقَ ألفاً، ويُعَبِّرَ عنه بأَلْفَيْن للتجمُّلِ بين الناس، كذا نصَّ عليه الغزاليُّ في مسألةِ الصَّداقِ في كتابه «البسيط». قال: وإن فَرَّعْنا على أَنَّ اللغات اصطلاحيةٌ جاز جميعُ ذلك[٣].

ولمّا كان مذهبُ المحقِّقين عَدَمَ الجَزْمِ بالتوقيفِ والاصطلاح، جَوَّزَ مالكٌ أن يُعبِّرَ بلفظِ التسبيحِ، أو أيِّ لفظٍ كان عن الطلاقِ، إمّا وَضْعاً للطلاق، وإمّا تَعْبيراً مِن غيرِ وَضْع[٤]، ولا يكونُ هذا التعبيرُ حقيقةً ولا

---

(١) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «الخصائص» ١/ ٤٠-٤٨ لابن جنّي، و«المزهر في علوم اللغة» ١/ ١٦ للسيوطي.

(٢) وهو كتابٌ هذَّب فيه الغزّالي كتاب «نهاية المطلب» لإمام الحرمين، ثم اختصر «البسيط» إلى «الوسيط».

(٣) قد نقل القرافيُّ هذه المسألة في «نفائس الأصول في شرح المحصول» ١/ ٤٦٥.
وقولُ القرافي: «وتحتاج هذه القاعدة . . . إلى قوله: جاز جميعُ ذلك» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا أدري ما دليلُهما على المنع من وضعِ لفظِ: أسقني الماءَ لإنشاءِ الطلاق على طريقِ الاستعارة، وإنْ كان أصلُه لاستدعاءِ سَقْيِ الماءِ بوَضعِ الله تعالى.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من كونِ مالكٍ إنَّما جوَّزَ التعبيرَ بلفظِ التسبيحِ عن الطلاق، لأنَّ المحقِّقين مذهبُهم عدمُ الجزمِ بأحدِ الأمرَيْن ليس بالبيِّن، بل اللائقُ بتحرِّي مالكٍ واحتياطِه في الأمورِ الدينيةِ على تقديرِ بنائِه على عدمِ الجزْمِ، أن لا يجوزَ التعبيرُ بذلك، لاحتمالِ أن يتوقَّف، وأَمَّا أن يُجوِّزَ بناءً على عدمِ الجَزْمِ بأحدِ الأمرَيْين [فلا] أُراه صحيحاً، والصحيحُ والله أعلم: أنَّ مالكاً ـ وإن لم يجزِمْ=

مَجازاً، وقد نصَّ الأَصوليون على أنَّ اللفظَ في استعمالِه قد يَعْرى عن الحقيقةِ والمجازِ، ومَثَّلوه بالتعبيرِ عن الأرضِ بالسماءِ، وعن السماءِ بالأرض[١] ونحو ذلك، فكذلك ههُنا أَطلقَ المُسْتَعْمِلُ/ لفظَ الأكلِ، ٧٢/ب
وأرادَ به الطلاقَ، وغايتُه أن يُقالَ: إنَّ هذا ليس كلاماً عربياً، ولا يلزَمُ من كونِه ليس عربياً أن لا يقعَ به الطلاقُ، أَلا ترى أنه لو قال: أنت طالقاً بالنصبِ أو الخفضِ، لم يكُنْ كلاماً عربياً، ومع ذلك يقعُ به الطلاق، فكذلك ههُنا.

إذا تحرَّر هذا، ظهرَ أنَّ اللفظَ قد يكونُ صريحاً، وقد يكون كنايةً، وقد يَعْرى عنهما إذا فُقِدَت العلاقةُ فيه، وهو غيرُ موضوعٍ للطلاق[٢].

ثم الكنايةُ تنقسمُ إلى ما غلبَ استعمالُه في العُرْفِ في الطلاقِ، فيُلْحِقُه بالصريحِ في استغنائِه عن النية، قال في «الكتاب»[٣]: كالخَليَّةِ والبَريَّة وجُمْلةِ ما تقدَّم إلى قوله: لحمِ الخنزيرِ، لقيامِ الوضع العُرْفيِّ مَقامَ الوضع اللغويِّ، والنيةُ إنَّما يُحتاجُ إليها لتمييزِ المُرادِ من اللفظِ عن غيرِ

= بأَحدِ الأمرَيْن ـ فلم يقُمْ عنده دليلٌ على المنعِ، أو جزَمَ بأنَّها اصطلاحيةٌ، أو جَزَمَ بأنَّها توقيفية، لكنه لم يُقمْ عنده دليلُ المَنْع من استعمالِ اللفظِ في غيرِ ما وضعَه الله له، إذ ليس معنى كونِها توقيفيةً أنَّ الله تعالى مَنَعَ من وضعِنا إِيَاها لمعنى غيرِ ما له وَضْعُها، ولا مِن استعمالِها في ذلك، بل معنى كونِها توقيفيةً أنَّ الله وضعَ الألفاظَ كلَّها لمعانيها، ولا يلزَمُ من ذلك أنَّه مَنَعنا مِن وَضْعِ كلِّ لفظٍ منها لغيرِ ما وضَعَه له، أو استعمالِه فيه على طريقِ الاستعارة أو النقلِ، والله أعلم.

(١) في الأصل: وبالسماءِ عن الأرض. وقد نبَّه مُصحِّحو الطبعة الأولى على وجه الصواب فيه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ والله أعلم. وكذلك ما قاله بَعْدَهُ صحيحٌ أَيضاً.

(٣) يعني «المدوّنة» ٢/ ٣٩٥.

المرادِ في اللفظِ المترِدْد، أَما ما هو صريحٌ بوضعٍ لغويٍّ أو عُرْفيّ، فينصرفُ بصراحتِه لِما وُضِعَ له من غيرِ احتياجٍ إلى نية.

وما لم يغلِب استعمالُه من الكنايات، فهو مَجازٌ على أصلِه، والمجازُ يفتقرُ إلى النيةِ الناقلةِ عن الحقيقة إليه، لأنَّها الأصلُ، ولم ينسَخْها عُرْفٌ، واللفظُ ينصرفُ إليها بصراحة ثم المنقولُ من الكناياتِ قد ينتقلُ لأصلِ الطلاقِ فقط، فيصيرُ في الوضعِ العُرفيِّ مِثْلُ: أنتِ طالقٌ في اللغة، فيلزَمُ بهذه الكنايةِ طلقةٌ واحدةٌ رَجْعيّةٌ، وقد ينتقلُ لأصلِ الطلاقِ مع البينونةِ من غير عددٍ، فيلزَمُ به طَلْقَةٌ بائنةٌ، لأنَّها مُسَمَّاه العُرْفيُّ، وقد ينتقلُ للطلاقِ والبينونةِ مع وَصْفِ العِدَّة[1] الثلاث، ويصيرُ النُّطْقُ بذلك اللفظِ عُرْفاً كالنُّطقِ بقَوْله: أنتِ طالقٌ ثلاثاً لغةً، ثم إنّه قد يُسْتَعملُ في غيرِ الثلاثِ غالباً، وفي الثلاثِ نادراً. فمِنَ الناسِ من يقصدُ الاحتياطَ، فيَحْملُ على الثلاث، ومن الناسِ من يحملُه على الغالبِ، فيلزَمُ به طلقةٌ واحدةٌ، فحيث اختلفَ العلماءُ في هذه الصِّيغ، فلاختلافِهم في الضوابطِ: هل وُجِدَتْ أَمْ لا؟ وإلَّا فكُلُّ مَنْ سَلَّمَ ضابِطاً سَلَّمَ حُكْمَهُ، ويكون المذهبُ الحَقُّ مَنْ صادفَ الضابطَ في نفسِ الأمر، والضعيفُ الفِقْهِ مَنْ توهَّمَ وُجودَه أو عدَمه، وليس كذلك، وعلى الفقيهِ استيفاءُ النظرِ في ذلك، ومن ذلك اختلافهم في مسألة الحرام، فمن قائلٍ قال: لم يحصُلْ
٧٣/أ فيها نَقْلٌ البتَّةَ، فهي كذبٌ،/ فلا يلزَمُ بها شيء إلَّا بالنية، ومن قائلٍ يقول: حصلَ فيها النقلُ، ولكنَّ الأَصْلَ الطلاقُ، فيلزَمُ بها طلقةٌ واحدةٌ رَجْعِيّة، ومن قائلٍ يقول: حصلَ فيها النقلُ للطلاقِ الثلاث، وعلى هذا المنوالِ تتخرَّجُ جميعُ الصِّيغِ. هذا تلخيصُ ما عليه الفقهاء.

(١) في المطبوع: العدد.

تنبيه: الطلاقُ لإزالةِ مُطْلقِ القيدِ كما تقدَّم، ومطلقُ القيدِ أعمُّ من قيدِ النكاح، والقاعدةُ أنَّ الدالَّ على إزالةِ الأعمِّ، دالٌّ على إزالةِ الأخَصِّ بالالتزامِ لا باللفظِ، فليس الطلاقُ موضوعاً لإزالةِ خصوصِ قيدِ النكاحِ كما يُفْهَمُ من كلامِ الفقهاء، بل التحقيقُ أن يُقالَ: الطلاقُ موضوعٌ لإزالةِ مُطلقِ القيد، نعني أَيَّ قيدٍ كان، لأنَّه[1] موضوعٌ لإزالةِ كلِّ قيدٍ حتى يندرجَ فيه قَيْدُ النكاح، وإذا كان موضوعاً لإزالةِ أيِّ قيدٍ كان من غيرِ عمومٍ، فيَصْدقُ أنَّها طالقٌ باعتبارِ قيدِ الحديد، وإن بَقِيت في العِصْمة، لأنَّ «طالق» اسمُ فاعلٍ، واسم الفاعلِ يكفي فيه فردٌ واحدٌ من المُسمّى الذي اشتُقَّ منه، فلا يدلُّ: أنتِ طالقٌ على إزالةِ العِصْمةِ مُطابقةً، ولا التزاماً، بل لا إشعارَ له به من جهةِ اللغةِ البتَّةَ، ووِزانُ الطلاقِ الخروجُ، لأنَّ كِلَيْهما انتقالٌ من إحاطة، فكما أنَّ الخروجَ يصدُقُ عليها بأيِّ فردٍ كان، فيصدُقُ أنَّها خارجةٌ باعتبارِ حَيِّزٍ مُعيَّن، وإن بقِيَتْ في غيرِه، كذلك يصدقُ عليها أنَّها طالقٌ باعتبارِ قَيْدٍ مُعيَّن، وإن بقِيَتْ في غيرِه. نعم لو كان «طالق» يفيدُ العمومَ، لحصل مقصودُ الأصحاب، أو يفيدُ إزالةَ القيدِ المُشْتركِ بين جميعِ القُيود حتى يلزَمَ منه انتفاءُ كلِّ قيدٍ، حصلَ أيضاً، ولو كان الأمرُ كذلك، لَما صدقَ على المُنطلقةِ من قَيْدِ الحديد، أو من طَلْقِ الولد أنَّها طالق، لأنَّ العمومَ لم يحصُل، وإزالةُ المشتركِ الذي يستلزمُ نَفْيَ كلِّ قيد لم يحصل.

لكنا نجدُ أهلَ اللغةِ وأهلَ العُرْفِ يستعملونه باعتبارِ قَيْدٍ مخصوصٍ، وإن بَقِيَتْ جميعُ القيود، فيقالُ لمن طَلَقَتْ من ولد: طالقٌ، ومن قيدِ الحديد: طالقُ، لأنَّ الأصلَ عدمُ المَجاز، ولأنَّ عند سماعِ طالقٍ لا نفهم

(١) في الأصل: لا أنَّه، وما في المطبوع أولى بالصواب، والسياقُ يقتضيه.

انتفاءَ كلِّ قيدِ البتَّة، بل قَيْداً مخصوصاً لا لغةً ولا عرْفاً[١]، ولهذا المُدْركِ لم يعتبِرَ ابنُ القصَّارِ خصوصَ لفظِ الطلاق، بل أعرضَ عن الوضعِ اللغويِّ، واعتبرَ ما وُضِعَ في العُرفِ لإزالةِ العِصْمة[٢]، وإليه جنحَ الشافعيُّ رضي الله عنه، لكن يَرِدُ على الشافعيِّ أنَّه يلزَمُ من ورودِ شيءٍ في
٧٣/ب كتابِ/ الله تعالى أن يصيرَ موضوعاً لذلك المعنى في الشرعِ أو العُرْف[٣]، فإنَّ الكتاب العزيزَ يَرِدُ بالكناياتِ القريبةِ والبَعيدة، كما يَرِدُ بالحقائقِ والمَجازُ كثيرٌ في كتابِ الله تعالى جدّاً، ويَعْتمِدُ في حُكْمِه على القرائنِ والتصريحِ بالمُراد، وحينئذٍ لا يليقُ أن يُجْعَلَ ما وردَ في كتابِ الله تعالى كيفَ كانَ موضوعاً لذلك المعنى الذي وردَ فيه، ولا يحسنُ الاستدلالُ بمُجرَّدِ الوُرودِ على الصراحةِ والوضع. نعم يحسُنُ الاستدلالُ

---

(١) علَّق ابن الشاط على ما سبق من تنبيه القرافي بقوله: ما قاله في هذا التنبيه فاسدٌ جداً، بل لفظُ طالقٍ موضوعٌ لإزالةِ قيدِ العصمةِ لغةً، وقد تقدَّم الردُّ عليه قبلَ هذا في مِثْلِ هذا القول، وكلّ ما ذكرَه في تقريرِ ذلك دعوى لا دليلَ عليها غيرَ ما استروحَ [إليه] من الاشتقاقِ الكبير، وهو غيرُ صحيحٍ عن المحققين.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا دليلَ له على أنَّ ابنَ القصَّارِ اعتبرَ ما وُضِعَ في العُرْفِ لإزالةِ العصمة بناءً على ما زعم، بل إنَّما اعتبر ذلك تسويةً بين اللغةِ والعُرْف، وذلك هو الشأنُ، فإنَّ اللفظَ إذا كان موضوعاً في اللغة لمعنى، وكان لفظٌ آخرُ فيها موضوعاً فيها لغيرِ ذلك المعنى، ثم صارَ في العُرْفِ منقولاً له، فلا فَرْقَ، فإنَّ النقلَ العُرفيَّ كالوضعِ الأصليِّ، ويصيرُ إذ ذاك كلُّ واحدٍ من اللفظين صريحاً في ذلك المعنى، وإنْ لَم يَصِر اللفظُ الثاني منقولاً لذلك المعنى، ولكنه يُسْتعملُ فيه على سبيلِ الاستعارة والتجوُّز، فههُنا يكونُ بين اللفظين فرقٌ، يكونُ الأولُ صريحاً، والثاني كنايةً، فيحتاجُ إلى النيةِ المعيِّنةِ له لذلك المعنى، والله أعلم.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: بل إذا ورد شيءٌ في كتاب الله تعالى، فإنَّه يُحْمَلُ على أَنه كذلك في الشرع أَو العُرْف، لأنَّ ذلك هو الأصل.

بالورودِ على المشروعية، أما الوضعُ فلا[١]، إذا فَرَّعْنا على أَنَّ المُدْرَكَ هو الاشتهارُ العُرفيُّ، فينبغي أن لا يكونَ الانطلاقُ صريحاً، وإن كان فيه الطاءُ واللامُ والقاف، وفيه معنى إزالةِ القيد، لأنَّ المشتهرَ هو الطلاقُ دون الانطلاقِ، وكذلك أَطلقْتُك، وانطلَقْتُ منك، وانطلِقِي مني، وأنتِ مُنْطلقة[٢]، وقد خالفَنا أَبو حنيفةَ وأَحمدُ بن حنبل رضي الله عنهما في: أنا طالقٌ منك، لأنَّه ليس محبوساً بالنكاحِ، بل هي المحبوسةُ، وقياساً على قوله: أنا طالقٌ، فلو كان مَحلاًّ للطلاقِ لوقعَ كالمرأةِ، ولأنَّ الرجلَ لا يُوْصَفُ به[٣]، فلا يقالُ: زيدٌ مُطَلَّقٌ، ونقل الباجيُّ في «المُنتقى»[٤] عن أبي سعيدٍ منّا ذلك، ووافقَ المشهورَ الشافعيُّ.

والجوابُ عن الأول: أنَّه محبوسٌ عن عَمَّتِها وأُخْتِها والزيادةِ على الأربع والنفقة وغيرِها مما هو لازمٌ فيخرجُ عن لزومه[٥].

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا يلزَمُ من كَوْنِ الكتابِ العزيزِ يَرِدُ بالكناياتِ والمَجازات أن لا يكونَ ذلك اللفظُ موضوعاً لذلك المعنى أَصْلاً أو عُرْفاً، بل مَجازاً حتى لا يُسْتدلَّ بورودهِ على أنَّه كذلك في أَصلِ اللغة، أو عُرْفِها، أو عُرْفِ الشرع، فإنَّ الكتابَ العزيزَ كما يردُ بالكناياتِ والمجازاتِ. يردُ أيضاً بالحقائق، وهي الأصلُ حتى يدلَّ دليلٌ على التجوُّز، والله أعلم.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: فيه إشارةٌ إلى ذلك الاشتقاقِ وقد تقدَّم ردُّه، وما قاله مِن أنَّه لا يكونُ صريحاً ولا كنايةً صحيحٌ أيضاً، لأنَّ الانطلاقَ ليس من الطلاق، وإن كانا من مادةٍ واحدة.

(٣) انظر «المغني» ١٠/ ٣٧١ لابن قدامة حيث بسط الكلام على هذه المسألة.

(٤) انظر «المنتقى» ٤/ ١٤ ولم أَجد فيه النَّقْلَ عن أبي سعيد ـ يعني البرادعيَّ ـ الذي هذَّب «المدوَّنة».

(٥) قوله: «وقد خالفنا أبو حنيفة . . . إلى آخرِ الجواب الأول» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ليس معنى الطلاقِ معنى الانطلاق حتى يلزمَ ما جاوبَ به، بل الطلاقُ حَلُّ العِصْمةِ فقط، وهو أمرٌ يصدرُ عن الرجلِ ويقعُ بالمرأة، فإذا قال: أنا طالقٌ منك، فقد عكسَ المعنى، فالظاهرُ أن يكون مَجازاً والله أعلم.

وعن الثاني: أَنَّ وصفه بـ«طالق» جائزٌ أن يكونَ من امرأةٍ فلم يُعَيِّنْها اللفظُ، وإذا قال: أنت طالقٌ تعيَّن أن يكونَ من عِصْمتِه لتعذُّرِ تعدُّد الأزواجِ دون الزوجات[1].

وعن الثالث: أنَّ «مُطْلق» اسمُ مفعولٍ يقتضي أن يكونَ المقتضي لطلاقِه غيرَه، وهو مُتَعذِّر[2].

وقال الحنفية: أنتِ مُطْلَقَةٌ بسكونِ الطاءِ وتخفيفِ اللام، لا يكونُ طلاقاً إلَّا بالنيةِ، لأنَّه ليس مختصّاً بالنساءِ، وهو مُتَّجِه[3].

وقال بعضُ الشافعية: أنتِ الطلاقُ[4] كنايةٌ، لأنَّ التعبيرَ بالمصدرِ عن اسم الفاعلِ مَجازٌ، فيفتقرُ إلى النيةِ. وجوابُه: أنَّه مَجازٌ تعيَّنَ بقرينةٍ تعذَّر أنَّها عينُ الطلاق، وإذا تعيَّن لاسمِ الفاعلِ استغنى بذلك عن النيةِ، لأنَّ التعيينَ مانعٌ من التردُّد، والنيةُ إنَّما تصلحُ حالةَ التردُّد[5].

تنبيه: ينبغي أن يُعلَمَ أنه ليس في أصلِ اللغةِ ما يقتضي طلاقَ المرأةِ
٧٤/أ البتّةَ، ولا لفظةٌ واحدةٌ، وهذا شيءٌ لا يكادُ يخطرُ بالبال،/ وبيانُه أنَّه إذا قال: أنت طالقٌ ثلاثاً، هذا أعظَمُ ما يُتوَهَّمُ أنَّه صريحٌ لغةً، وليس كذلك، بل هذا لا يوجبُ طلاقاً البتّةَ، بسببِ أنَّ اللغةَ إنّما تقتضي أنَّ هذه الصيغةَ وضعَتْها العربُ للإخبار، وهذا هو أَصلُ الوضعِ، ومُقْتضى ذلك أن يكونَ قولُه: أنت طالقٌ ثلاثاً، كَذِباً لا عِبْرَةَ به، والطلاقُ لا يلزمُ بالخبرِ الكَذِبِ إجماعاً، ومن ههنا افترق الناسُ فريقين:

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هو جوابٌ ضعيف، فإنَّه لا يكاد يخطر بالبال.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هو وإنْ كان مُتعذِّراً حقيقةً، فليس بمُتَعَذِّرٍ مجازاً.

(٣) قال ابنُ الشاط: هو كما قال. وانظر مذهب الحنفية في «فتح باب العناية» ٢/ ٨٨.

(٤) في الأصل: طالق، وصوابُه ما أثبتناه، وكلامُ المصنِّفِ دالٌّ عليه.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الأَظهَرُ ما قاله بعضُ الشافعية.

أحدُهما: وهو الحنفية قالت: هي باقيةٌ إخباراتٍ على حالِها، وإنَّما الشرعُ يُقدِّرُ وقوعَ مُخْبَرِها قبل النطقِ بها بالزمنِ الفردِ لضرورةِ تصديقه، وإذا صار صادقاً لزِمَه ما نطقَ به من الطلاق، وكذلك قالوا في صِيَغِ العتقِ وجميعِ صِيَغِ العقودِ من بعتُ واشتريتُ ونحوِ ذلك.

والفريقُ الآخر: وهو المالكيةُ والشافعية يقولون: هذه الصِّيَغُ انتقلت في العُرْفِ عن الخبرِ لإنشاءِ الطلاق، ويلزمُ الطلاقُ بالإنشاءِ، ومتى قُصِدَ الخبرُ وعُدِلَ عن الإنشاءِ الذي انتقلَ إليه العُرْفُ، لا يلزمُه طلاق، فهذه هي المذاهبُ الواقعةُ في هذه الصِّيَغِ كُلِّها، ويظهرُ من ذلك أنَّه ليس في اللغةِ لفظةٌ واحدةٌ تقتضي وقوعَ الطلاقِ من حيث هي لغويةٌ، بل لا بُدَّ من التقدير كما قاله الحنفيةُ، أو النقلُ كما قاله غيرهم[1].

وإذا تقرَّرَ هذا، فيلزمُ على رأيِ الحنفيةِ أن يكونَ لفظُ الطلاقِ صريحاً مستغنياً عن النية، لأنه قد تقدَّم أنه لا يدلُّ لغةً على الإخبارِ عن إزالة قَيْدِ النكاحِ بخُصوصه، بل على إزالة قيدٍ كيف كان، قيدُ النكاحِ، أو قيدُ الحديدِ أو غيرُهما، فلا ينصرَفُ لقيدِ النكاحِ إلَّا بالنيةِ، لأنَّه ليس إخباراً عنه بخصَوصِه، فصار كنايةً، وصارت الألفاظُ بجُمْلتِها كنايةً، فإنَ نوى بها الطلاقَ الذي هو إزالةُ قيدِ النكاح، فحينئذٍ يلزَمُ ما ذكروه من التصديقِ، وإلَّا فلا يلزَمُ تقديرُ صِدْقِهِ، لأنَّه لم يقصد الإخبارَ عن زوالِ العِصْمة[2]، ويلزمُ على رأينا القائلينَ بالإنشاءِ، أن يكونَ ضابطُ الصريحِ ما نُقِلَ لإنشاءِ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا شكَّ أنَّ هذه الصيغَ وقعت في الاستعمالِ اللغويِّ إخباراتٍ، ووقعت فيه إنشاءات، وما قاله الحنفيةُ ليس بصحيح، ولكن يبقى النظرُ في كونِها مشتركةً بين الخبرِ والإنشاء، أو منقولةً من الخبرِ إلى الإنشاء، وكلاهما على خلافِ الأصلِ، والأظهرُ عندي أنَّها مشتركةٌ، والله أعلم.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن قالت الحنفيةُ مِثْلَ قولِه مِن أنَّ لفظَ الطلاقِ لا يدلُّ على زوالِ قَيْدِ العصمةِ بخصوصِه، لزِمَهم ما ألزمَهم، وإلَّا فلا.

إزالةِ القيد، وصار مستغنياً عن النيةِ، وما لم يَصِر بالنقلِ كذلك، ويمكنُ استعمالُه في إزالةِ العِصْمةِ مجازاً لعلاقةٍ بينهما، فهو كنايةٌ، وما لا علاقةَ فيه كالأَكلِ والشربِ والتسبيح ونحوِها يجري على الخلاف المتقدِّم، أو يكونُ لا صريحاً ولا كناية، وهذا هو الذي يتَّجهُ، ويكون لفظُ الحرامِ والخَلِيّةِ والبَرِيَّةِ ونحوِها ممّا ادُّعِيَ فيه النقلُ صريحاً، فلا يُقال فيه: إنه كنايةٌ أُلْحِقَت بالصريح،/ لأنه لا صريحَ إلّا بالنقلِ حينئذ، فأيُّ لفظٍ نُقِلَ ٧٤/ب
كان هو الصريحَ من غيرِ امتيازِ لفظٍ عن لفظٍ في ذلك لاستواءِ الجميعِ في عدمِ إفادةِ زوالِ العِصْمةِ لغةً، وفي إفادةِ زوالِها بالنقل، فلا مَزِيّةَ لبعضِها على بعض إذا حصل فيها النقل[(١)]، ويلزمُ على هذا أيضاً بحثٌ آخَرُ، وهو أنَّ النقلَ إنَّمَا هو من قِبَلِ العُرْف[(٢)]، فإذا تحوّلَ العُرْفُ إلى الضدِّ، فصار المُشْتَهرُ خَفِياً، والخَفِيّ مُشْتهراً، أن يكونَ ما قضينَا بأنه صريحٌ يصيرُ كنايةً، وما قضينا بأنه كنايةٌ يصير صريحاً بحسبِ العُرْفِ الطارىء، وكذلك إذا لم ينتقل العُرْفُ إلى الضدِّ، بل بطلَ فقط، يلزَمُ أن لا يصيرَ شيءٌ من هذه الألفاظ صريحاً، بل تحتاجُ جميعُ الألفاظِ في لزومِ الطلاقِ

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من التسوية بين تلك الألفاظِ ليس بصحيح، فإنَّ لفظَ طالقٍ يفيدُ زوالَ العِصمة. إما لغةً علىمذهبِ غيره، وإما عُرْفاً على مذهبِه، ولفظُ أنتِ طالقٌ يفيدُ إنشاءَ الطلاقِ عُرْفاً أيضاً، ولفظ الخَلِيّةِ لا يفيدُ ذلك عُرْفاً بل مَجازاً، ولفظ أَنْتِ خَلِيةٌ، وإن كان عُرْفاً في الإنشاءِ مع أَنَّ لفظَ خليةٍ ليس عُرْفاً في الطلاق، لا يفيدُ بجُمْلتِه إنشاءَ الطلاقِ عُرْفاً، فبين لفظ أنتِ طالقٌ، وأنتِ خليةٌ فرقٌ ظاهرٌ، فيلزَمُ أن يكونَ لفظُ أنتِ طالقٌ صريحاً، لأنَّ لفظَ طالقٍ على انفرادِه، ولفظَ أنتِ طالقٌ بجُمْلته كلاهما منقولٌ عُرْفاً؛ هذا لزوالِ قيدِ العِصمة بخصوصِه، والآخرُ لإنشاءِ زوالِ ذلك القيدِ، ولفظُ خَلِيّة على انفرادِه لم ينقُلْه العُرْفُ لزوالِ قيدِ العِصْمة، وإن كان لفظ أنتِ قد نقلَه العرفُ للإنشاءِ، فيكون كنايةً، والله أعلم.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله إلى آخِر الفرق صحيح، وكذلك ما قاله في الفرقِ بعده إلّا ما قاله الإنشاءات، ففيه نظر.

بها إلى النية، ويلزمُ أمرٌ ثالثٌ وهو أَنَّ المُفتي لا يحلُّ له أن يُفْتيَ أحداً بالطلاقِ حتى يعلمَ أنه من أهلِ بلدِ ذلك العُرْفِ الذي رُتِّبت الفُتْيا عليه، فإنْ كان من أهلِ بلدٍ آخرَ ليس فيه ذلك العُرْفُ، أفتاه بُحكْمِ الله تعالى باعتبارِ حالِ عُرْفِ بلدِه من صريحٍ أو كناية على الضابطِ المتقدِّم، فإنَّ العوائدَ لا يجبُ الاشتراكُ فيها بين البلادِ خُصوصاً البعيدة الأقطار، ويكونُ المفتي في كلِّ زمانٍ يتباعدُ عمَّا قبله يتفقَّدُ العُرْفَ هل هو باقٍ أَمْ لا؟ فإنْ وجدَه باقياً، أفتى به، وإلَّا توقَّف عن الفُتيا[1]، وهذا هو القاعدةُ في جميع الأحكامِ المبنيةِ على العوائدِ كالنقودِ والسِّكَكِ في المعاملات، والمنافعِ في الإجارات، والأَيْمانِ والوصايا والنذورِ في الإطلاقات، فتأمَّلْ ذلك! فقد غَفَلَ كثيرٌ من الفقهاءِ، ووجدوا الأئمةَ الأُوَلَ قد أَفتَوْا بفَتاوى بناءً على عوائدَ لهم، وسَطَّروها في كُتُبِهم بناءً على عوائِدهم، ثم المتأخِّرون وجدوا تلك الفتاوى فأفتَوْا بها، وقد زالت تلك العوائدُ، فكانوا مُخطئين خارقين للإجماع، فإنّ الفُتْيا بالحُكْمِ المبنيِّ على مُدْرَكٍ بعد زوالِ مُدْرَكِه خلافُ الإجماع، ومن [ذلك] لفظُ الحرامِ والخَلِيّةِ والبَرِيّة ونحوِها، ممّا هو مسطورٌ لمالكٍ أنهَ يلزم به الطلاقُ الثلاثُ بناءً على عادةٍ كانت في زمانِه، فأكثَرُ المالكيةِ اليومَ يُفْتي بلزومِ الطلاقِ الثلاثِ بناءً على المنقولِ في الكُتبِ عن مالك، وتلك العوائدُ قد زالتْ، فلا نجدُ اليومَ أحداً يطلِّقُ امرأتَه بالخليّةِ ولا بالبَريّةِ، ولا بحَبْلِكِ على غاربِك، ولا بوَهَبْتُك لأهلِك، ولو وجَدْناه المرّةَ بعد المرة مراتٍ/ كثيرةً، لم يكُنْ ذلك نَقْلاً يوجبُ لزومَ الطلاقِ الثلاثِ من غيرِ نيّةٍ، ألا ترى أنَّ لفظَ الأسدِ كثيرُ الاستعمالِ في الرجل الشجاع ولا يقولُ أحدٌ: إنَّه منقولٌ إليه، وكذلك لفظُ الشمسِ والبَدْرِ في ذواتِ الجمال، والبحر والغيثِ والندى ٧٥/أ

(١) وهو ما سبق بَسْطُه وضَبْطُه في الفرق الثامن والعشرين.

ونحوِها في الكِرام الباذلين للمالِ، ومع ذلك لم تَصِر منقولةً فتأمَّل ذلك! ويظهَرُ لك ما عليه هؤلاء المتأخّرون من الفتاوى الفاسدةِ في هذه الألفاظ، ويظهَرُ لك بهذه المباحثِ الفرقُ بين قاعدةِ الصريح، وقاعدةِ ما ليس بصريحٍ على القواعدِ الصحيحة.

* * *

الفرقُ الثاني والستون والمئة

بين قاعدةِ ما يُشْتَرطُ في الطلاقِ من النية، وبين قاعدةِ ما لا يُشْترط

اعلم أنَّ النيةَ شرطٌ في الصريحِ إجماعاً، وليست شرطاً إجماعاً، وفي اشتراطها قولان، وهذا هو مُتَحَصِّلُ الكلامُ الذي في كُتب الفقهاء، وهو ظاهرُ التناقضِ، ولا تناقضَ فيه.

فحيث قال الفقهاء: إنَّ النيةَ شرطٌ في الصريح، فيريدون القصدَ لإنشاءِ الصيغةِ احترازاً من سَبْقِ اللسان، لما لم يقصد مثل أنْ يكون اسمها طارقاً، فيناديها فيسبقُ لسانُه فيقول لها: يا طالق، فلا يلزَمُه شيء لأنه لم يَقصِد اللفظ[1]، وحيثُ قالوا: النيةُ ليست شرطاً في الصريح، فمرادُهم القصدُ لاستعمالِ الصيغةِ في معنى الطلاق، فإنها لا تُشْتَرطُ في الصريحِ إجماعاً، وإنَّما ذلك من خصائصِ الكناياتِ أنْ يُقْصَدَ بها معنى الطلاق، وأما الصريحُ فلا.

وحيثُ قالوا: في اشتراطِ النيةِ في الصريحِ قولان، فيُريدون بالنيةِ ههنا الكلامَ النفسيَّ، وأنهم يُطْلقون النيةَ ويريدون الكلامَ النفسيَّ، وإلَّا فَمَنْ قصدَ وعزمَ على طلاقِ امرأتِه، ثم بَدا له، لا يلزَمُ بذلك طلاقٌ إجماعاً، وإنَّما المرادُ إذا أنشأَ طلاقَها بكلامِه النفسيِّ كما يُنْشِئه بكلامِه اللسانيِّ، فيُعبِّرون عنه بالنية، وعَبَّر عنه ابنُ الجلّاب[2] بالاعتقادِ بقوله[3]:

---

(١) لأنَّ القَصْدَ إلى لفظِ الطلاقِ ومعناه ركنٌ من أركان الطلاق. انظر «الوسيط» ٥/ ٣٨٥ للغزالي و«التهذيب» ٦/ ٣٣ للبغوي.

(٢) يعني في «التفريع» وقد سبق التعريف به.

(٣) في المطبوع: بالاعتقادِ بقلبه فقال:

ومن اعتقدَ الطلاقَ بقلبهِ ولم يلفظْ بلسانِه، ففي لزومِ الطلاقِ له قولان، والاعتقادُ لا يلزَمُ به طلاقٌ إجماعاً، فلو اعتقدَ الإنسانُ أنَّه طلَّقَ امرأتَه، ثم
٧٥/ب تبيَّنَ له بُطلانُ/ اعتقادِه، بقِيَتْ له زوجةً إجماعاً، وإنَّما المرادُ الكلامُ النفسيُّ، فالمشهورُ اشتراطُه كما قاله أَبو الوليد في «المقدمات»[1]، وأنَّه إذا طَلَّقَ بلسانِه، لا بُدَّ أنْ يُطَلِّقَ أيضاً بقلبِه، فظهرَ أنَّه لا تناقُضَ في كلامِهم، وأنها أحوالٌ مختلفةٌ، وفي الفرقِ أَربَعُ مسائلَ تُوضِّحُه:

المسألةُ الأولى: قال مالكٌ في «المدوَّنة»: لو أراد التلفُّظَ بالطلاق، فقال: اشربي أو نحوَه، لا شيءَ عليه حتى ينويَ طلاقَها بما تلفَّظ به، فيجتمعُ اللفظُ والنية، ولو قال: أنت طالقٌ البتةَ، ونيتُه واحدةٌ، فسبقَ لسانُه للبتَّةِ، لزمَه الثلاث.

قال سحنون: إذا كان عليه بينةٌ، فلذلك لم يُنَوِّه، يريد أن اللفظَ وحدَه لا يلزمُ به الطلاق، وهو لم يُوجَدْ منه نيةٌ مع لفظِ الثلاثِ، فلذلك لا يلزمُه ثلاثٌ في الفُتيا، ويلزمُه الثلاثُ في القضاءِ بناءً على الظاهر.

المسألةُ الثانية: إذا قال: أنتِ طالقٌ، ونوى من وَثاقٍ ولايتِه، وجاءَ مُسْتَفتياً، طَلَقَتْ عليه كقوله: أنت بَرِيَّةٌ، ولم يَنْوِ به طلاقاً، ويُؤخَذُ الناسُ بألفاظِهم، ولا تنفعُهم نِيَّتُهم إلَّا أنْ تكون قرينةٌ مُصَدِّقة. قال صاحبُ «التنبيهات»[2] في التحدُّثِ على هذه المسألة وقيل: يُدَيَّنُ، وقيل: لا، إلَّا أنْ يكونَ جواباً، وهو مذهبُ «الكتاب»[3]، قال: ويتخَرَّجُ من هذه المسألةِ إلزامُ الطلاقِ بمُجرَّدِ اللفظ، ومن قولهِ في الذي أراد واحدةً،

---

(١) انظر «المقدّمات» ٢/ ٣٨٢.

(٢) هو القاضي عياض، وقد سبق التعريف.

(٣) في الأصل: الكفَّار. وقوله: «وهو مذهب الكتاب» هو من كلام القرافيِّ على أغلب الظن، ويريد به «المدوَّنة» على ما سبق من اصطلاحه.

فسبقَ لسانُه للبتَّةِ، ومِن هَزْلِ الطلاقِ أيضاً، ويؤخَذُ اشتراطُ النيةِ مع اللفظِ من غيرِ مسألةٍ في الكتاب، يعني من قوله: أنت طالقٌ، وأراد تعليقَه ثم بَدا لَهُ فلا شيءَ عليه، وله نظائرُ في المذهب، ووافقَ صاحبَ «التنبيهاتِ» اللخميُّ على أنَّ مسألةَ الوثاقِ طلاقٌ بمُجرَّد اللفظ، وإلزامُ الطلاقِ بمُجرَّدِ اللفظِ إنَّما هو إذا نطقَ بلسانه غيرَ مُطلِّقٍ بكلامِه النفسي، كما قال في مسألةِ البتَّة.

أما إذا صرفَ اللفظَ بقَصْدِه عن إزالةِ العِصْمةِ إلى غيرِه نَحْوُ مسألةِ الوثاقِ، فإلزامُ الطلاقِ به لو قيل: إنه خلافُ الإجماع، لم يَبْعُدْ، لأنَّه نظيرُ مَنْ طَلَّق امرأته، فقيل له: ما صنَعْتَ؟ فقال: هي طالقٌ، وأراد الإخبارَ. قال أَبو الطاهر: لا يلزَمُه في الفُتْيا إجماعاً، ونظيرُه أيضاً مَن له أَمةٌ وزوجةٌ اسمُ كلٍّ واحدةٍ منهما حِكْمَة، وقال: حكمةُ طالقٌ، وقال: نوَيْتُ الأَمَةَ لا يلزَمُه طلاقٌ في الفُتْيا اتّفاقاً، فينبغي أن يُحْمَلَ في مسألةِ الوثاقِ على اللُّزوم في القَضاء دون الفتيا.

٧٦/أ وأما قوله: وجاء مُسْتفتياً، وإن أوهمَ اللزومَ في الفُتيا،/ فمُعارَضٌ بقوله: يؤخَذُ الناسُ بألفاظِهم ولا تنفعُهم نِيّاتُهم[1] والأَخْذُ إنَّما يكونُ للحاكمِ دونَ المفتي، وكذلك اشتراطُه القرينةَ، فإنَّ المُفْتي يتبعُ الأَسبابَ والمقاصدَ دون القرائنِ، وإلا فيلزمُ مخالفةُ القواعد، ويتعذَّرُ الفرقُ بين هذه وبين ما ذُكِرَ من النظائر.

المسألةُ الثالثة: إذا قال: أنتِ طالقٌ أو طلَّقْتُك، ونوى عدداً لزِمه، ووافقنا الشافعي. وقال أَبو حنيفةَ رضي الله عنهما: إذا نوى الثلاثَ لزِمَه واحدةٌ رجعيةٌ، لأنَّ اسمَ الفاعلِ لا يُفيدُ إلَّا أصلَ المعنى، فالزائدُ يكونُ بمُجرَّدِ النية، والنيةُ لا توجبُ طلاقاً، وجوابُه: أنَّ لفظَ «ثلاثاً» إذا لَفَظَ بها تمييزٌ[2]

---

(١) قوله «نيّاتهم»: تكرَّر في الأصل.

(٢) في المطبوع: تُبيِّنُ المراد.

للمرادِ باللفظِ نَحْوُ قوله: قبضْتُ عشرين دِرهماً، فقوله: «درهماً» يفيدُ اختصاصَ العددِ بالدراهم، وإنْ كان لا يدلُّ عليه لغةً، فكذلك «ثلاثاً» يخصِّصُ اللفظَ بالبينونة، وكلُّ ما كان يحصلُ مع المُفَسِّرِ وجبَ أنْ يحصُلَ قبلَه، لأنَّ المُفسِّرَ إنما جُعِلَ لفهمِ السامعِ لا لثُبوتِ(١) ذلك الحكمِ في نَفْسِ الأمر، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة:٤٣] لا تدلُّ على خصوصِ الصلوات الشرعية، لكن لمّا وردَ البيانُ من السُّنَّةِ في خصُوصِيّاتِها وهيئاتها وأحوالِها، عُدَّ ذلك ثابتاً بلفظِ القرآن وأجمعَ المسلمون على أنَّ الصلاةَ والزكاةَ مشروعةٌ بالقرآنِ، والقاعدةُ: أنَّ كلَّ بيانٍ لمُجْمَلٍ يُعَدُّ منطوقاً به في ذلك المُجْمَل، كذلك ههنا، ولأَنَّ أَبا حنيفة(٢) رحمه الله وافَقنا على قوله: أنتِ بائنٌ، وأنتِ طالقٌ طلاقاً، وطلَّقْتُكِ وطَلِّقي نفسك، أنَّه إذا نوى بها الثلاثَ لزِمَتْه، فكذلك ههنا.

المسألةُ الرابعة: حكى صاحبُ كتابِ «مجالس العلماء»(٣): أنَّ الرشيدَ كتبَ إلى قاضيه أَبي يوسفَ هذه الأبيات، وبعثَ بها إليه يمتحنه بها:

فإن تَرْفُقي يا هندُ، فالرِّفْقُ أَيْمَنُ وإنْ تَخْرَقي يا هندُ، فالخُرْقُ أَشْأَمُ

---

(١) في الأصل: ثبوت.

(٢) في المطبوع: وإن كان أبو حنيفة.

(٣) انظر «مجالس العلماء»: ٣٣٨ لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت٣٤٠هـ)، صاحب التصانيف المشهورة في النحو والأدب، منها «الجُمَل في النَّحو» و«الإيضاح في علل النحو»، وله «الأمالي» المشهورة و«مجالس العلماء» وغيرها من المصنَّفات المباركة النافعة، له ترجمة في «إنباه الرواة» ٢/ ١٦٠. والقصّةُ مذكورة في «مغني اللبيب»: ٧٦ لابن هشام. وذكرت أيضاً بغير هذا السياق، وانظر «خزانة الأدب» ٣/ ٤٥٩-٤٧١ لعبد القادر البغدادي.

فأنتِ طلاقٌ، والطلاقُ عزيمةٌ ثلاثاً، ومن يَخْرَقْ أَعَقُّ وأَظْلَمُ
فبيني بها إن كنتِ غيرَ رَفيقةٍ وما لامرئٍ بعد الثلاث مُقَدَّمُ

وقال له: إذا نصَبْنا «ثلاثاً» كم يلزَمُه؟ وإذا رَفَعنا كَمْ يلزَمُه؟ فأَشكَلَ عليه ذلك، وحمَل الرُّقعَة للكسائيِّ[1]، وكان مَعَه في الدَّربِ، فقال له الكِسائي: اكتُب له في الجواب: يلزَمُه بالرفعِ واحدةٌ، وبالنصبِ ثلاثٌ، يعني أنَّ الرفعَ يقتضي أنَّه خبرٌ عن المبتدأ الذي هو/ الطلاقُ الثاني، ٧٦/ب ويكونُ مُنقطعاً عن الأولِ، فلم يَبْقَ إلَّا قولُه: أنتِ طالقٌ، فتلزَمُه واحدةٌ، وبالنصبِ يكونُ تمييزاً لقوله: فأنتِ طالق، فيلزَمُه الثلاث.

فإن قُلْتَ: إذا نصَبْنا أَمْكَنَ أنْ يكونَ تَمييزاً عن الأولِ كما قلتَ، وأَمْكَن أنْ يكون منصوباً على الحالِ من الثاني، أي: الطلاقُ معزومٌ عليه في حالِ كونِه ثلاثاً أو تمييزاً له، فلم خَصَصَتْه بالأول؟

قلتُ: الطلاقُ الأَولُ مُنكَّرٌ يَحْتملُ بسببِ تنكيرِه جميعَ مراتبِ الجنس وأَعدادِه وأنواعِه من غيرِ تنصيصٍ على شيءٍ من ذلك لأجلِ التنكير، فاحتاجَ للتمييزِ ليحصُلَ المرادُ من ذلك المُنكَّر المجهول، وأما الثاني فمَعْرفةٌ استغنى بتعريفِه واستغراقِه الناشىءِ عن لامِ التعريف عن البيانِ، فهذا هو المرجِّحُ.

ويحكىٰ أنَّ الرشيدَ بعثَ له بهذه الرُّقْعةِ أَوَّلَ الليل، وبعثَ أَبو يوسفَ الجوابَ بها أَوَّلَ الليل على حاله، وجاءَهُ من آخرِ الليل بِغالٌ مُوْسَقةٌ قِماشا وتُحَفاً جائزةً على جوابه، فبعثَ بها أبو يوسف إلى الكسائيِّ، ولم يأخُذْ منها شيئاً بسببِ أنه هو الذي أَعانه على الجوابِ فيها.

---

(١) أبو الحسن علي بن حمزة الكسائي، (ت ١٨٩هـ) من القراء السبعة، وإمامُ الكوفيين في النحو، له ترجمة في «إنباه الرواة» ٢/ ٢٥٦.

الفرقُ الثالثُ والستون والمئة

بين قاعـدةِ الاستثناءِ مـن الـذواتِ وبين قاعـدةِ الاستثنـاءِ مـن الصفـات[1]

اعلم أنَّ البابَيْن، وإنْ استويا في صحَّةِ الاستثناء، غَيْرَ أنَّ الاستثناءَ من الصفاتِ يجوزُ أنْ يُؤتى فيه بلفظٍ دالٍّ على استثناءِ الكُلِّ من الكُلِّ في الظاهرِ بخلافِ الاستثناءِ من الذوات، وبيانُ ذلك بمسألتين:

المسألةُ الأولى: نقَلَ صاحبُ «الجواهر»، وقاله ابنُ أبي زيدٍ في «النوادر»: أنَّ القائلَ إذا قال: أنتِ طالقٌ واحدةً إلَّا واحدةً[2]، إنْ كان مُستفتياً وقال: نويتُ ذلك، وفي موضع لو سكتَ، لم يكُنْ طلاقاً لم يلزَمْهُ شيءٌ، لأنه طلاقٌ بغيرِ نيَّةٍ، وإنْ كان عليه بيِّنةٌ فيُخْتَلَفُ فيه، لأنَّه آتٍ بما لا يُشبه، كما لو قال: إنْ شاءَ هذا الحجر، ويُخْتَلَفُ إذا قال: أنتِ طالقٌ أمسِ إلَّا واحدةً، لأنه ليس مُسْتثنياً للأول، وإن قال: أنت طالقٌ واحدةً وواحدةً[3] إلَّا واحدةً، وأعاد الاستثناءَ على الواحدةِ، يقعُ عليه اثنتان، وكذلك إذا قال: أنتِ طالقٌ واحدةً وواحدةً وواحدةً إلَّا واحدةً، فإنه يلزَمُه طلقتان إن أعادَه على طلقةٍ، أو ثلاثاً إنَّ أعادَه على الواحدة،

٧٧/أ وهذه المسألةُ من مُشكلاتِ المسائل عند الفقهاء، ووجه تقريرِها/ وإيضاحِها أنْ تقولَ: قولُه: أنتِ طالقٌ واحدةً، معناه طلقة واحدة، والطلاقُ مصدرٌ

(١) انظر بَسْطَ هذا الفرق في «الاستغناء في أحكام الاستثناء»: ٤٨٦ للقرافيِّ، وسيشير في نهاية هذا الفرق إلى هذا الكتاب.

(٢) قولُه: «إلَّا واحدة»: سقط من طبعة دار السلام.

(٣) قولُه: «وواحدة»: زيادة من المطبوع.

قد وصفَه بالوحدة، فههنا حينئذٍ صفةٌ وموصوفٌ في كلامِه، فإنْ قصدَ رَفْعَ الصفةِ دون الموصوفِ، فقد رفعَ بعضَ ما نطقَ به فيصحُّ، ولنا قاعدةٌ عقليةٌ: أنَّ كلَّ ضِدَّيْن لا ثالثَ لهما، إذا رُفِعَ أَحدُهما تعيَّنَ ثبوتُ الآخر، كقولك: هذا العددُ ليس بزوجٍ، يتعيَّنُ أنْ يكونَ فرداً، أو ليس بفردٍ، يتعيَّنُ أنْ يكونَ زوجاً، لأنَّه لا واسطةَ بين الزوجِ والفردِ في العدد، وكذلك ههُنا لا واسطةَ بين الوحدةِ والكَثْرة في حقيقةِ المصدرِ، فإذا رفعَ الوحدةَ من مصدرِ الطلاقِ تعيَّنَ ضدُّها وهو الكَثْرةُ، وأقلُّ مراتبِ الكثرةِ اثنان، فيلزمُه طلقتان، لأَنَّ الأصلَ براءةُ الذمَّةِ من الزائدِ عليهما، وهذه المسألةُ لها سِتُّ حالات:

الحالةُ الأولى: ما تقدَّم.

الحالة الثانيةُ: أنْ يقصدَ بقولِه: واحدةً قبلَ الاستثناءِ الصفةَ وحدَها، ثم يستثنيها، فاستثناؤه باطلٌ لأنَّه رَفَعَ جُمْلةَ ما وضعَه أَوّلاً.

الحالةُ الثالثة: أنْ يقصدَ بقولِه: واحدةً، نَفْسَ الطلاق من حيث هو طلاقٌ، ولا يأخذُه بقيدِ الوحدةِ ولا بقيدِ الكَثْرة، ثم يوردُ الاستثناءَ أيضاً على هذا المعنى بعَيْنِه، فلا ينفعُه الاستثناءُ، لأنَّه رَفَعَ عَيْنَ ما وَضَعَ.

الحالة الرابعة: أنْ يقصِدَ بقولِه أَوّلًا المَصْدرَ الموصوفَ بالوحدة، ويقصدَ بقولِه: إلَّا واحدةً، الطلاقَ الموصوفَ بالوحدةِ، فلا ينفعُه أيضاً استثناؤه، لأنَّه رَفَعَ جُمْلَةَ ما وضعَه.

الحالةُ الخامسة: أنْ يريدَ بلفظِ الأول الطلاقَ الموصوفَ بالوحدةِ، ويقصِدَ بالاستثناءِ الموصوفَ، وهو مفهومُ الطلاقِ دون الوحدةِ، فهذا مُستثنٍ[1] لبعضِ ما نطقَ به مطابقةً، غَيْرَ أَنَّه يلزَمُ من نَفْيِ أَصلِ الطلاقِ نَفْيُ

(١) في الأصل: مُبيِّنٌ.

صفاتِه من الوحدةِ والكثرةِ، فتنتفي الصفةُ أيضاً مع الموصوف، فيبطَلُ استثناؤه، ويلزَمُه طلقةٌ، لأنه لم يَبْقَ شيءٌ بالمُطابقةِ والالتزام.

الحالةُ السادسة: أنْ يستعملَ قولَه الأَوَّلَ: أنتِ طالقٌ واحدةً في الطلاقِ بوصفِ الثلاث، لأنه يجوزُ إطلاقُ الجنسِ وإرادةُ عددٍ مُعيَّنٍ منه، فإذا قال بعد ذلك: إلا واحدةً، يريدُ بها بعضَ ذلك العدد الذي كان يقصدُه لزِمه طلقتان، وهما اللَّتانِ بَقِيَتا في الأُولى، وخرجت واحدةٌ من
٧٧/ب الثلاثِ بالاستثناءِ، فهذا تقريرُ/ هذه المسألة، وبها ظهر قولُه: أنتِ طالقٌ واحدةً إلَّا واحدة، كيف يلزمه اثنتان وكذلك إذا قال: واحدةً وواحدةً وواحدةً إلَّا واحدةً، إنْ أراد بالاستثناء إِحدى هذه الثلاثِ، لزِمَه اثنتان، وإن أراد استثناءَ الصفةِ، وهي الوحدةُ عن طلقةٍ من هذه الطلقاتِ الثلاث المتقدِّمة، فمقتضى ذلك أن يلزمَه أربعُ تطليقاتٍ، لأنَّه رَفَعَ صفةَ الوحدةِ عن طلقةٍ من الثلاث، فيقعُ فيها الكثرة، فتصيرُ تلك الطلقةُ طلقَتيْن كما تقدَّم تقريره. لكن لمّا لم يكُنْ سبيلٌ إلى لزومِ أربعٍ بالإجماع، اقتصَرْنا على ثلاثٍ كما لو قال: أنتِ طالقٌ أربَع تطليقات.

ومن الاستثناءِ في الصفاتِ قولُ الشاعر[1]:

قـــاتِـــلُ ابـــنِ البَتـــولِ إلّا عَليّـــا

قال الأدباءُ: معناه قاتلُ ابنِ فاطمةَ البتولِ، أَي: المنقطعةِ عن الأزواج إلَّا عَن عليٍّ، فاستثنى[2] من صفتها، ولم يستَثْنِها، غير أنَّه في هذا الكلامِ لم يستَثْنِ جُمْلةَ الصفاتِ كما تقدَّم في مسألة الطلاقِ بل من

(١) ذكره ابن عصفور في «شرح جمل الزجاجي» ٢/ ٣٨٦ بلفظ:
قَتْلُـــك ابـــنَ البتـــولِ إلّا عليّـــا

(٢) في الأصل: فاستثناءٌ.

مُتعلَّقها، فإنَّ الانقطاعَ الذي هو التبتُّلُ يُمْكنُ أنْ يكونَ عن الأزواجِ كُلِّها، فلذلك استثنى من مُتعلَّقِ التبتُّلِ علياً رضي الله عنهم أجمعين. ومن التبتل قوله عز وجل: ﴿وَتَبَتَّلۡ إِلَيۡهِ تَبۡتِيلٗا﴾ [المزمل:٨] أي: انقطع إليه انقطاعاً.

المسألةُ الثانية: قولُه تعالى: ﴿أَفَمَا نَحۡنُ بِمَيِّتِينَ ۝٥٨ إِلَّا مَوۡتَتَنَا ٱلۡأُولَىٰ﴾ [الصافات:٥٨-٥٩] فهذا استثناءُ نوعٍ[١] من الصفة، وهي الموتةُ الأُولى، وقولُه: ﴿بِمَيِّتِينَ﴾ لفظٌ يشمَلُهم بصفةِ الموت، ولم يستثنوا من أنفُسِهم أحداً بل بعضَ أنواعِ الصفة، فصار الاستثناءُ تارةً يقعُ في جُملةِ الصفةِ كمسألةِ الطلاق، وفي بعضِ أنواعِها كالآية، وفي بعضِ متعلِّقاتها كالشعرِ المتقدمِ فتأمَّلْ ذلك، وعلى هذه القاعدةِ تقولُ: مرَرْتُ بالساكنِ إلَّا الساكنَ فتَسْتثني الصفةَ من الصفةِ[٢] وهو السكونُ فقط، وتتركُ الموصوفَ، فتتعيَّنُ له الحركةُ، فيكونُ مرورُك بالمتحرِّك، وكذلك مررتُ بالمتحرِّك إلَّا المتحرِّكَ، فيتعيَّنُ أنَّك مررْتَ بالساكنِ كما تقدَّم التقرير، وقد بسطتُ هذه المسائلَ في كتاب «الاستغناء في أحكام الاستثناء»[٣]، وهو مجلَّدٌ كبيرٌ واحدٌ وخمسون باباً وأربعُ مئة مسألة ليس في جميع ذلك إلَّا الاستثناءُ، والاستثناءُ من الصفةِ من أغربِ أبوابهِ، وقد بسَطْتُه لك ههنا بهذهِ المسائلِ، وظهر لك معنى هذه المسائل في الطلاقِ بسببه، ولولاه لم يُفْهم أصلاً البتة، فنفائسُ القواعدِ/ كنوادرِ المسائل، وجميعُ ذلك من ٧٨/أ
فضل الله تعالى على خلقه، هدانا الله سواءَ السبيلِ في القولِ والعمل[٤].

---

(١) في طبعة دار السلام: فهذا الاستثناءُ نوعٌ.

(٢) في الأصل: الساكن.

(٣) انظر «الاستغناء»: ٤٩١-٤٩٢.

(٤) علَّق ابن الشاط على هذا الفرق بقوله: هذا الفرقُ يحتاجُ إلى تأمُّلٍ ونظر، وكذلك الفرقان اللذان بعده.

الفرق الرابع والستون والمئة
بين قاعدةِ استثناءِ الكُلِّ من الكل
وبين قاعدةِ استثناءِ الوَحْداتِ من الطلاق[1]

اعلم أنَّ العلماءَ نَصُّوا على أنَّه إذا قال: قام زيدٌ وعمروٌ وخالدٌ إلَّا خالداً، لا يجوزُ، لأنَّه استثنى جُملةَ منطوقٍ به في المعطوف، والاستثناءُ إنَّما جُعِلَ لإخراجِ ما كان مُعَرَّضاً للنسيان، فيندرجُ في الكلام سَهْواً، فيخرجُ بالاستثناء، وإذا قُصِدَ إلى شيءٍ في المعطوف لا يصحُّ استثناؤه بعد ذلك، لأنَّه مِثْلُ الكلامِ المستقلِّ المقصود، وعلى سياقِ هذه القاعدةِ يمتنعُ: أنت طالقٌ واحدةً وواحدةً وواحدةً إلَّا واحدةً، لأنه استثناءُ جُمْلةِ منطوقٍ به، وهو المعطوفُ كما تقدَّم.

غيرَ أنَّ الأصحابَ جوَّزوه، وما عَلِمْتُ فيه خلافاً، ويُعلِّلونه بأنَ الثلاثَ لها عبارتان: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، وأنتِ طالقٌ واحدةً وواحدةً وواحدةً، فكما صحَّ الاستثناءُ من الثلاثِ، كذلك يصحُّ من هذه العبارةِ الأُخرى، والفرقُ أيضاً أنَّ خصوصَ الوحداتِ ليس مقصوداً للعُقلاء بخلافِ زيدٍ وعمرو، فلكلِّ واحدٍ منهما خصوصٌ ليس للآخرَ، وأما الوحداتُ فمستويةٌ من حيث هي وحداتٌ، فصار إجمالُها وتفصيلُها سواءً، ويلزَمُ على سياقِ هذا التعليل إذا قال: لله عليَّ دِرْهَمٌ ودِرْهَمٌ ودِرْهَمٌ إلَّا درهماً، لا يلزَمُه إلا درهمان، لأنَّ الدراهمَ والدنانيرَ عندَهم لا تتعيَّنُ، وإنْ عُيِّنَتْ فإنَّ خُصوصَ درهمٍ لا مَزِيَّةَ له على خصوصِ دِرْهمٍ آخرَ، ولم أرَ لهم في هذا نَقْلاً، فإنْ طردوا أصلَهم، فهو أقربُ من حيثُ الجملةُ، وإنْ كان العطفُ ظاهراً في منع الاستثناءِ مطلقاً، وحكى ابن أبي زيد في «النوادر» المَنْعَ، ولم يَحْكِ خِلافاً.

---

(١) انظر «الاستغناء في أحكام الاستثناء»: ٤٦٩ للقرافيِّ.

الفرقُ الخامسُ والستون والمئة

بين قاعدةِ التصرُّفِ في المعدومِ الذي يُمكنُ أن يتقرَّرَ في الذمَّة، وبينه قاعدةِ التصرُّفِ في المعدوم الذي لا يمكنُ أن يتقرَّرَ في الذمة

اعلم أنَّ مالكاً وأبا حنيفةَ رضي الله عنهما اتّفقا على جوازِ التعليقِ في الطلاقِ والعَتاقِ قبل النكاح، وكذلك العِتْقُ قبل المِلْكِ، فيقولُ للأجنبية: إنْ تَزوَّجْتُك فأنتِ طالقٌ، وللعبدِ: إن اشتريتُك فأنتَ حُرٌّ، فيلزَمُه الطلاقُ والعتَاق إذا تزوَّج واشترى[1].

٧٨/ب وقال الشافعي/ رحمه الله: لا يلزَمُه شيءٌ من ذلك[2]، ووافَقَنا على جوازِ التصرُّفِ بالنَّذْرِ قبل المِلْكِ، فيقول: إنْ ملكتُ ديناراً فهو صَدَقة،

---

(١) انظر «المعونة» ٢/ ٨٤٢ للقاضي عبد الوهاب، و«بداية المجتهد» ٧/ ٤٦ لابن رشد، و«فتح باب العناية» ٢/ ١١٨ لعلي القاري.
وقد تقرَّر أنَّ صحَّة شرطِ التعليق المِلْكُ بأن يكون المعلِّقُ مالكاً لما علَّقه في وقتِ التعليق، كأن يقول في التعليقِ لمنكوحته: إنْ دخلتِ الدار فأنتِ طالق، أو الإضافةُ إلى المِلْكِ، بأن يُعلِّقَ على نَفْسِ المِلْك نحو: إنْ ملكتُ طلاقَك فأنتِ طالق، أو على سببه نحو: إنْ تزوَّجتُك فأنتِ طالق.

(٢) وعلّله التقيّ الحصني في «كفاية الأخبار» ٢/ ٩٦-٩٧ بقوله: لأنَّ شرطَ وقوع الطلاق الولايةُ على المحلِّ كالزوجية، فلا يصحُّ طلاقُ غيرِ الزوجِ سواءٌ كان بالتنجيز كقوله لأجنبية: أنتِ طالقٌ، أو بالتعليق كقوله لأجنبية: إنْ تزوَّجتُك فأنتِ طالق، . . .، وحُجَّةُ ذلك قولُه ﷺ: «لا طلاق إلَّا فيما يملك» أخرجه أبو داود (٢١٩٠) والترمذي (١١٨١) من حديثِ عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدِّه، وقال الترمذي: حسن صحيح، وانظر تمام تخريجه في «الهداية في تخريج أحاديث البداية» ٧/ ٥٤-٦٦ لابن الصدِّيق الغُماري.

وكذلك جميعُ ما يمكنُ أَنْ يتصدَّقَ به المسلمُ في الذمَّةِ في بابِ المعاملات، فتمسَّك الأصحابُ بوجوه:

أحدُها: القياسُ على النَّذْرِ في غيرِ المملوكِ بجامعِ الالتزامِ بالمعدوم.

وثانيها: قولُه تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] والطلاقُ والعَتاقُ عَقْدان عَقَدَهما على نفسِه، فيجبُ الوفاءُ بهما.

وثالثها: قولُه عليه الصلاةُ والسلام: «المؤمنون عند شروطهم»(١) وهذان شرطانِ فوجبَ الوقوفُ معهما.

وأجاب الشافعيةُ عن الأول: بأنَّ النقدَيْن والعُروضَ يمكنُ أنْ تثبُتَ في الذِّمَم، فوقعَ الالتزامُ بناءً على ما في الذمَّة، والطلاقُ والعَتاقُ لا

---

(١) ذكره البخاري تعليقاً قبل الحديث (٢٢٧٤) بلفظ «المسلمون عند شروطهم»، ووصله أبو داود (٣٥٩٤)، والحاكم ٢/ ٤٩ من حديث أبي هريرة، وتتبّع طرقه الحافظ ابن حجر في «تغليق التعليق» ٣/ ٢٨٢ وقال: وكلُّها فيها مقال، لكن حديث أَبي هريرة أَمثَلُها، وانظر «نصب الراية» ٤/ ١١٢ للحافظ الزيلعي.
وقال الغُماري في «الهداية» ٨/ ٩٣: وفي الباب عن عمرو بن عوفٍ المُزنيِّ قال: قال رسولُ الله ﷺ: «الصلحُ جائزٌ بين المسلمين إلّا صلْحاً أَحلَّ حلالاً أو حرَّم حراماً، والمسلمون على شروطهم إلَّا شرطاً أحلَّ حلالاً أَو حرَّم حراماً» رواه الترمذي (١٣٥٢) واللفظ له، وابن ماجه (٢٣٥٣)، والحاكم ٤/ ١٠١، والدارقطني ٣/ ٢٧ إلّا أنه اقتصر على ذكر الشروط، والبيهقي ٦/ ٦٥، وقال الترمذي: حسن صحيح، فردَّ عليه الناسُ ذلك، وسكت عليه الحاكم، فقال الذهبيُّ في «مختصره»: إنَّه واهٍ، وقال في «الميزان» ٣/ ٤٠٦ بعد نَقْل جروحٍ في كثير بن عبد الله ـ أحد رواة الحديث ـ: وأَما الترمذي فروى حديثه: «الصلح جائزٌ بين المسلمين» وصحَّحه، فلهذا لا يعتمدُ العلماءُ على تصحيح الترمذي.

يثبتان في الذِّمَم، والتصرُّفُ يعتمدُ الموجودَ المعيَّنَ أو ما في الذمة، وإذا انتفيا معاً، بطل التصرُّف، ألا ترى أنَّ البيعَ إذا لم يكُنْ على مُعَيَّنٍ ولا في الذمَّةِ فإنَّه يبطُلُ؟ كذلك ههنا.

وعن الثاني: أنَّ قوله تعالى: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ أمرٌ بالوفاءِ بالعقود، والأَوامرُ لا تتعلَّقُ إلَّا بمعدومٍ مُسْتقبلٍ، والعقدُ قد وقعَ وصار ماضياً، فلا يصحُّ أن يتعلق الأمرُ[1] بالوفاء به، فيتعيَّنُ أنَ الأمَر متعلِّقٌ بالوفاءِ بمُقْتضاه، ويكون التقدير: أَوْفوا بمُقْتضياتِ العقود، ونحنُ نقولُ بمُوجَبه، ونُوفي بمقتضاه، ولكنَّ النزاعَ في مُقتضاه ماذا؟[2] هل لزومُ الطلاق أَمْ لا؟ فلا يحصلُ المقصودُ من الآية، وهذا هو الجوابُ عن الحديث، فإنَّ الكَوْنَ عند الشروطِ إنَّما هو عند الوفاءِ بمُقتضاها، وكونُ الطلاقِ من مُقتضاها هو محلُّ النزاع.

وللمالكيةِ أنْ يُجيبوا عن هذَيْن الجوابَيْن بأنَّ مُقتضى العقدِ، ومُقْتضى الشرطِ هو ما دلَّ اللفظ عليه لغةً، لأنَّه مُقْتضاه إجماعاً، وأما المقتضى الشرعيُّ فهو صورةُ النزاع، ونحنُ إنَّما نتمسَّك بالمُقْتضى اللغويِّ، ولا شكَّ أنَّ المُقْتضى اللغويَّ في العقدِ والشرطِ هو لزومُ الطلاق، فوجبَ أن يكونَ مُتعلَّقَ الأمرِ في الآيةِ والحديثِ وهو المطلوب، ولو حُمِلَ على المقتضى الشَّرعيِّ، لكان التقديرُ: أَوْفوا بما يجبُ عليكم شَرْعاً الوفاءُ به، ونحنُ لا نعلمُ الوجوبَ إلَّا من هذا الأَمر، فيلزمُ الدَّوْرُ، لتوقُّفِ كلِّ واحدٍ منهما على الآخر، أما إذا حُمِلَ على المُقْتضى اللّغويِّ، لا يلزَمُ الدَّورُ
٧٩/أ لعدمِ توقُّفِ اللغةِ على/ الشرائع.

(١) في المطبوع: إلّا بالوفاء به.
(٢) في المطبوع: ما هو؟.

وههُنا قاعدةٌ يُشْكِلُ مذهبُ مالكٍ وأَبي حنيفةَ باعتبارِها، وهي أنَّ كُلَّ سببٍ شرَعَه الله تعالى لِحِكْمةٍ لا يشرعُه عند عدمِ تلك الحكمةِ، كما شَرع التعزيراتِ والحدودَ للزجرِ[1]، ولم يشرَعْها في حَقِّ المجانين، وإنْ تقدَّمت الجنايةُ منهم حالةَ التكليفِ لعدم شُعورِهم بمقاديرِ انخراقِ الحُرْمةِ والذِّلَّةِ والمهانةِ في حالةِ الغَفْلة، فلا يحصلُ الزجرُ، وشُرِعَ البيعُ للاختصاصِ بالمنافعِ في العِوَضَيْن، ولم يشرَعْهُ فيما لا يُنْتَفَعُ به، ولا فيما كَثُرَ غَرَرُه، أو جهالتُه، لعدم انضباطِ الانتفاعِ مع الغَرَرِ والجهالةِ المُخِلَّيْن بالأرباح، وحصولِ الأعيان، وشَرَعَ اللِّعانَ لنَفْيِ النسبِ، ولم يشرَعْه للمَجْبوبِ والخَصِيِّ لانتفاءِ النَّسَبِ بغيرِ لعانٍ، وذلك كثيرٌ في الشريعة وضابطُه: أنَّ كلَّ سببٍ لا يُحَصِّلُ مقصودَه لا يُشْرَع[2]، والنكاحُ سَببٌ شَرْعيٌّ شُرِعَ للتناسُلِ والمُكارمةِ والمودَّة، فمن قال بشَرْعيَّتِهِ في صورةِ التعليق قَبلَ المِلكِ، فقد التزمَ شرعيَّتَهُ مع انتفاءِ حِكْمتِه، فكان يلزمُ أنْ لا يصحَّ عليها العقدُ البتَّة، لكنَّ العقدَ صحيحٌ إجماعاً، فدلَّ ذلك على عدمِ لُزومِ الطلاقِ تحصيلاً لحكمةِ العقد، وأما وجوبُ نصفِ الصَّداق، وتبعيضُ الطلاقِ وغيرُهما ممَّا يترتَّبُ[3] على هذا العقدِ، فأمورٌ تابعةٌ لمقصودِ العقد، لا أَنَّها مقصودُ العقدِ[4]، فلا يُشْرَعُ العَقْدُ لأَجلِها، فحيثُ أجمَعْنا على شرعيَّتِه، دلَّ ذلك على بقاءِ حِكْمتِه، وهو بقاءُ النكاحِ المُشْتملِ على

---

(١) هذا غيرُ مسلَّم، فقد ذكر الشاطبيُّ في «الموافقات» ٢/ ٤٠: أَنَّ العقوبات مشروعةٌ للازدجار، مع أَنَّا نجدُ من يُعاقَبُ فلا يزدجر، . . . ، فنقول في العقوبات التي لم يزدجر صاحبُها: إنَّ المصلحةَ ليست الازدجارَ فقط، بل ثَمَّ أَمرٌ آخَرُ وهو كونُها كفَّارةً، لأنَّ الحدود كفَّاراتٌ لأهلها، وإنْ كانَتْ زَجْراً أيضاً على إيقاعِ المفاسد.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٤٩ لابن عبد السلام.

(٣) في المطبوع: يتوقَّف.

(٤) قولُه: «لا أَنَّها مقصودُ العقد»: سقط من طبعة دار السلام.

مقاصدِه، وهذا موضعٌ مُشْكلٌ على أصحابنا فتأمَّلْهُ، وقد ظهر لك أيضاً بما[1] تقدَّم من البحثِ الفرقُ بين ما يترتَّبُ في الذِّمَمِ وبين ما لا يترتَّب.

وأما تهويلُ الشافعيةِ بقولِهم: إنَّ الطلاقَ حِلٌّ، والنِّكاحَ عَقْدٌ، والحِلُّ لا يكونُ قبلَ العقدِ، وبما يَرْوونه عن رسولِ الله ﷺ كما خَرَّجَه «الترمذي»[2]: «لا نَذْرَ فيما لا يملكُ ابنُ آدمَ، ولا طلاقَ فيما لا يملكُ، ولا عَتاقَ فيما لا يملك» **فالجوابُ**: أنَّ الطلاقَ لم نَقُلْ به في غيرِ عَقْدٍ، لأنَّا لم نقُلْ بلزومِ الطلاقِ إلَّا بعد حصولِ العقدِ لا قبله، فما قُلْنا بالحِلِّ إلَّا بعد العقدِ، وهو الجوابُ عن الحديث، فإنَّ طلاقَ ابنِ آدمَ وعِتْقَه إنَّما وقعا فيما ملكَه، وإنَّما المتقدِّمُ التعليقُ ورَبْطُ الطلاقِ والعَتاقِ بالمِلْكِ، لا نَفْسُ الطلاقِ والعَتاقِ.

* * *

(١) في الأصل: ما.

(٢) سبق تخريجه قبل قليل.

٧٩/ب

الفرق/ السادس والستون والمئة

بين قاعدة الإيجاباتِ[١] التي يتقدَّمُها سَببٌ تامٌّ وبين قاعدة الإيجاباتِ التي هي أجزاءُ الأَسباب

اعلم أنَّ الإيجاباتِ ثلاثةُ أقسامٍ:

قسمٌ اتُّفِقَ على أنَّ السببَ التامَّ تقدَّمه.

وقسمٌ اتُّفِقَ على أنَّه جزءُ السَّبَب.

وقسمٌ مُخْتلفٌ فيه: هل هو من القسمِ الأول أو من القسمِ الثاني؟

القسمُ الأول: وهو ما تقدَّمَها سببٌ تامٌّ، فيجوزُ تأخيرُها إجماعاً عن السببِ كالخِيارِ في عيوبِ النكاح، وعيوبِ السِّلَع في البيع، ومضاءِ خيارِ الشرط، ونحوِ ذلك كخيارِ الأَمَة إذا عَتَقَتْ تحت عبدٍ.

وأما القسمُ الثاني الذي هو جُزْءُ السبب، فهذا لا يجوزُ تأخيرُه كالقَبولِ بعدَ الإيجابِ في البيعِ والهبةِ والإجارة، فلا يَجوزُ تأخيرُ هذا القِسْمِ زمناً[٢] يدلُّ على الإعراض منهما عن العقد، لئلاّ يُؤَدِّي إلى التشاجُر والخُصوماتِ بإنشاءِ عَقْدٍ آخرَ مع شخص آخر.

والقسمُ الثالث المُخْتَلفُ فيه الجوابُ في التمليك اختُلِفَ فيه: هل هو من القسم الأول فلا يقدَحُ فيه التأخيرُ أو من الثاني فيَقْدَح؟ روايتان عن مالكٍ، قال اللخميُّ: وأرى إمهالَ المرأةِ ثلاثةَ أيامٍ كالمُصَرَّاةِ والشُّفْعَةِ لِما في الفِراقِ من الصُّعوبة.

---

(١) في الأصل: الإجابات.

(٢) في المطبوع: إلى ما.

قال الشيخُ أَبو الوليد بن رُشْدٍ في «المُقدِّمات»[1]: كان مالكٌ يقولُ: للمُمَلَّكةِ والمُخَيَّرَةِ[2] بالقضاء في المجلس فقط كالمبايعة، ثم رجعَ إلى أنَّ ذلك لها، وإنْ افترقا لاحتياجِها للمشاورةِ[3]، وهذا إذا باشَرها أو وكيله، فإنْ كتب إليها أو أرسلَ رسولاً، أو عَلَّق على شَرْطٍ، لم يختلفْ قولُه في تمادي ذلك، ما لم يطُل طَوْلاً يدلُّ على الرِّضا بالإسقاطِ نَحْوُ أكثرَ من شهرين، لأنَّ كلامَ الزوجِ سؤالٌ يتَّصلُ به جوابه، وجوابُه للرسالةِ مع مُرْسِلِه[4].

* * *

(١) انظر «المقدّمات» ٢/ ٤٥٥.

(٢) في المطبوع: الخيار.

(٣) عبارة ابن رشد في «المقدمات»: ثم قال مالكٌ رحمه الله في آخرِ زمانه، إنَّ أَمرَ المُمَلكةِ والمُخيَّرةِ بيدِها وإنْ تفرَّقا من المجلس مالم يوقفها السلطان، أو تتركه يطأها، ووجه هذا القولِ أنَّ هذا أَمرٌ خطيرٌ يُحتاجُ فيه إلى الاستخارة والاستشارة، فافتقر إلى المُهْلة.

(٤) علَّق ابن الشاط على هذا الفرقِ بقوله: ما قاله فيه صحيح، وما قاله في الفرقِ بعده فيه نظر.

الفرق السابع والستون والمئة

بين قاعدة خيار التمليك في

الزوجات وبين قاعدة تخيير الإماء في العتق

أنَّه يجوزُ في الأولِ أنْ يقولَ الزوجُ لامرأته: إذا غِبْتُ عنكِ، فأَمْرُكِ بيدكِ، فتقولُ المرأة: متى غِبْتَ عني، فقد اخترتُ نفسي، فإنَّ ذلك يلزَمُه، بخلاف الأَمةِ يحلفُ سيّدُها بحُرِّيتِها، فتقولُ: إنْ فَعَلْتَ فقد اختَرْتُ نفسي، فإنَّ ذلك لا يلزمُه.

وسأل عبد الملك بن الماجِشون مالكاً عن الفرقِ بين البابَيْن، فقال له مالكٌ: أَتعرفُ دارَ قُدامةَ؟ ودارُ قُدامةَ يُلْعَبُ فيها بالحمام بالمدينة ـ فشقَّ
٨٠/أ ذلك على/ عبد الملك، والفرقُ: أنَّ الزوجَ أذِنَ للحُرَّةِ في القضاءِ الآنَ على ذلك التقديرِ، والحالفُ بحُرِّيةِ الأَمَةِ لم يأذَنْ، وإنَّما قصدَ حَثَّ نفسه باليمينِ على الفعلِ أو زَجْرَها عنه، وإنَّما يستويان إذا قالت الحرَّةُ: إنْ مَلَّكْتَني، فقد اخترْتُ نفسي، ويَرِدُ عليه أنَّ الله تعالى قد أَذِنَ للأَمَةِ في القضاءِ على ذلك التقديرِ، وهو العِتْقُ، كما أَذِنَ للزوج.

وجوابُه: أَنَّ إِذْنَ الله تعالى على التقاديرِ لا يترتَّبُ عليه صحَّةُ التصرُّفِ قبل وجودِ التقاديرِ بدليلِ إسقاطِ الشُّفعةِ قبل البيع، والإِذْنِ من الوارثِ في التصرُّفِ قبل مرضِ الموت، وصَرْفِ الزكاةِ قبلَ مِلْكِ النصاب، والتكفيرِ قبل الحِنْثِ في اليمين، فإنَّ هذهِ التصرُّفاتِ حينئذٍ كلُّها باطلةٌ، وإنْ كان الشارع رَتَّبها وأَذِنَ فيها على تلك التقادير، لأنَّ القاعدةَ أنَّ كُلَّ حُكْمٍ وقع قَبْلَ سببهِ وشَرْطِه لا ينعقدُ إجماعاً[1]، وبعدهما ينعقدُ

(١) انظر «بداية المجتهد» ٦/١٣٧ لابن رشد.

إجماعاً، وبينهما في النفوذِ قولان، وقد تقدَّمَتْ هذه القاعدةُ مبسوطةً، فالحُرَّةُ وُجِدَ في حَقِّها سَبَبٌ، وهو قولُ الزوجِ مع إِذنِ الشرعِ المُقَدَّر، والأَمَةُ انفردَ في حَقِّها الإذْنُ المُقَدَّرُ فقط، ولأَنَّ القاعدةَ أيضاً أَنَّ حقوقَ العبادِ إنَّما تسقطُ بإذْنِ العباد، وقد تقدَّمَتْ أيضاً هذه القاعدة، ونُظِرت بالوديعة والعاريَّةِ إذا هلكَتْ بإذْنِ رَبِّها لا يَضْمَن، وبإذنِ صاحبِ الشرع يضمَن، ومسائلَ معها، قال اللخَميُّ: وسوّى أصبغُ الإماءَ بالزوجاتِ، وسَوَّى أشهَبُ الزوجاتِ بالإماءِ لعدمِ ما يترتَّب عليه الاختيار[١].

* * *

(١) في المطبوع: الإخبار.

الفرق الثامن والستون والمئة

بين قاعدةِ التمليكِ، وقاعدةِ التخيير

اعلم أنَّ موضوعَ التمليكِ عند مالكٍ أَصلُ الطلاقِ من غيرِ إشعارِ بالبَيْنونةِ ولا بالعَدَد، فلها أن تقضيَ بأيِّ ذلك شاءت، وموضوعُ التخييرِ عندنا الثلاثُ قبلَ البناءِ وبعدَه، ومقصودُه البينونة، فلذلك تُقْبلُ نيَّةُ الزوجِ فيما دونَ الثلاثِ قبل البناءِ لحصولِ المقصود، وهو البينونةُ بالواحدةِ حينئذٍ دونَ ما بعد البناء، لأنَّه صريحٌ في البينونة لا يقبلُ المجَازَ كالثلاثِ إذا نطق بها[1].

قال القاضي عياضٌ في كتاب «التنبيهات»: في التخييرِ سبعةُ أقوالٍ: المشهورُ هو الثلاثُ، نوَتْها المرأةُ أم لا، فإنْ قَضَتْ بدونِها فهل يسقطُ خيارُها؟ خلافٌ. والثلاثُ وإنْ نوَتْ دونَها.

٨٠/ب قال عبدُ الملك: وواحدةٌ بائنة،/ وللزوجِ المُناكَرةُ في الثلاثِ، وَطلْقةٌ بائنةٌ عند ابنِ الجَهْمِ[2]، وعمرَ وعليٍّ رضي الله عنهما، وثلاثٌ إن

---

(١) انظر بَسْط هذه المسألة في «المعونة» ٢/ ٨٧٨ للقاضي عبد الوهّاب، و «شرح حدود ابن عرفة» ١/ ٢٨٦ للرصَّاع.

(٢) في طبعة دار السلام: عند القاسم الجَهْمِ، ولم يتبيَّنْ لي وَجْهُه.

وابنُ الجَهْم: هو أبو بكر محمد بن أحمد بن الجهم ويُعرف بابن الورّاق المروزيِّ، تفقَّه بالقاضي إسماعيل، وسمع كبار أصحابه، وألَّف كتباً جليلةً على مذهب مالك، منها كتابُ «الرد على محمد بن الحسن»، وكتاب «مسائل الخلاف» و«الحجّة لمذهب مالك» و«شرح مختصر ابن عبد الحكم الصغير»، مات سنة ٣٢٩هـ وقيل ٣٣٠هـ، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٥/ ١٩. وانظر «المُعْلم بفوائد مسلم» ٢/ ١٣١ حيث نقل الإمام المازريُّ قولَ ابن الجهم في هذه المسألة. =

قالتْ: اختَرْتُ نفسي، وواحدةٌ بائنةٌ إن اختارَتْ زوجَها، أو رَدَّت الخِيار عليه، مرويٌّ عن مالكٍ، وطلقةٌ رجعيةٌ عند أَبي يوسفَ، وأسقط أبو حنيفةَ حُكْمَه مُطلقاً، واتّفق الشافعيُّ وأبو حنيفةَ وابنُ حنبلٍ على أنَّه كِنايةٌ لا يلزَمُ به شيءٌ إلَّا بالنيةِ، لأنَّ لفظَ التخييرِ يحتملُ التخييرَ في الطلاقِ وغيرِه، فإنْ أراد الطلاقَ فيحتملُ الواحدةَ والكثرةَ، والأصلُ بقاءُ العِصْمةِ حتى ينويَ، وقد اعتمد الأصحابُ على مدارِكَ:

أحدُها: قولُه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا﴾ [الأحزاب: ٢٨] الآية قالوا: هذه الآيةُ تدلُّ على البينونةِ بالثلاث(١)، وقد أجابَ اللَّخْمِيُّ من أصحابِنا عنها بأربعةِ أَوْجُهٍ:

أحدها: أنَّه عليه السلام كان المُطَلِّقَ لا النساءُ، لقوله تعالى: ﴿وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب: ٢٨].

وثانيها: سَلَّمْنا أنَّ الأزواجَ كُنَّ اللاَّئي طَلَّقْنَ، لكنَّ السراحَ لا يوجبُ إلا واحدةً كما لو قال: سَرَّحْتُكِ.

وثالثُها: سَلَّمْنا أنه الثلاثُ، لكنّه مُختَصٌّ به عليه السلام، لأنَّ تحريمَ الطلاقِ الثلاثِ مُعلَّلَ بالندمِ، وهو عليه السلام أَمْلَكُ لنفسِه منا.

ورابعُها: أنَّ التخييرَ إنَّما كان بين الحياةِ الدنيا، والدارِ الآخرة.

وثانيها(٢): أَنَّ إحدى نسائِه عليه السلام اختارَتْ نَفْسَها، فكانَت البتَّة، فكان ذلك أصلاً في الخيار. قال اللخميُّ: وهو غيرُ صحيحٍ،

= وأما ما وقع في طبعة دار السلام بشأنِ التعريف بابن الجهم هذا، فهو ممّا لا يصحُّ على التحقيق!

(١) انظر «أحكام القرآن» ٣/ ١٥٢٦ لابن العربي.

(٢) يعني ثاني هذه المدارك التي اعتمد عليها المالكية.

والذي في «الصحيحين»[(١)]: أنَّ عائشةَ رضي الله عنها قالت: إني أريدُ اللهَ ورسولَه والدارَ الاخرةَ، ثم فعلَ أزواجُه مِثْلَ ذلك.

وثالثُها: أنَّ المفهومَ من هذا اللفظِ عادةً، إنَّما هو التخييرُ في الكَوْنِ في العصمة أو مفارقتِها، هذا هو السابقُ للفهمِ من قول القائلِ لزوجتِه: خَيَّرْتُكِ، والأَئِمَّةُ الثلاثةُ يُنازِعون في أنَّ هذا هو المفهومُ عادةً. والصحيحُ الذي يظهَرُ لي: أنَّ قولَ الأئمةِ هو مُقْتضى اللفظِ لغةً، لا مِرْيَةَ في ذلك، وأنَّ مالكاً رحِمه الله أفتى بالثلاثِ والبينونةِ كما تقدَّم بناءً على عادةٍ كانتْ في زمانِه أوجبَتْ نقلَ اللفظِ عن مُسَمَّاه اللغويِّ إلى هذا المفهومِ، فصار صريحاً فيه، وهذا هو الذي يتَّجه، وهو سرُّ الفرقِ بين قاعدةِ التخييرِ والتمليك، غَيْرَ أنَّه يلزمُ عليه أنَّ هذا الحكمَ قد بطَل، وتغيَّرت الفُتْيا، ويجبُ الرجوعُ إلى اللغة، كما قاله الأئمةُ، وتَصيرُ كنايةً مَحْضةً بسببِ أنَّ
٨١/أ العُرْفَ قد تغيَّر،/ حتى لم يصِرْ أحدٌ يستعملُ هذا اللفظَ إلَّا في غايةِ النُّدْرةِ، فضلاً عن كثرةِ الاستعمالِ التي تُصَيِّرُه منقولاً، والقاعدةُ: أنَّ اللفظَ متى كان الحكمُ فيه مُضافاً لنقلٍ عاديٍّ بطلَ ذلك الحكمُ عند بُطلان تلك العادة، وتغيَّر إلى حُكْمٍ آخَرَ إنْ شَهِدت له عادةٌ أُخرى، فهذا هو الفقهُ المُتَّجه[(٢)].

* * *

(١) «صحيح البخاري» (٤٧٨٦)، و«صحيح مسلم» (١٤٧٥).

(٢) علَّق ابن الشاط على هذا الفرق بقوله: أكثرُ ما قاله فيه حكايةُ خلافٍ وتوجيهٌ، ولا كلامَ في ذلك، وما قاله مِن أنَّ مالكاً رضي الله تعالى عنه إنَّما بنى على عُرفِ زمانِه هو الظاهرُ، وما قاله من لزومِ تغيُّرِ الفتوى عند تغيُّر العُرْفِ صحيحٌ، والله أعلم.

الفرق التاسع والستون والمئة

بين قاعدةِ ضمِّ الشهادة[1] في الأقوال وقاعدةِ عَدمِ الشهادةِ[2] في الأفعال

اعلم أنَّ مالكاً رحمه الله قال: إذا شهِدَ أحدُهما أنَّه حلفَ أن لا يدخُلَ الدارَ، وأنَّه دخلَ، وشهِدَ الآخر أنَّه لا يُكَلِّمُ زَيْداً، وأنَّه كلَّمه، حَلَفَ المشهودُ عليه، فإنْ نكَلَ سُجِنَ، لأنَّ الشاهدَيْن لم يتَّفِقا على مُتَعلَّقٍ واحدٍ، وكذلك إذا اختلفا في العتقِ على هذه الصورة، وقال: إذا شهدَ أحدُهما أنَّه طلَّقها بمكَّةَ في رمضانَ، وشهدَ الآخَرُ أنَّه طلَّقها بمصرَ في صَفَر، طَلَقَتْ، وكذلك العِتْقُ، قال ابنُ يُونسَ: ويُشْتَرطُ أن يكونَ بين البلدينِ مسافةٌ يُمْكِنُ قَطْعُها في الأجلِ الذي بين الشهادتين، وتُضْبَطُ عِدَّتُها من يومِ شهادةِ الأَخير.

قلتُ: وينبغي حَمْلُ كلامِه على العِدَّة في القضاء، أمَّا في الحُكْمِ، فما تعتقدُه الزوجةُ في تاريخ الطلاق.

وقال اللَّخْميُّ: قيل: تُضَمُّ الشهادتان في الأقوالِ والأفعالِ، أَو إِحداهما قولٌ، والأُخْرى فِعْلٌ ويُقْضى بها، وقيل: لا يُضَمّان مُطْلقاً، وقيل: يُضَمَّان في الأقوالِ فقط، وقيل: يُضَمَّان إذا كانتا على فِعْل، فإنْ كانت إِحداهما على قولٍ، والأُخْرى على فِعْلٍ لم يُضَمّا، والأَقوالُ كُلَّها لمالكٍ رَحِمه الله[3].

---

(١) في المطبوع: الشهادتين.

(٢) في المطبوع: ضَمِّها.

(٣) علَّق ابن الشاط على ما مضى من كلام القرافيِّ بقوله: ما قاله هنا حكايةُ أقوالٍ ونَحْوُ ذلك، ولا كلامَ فيه.

واعتمدَ الأصحابُ في الفرقِ بين الأقوال والأفعال، أنَّ الأقوالَ يمكنُ تكرُّرُها، ويكونُ الثاني خبراً عن الأول، والأفعالُ لا يمكنُ تكرُّرها إلَّا مع التعدُّد، وهذا الفرقُ فيه بحثٌ، وذلك أنَّ الأصلَ في الاستعمالِ الإنشاءُ، وتجديدُ المعاني بتجدُّدِ الاستعمالاتِ، والتأسيسُ حتى يدلَّ دليلٌ على التأكيد، لأنَّه مقصودُ الوضعِ، ومُقْتضى هذه القاعدةِ عَدَمُ ضمّ الأقوالِ والأفعالِ لعدمِ وجودِ النصابِ في لفظِ واحدٍ منها، لكنْ عارضَ هذه القاعدةَ قاعدةٌ أخرى، وهي أنَّ أَصْلَ[1] [قولنا]: أنتِ طالقٌ وأنتَ حُرٌّ، الخبرُ عن وقوعِ الطلاقِ والعتاقِ قبل زمنِ النُّطق، وكذلك بِعْتُ واشتَرَيْتُ وسائرُ صِيَغِ العقود، وإنَّما ينصرفُ لاستحداثِ هذه المعاني بالقرائنِ أو النقلِ العُرْفيِّ، وإنَّما الأصلُ الخبرُ، فشهادتُهما بالقرائنِ شهادةٌ بقولٍ يصلحُ للإخبارِ والإنشاء،/ فيُحْمَلُ القولُ الثاني على الإخبارِ في المرةِ ٨١/ب
الثانيةِ عملاً بقاعدةِ ترجيحِ الأصلِ الذي هو الخبرُ، والحملُ على الأَصْلِ أولى[2]، ولذلك شَبَّه الأصحابُ بما لو أقرَّ بمالٍ في مجالسَ، فإنَّه لا يتعدَّدُ عليه ما أقرَّ به[3].

(١) في الأصل: الأَصل: وصوَّبناه من المطبوع.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله صحيحٌ بناءً على ما أَصَّلَ، إلَّا ما قاله مِن أنَّ أصلَ قولِه: أنتِ طالقٌ، وأنتَ حُرٌّ، الخبرُ عن وقوعِ الطلاق والعتاقِ قبل زمانِ النطق، فإنَّه ليس بصحيحٍ، فإنَّ الخبرَ باسمِ الفاعلِ المُطْلَقِ لا يكون إلَّا للحال.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنَّما لم يتعدَّد عليه ما أقرَّ به لاحتمالِ تكرُّرِ الإقرارِ بمالٍ واحدٍ، مع أنَّ الأصلَ براءةُ الذمةِ من الزائد، وكذلك ما نحنُ فيه من قولِه: عبدي فلانٌ حرٌّ، ثم كرَّر ذلك القولَ، فإنَّه يحْمَلُ على أنَّ الثاني خبرٌ عن الأول بناءً على ما أَصَّلَ من أَصْلِ الخبر، فيكونُ حينئذٍ الشاهدان شهِدا على شيءٍ واحد، وهو إنشاءُ العِتْقِ في العبدِ الذي سُمِّي.
قلتُ: لا أَدري ما الحاملُ على تكلُّف تقديرِه كَوْنَ القولِ الثاني خبراً من الأول، مع أنَّه لو بَيَّنَ بقرينةِ مقالِه، أو بقرينةِ حالِه أنَّه يريدُ بالقولِ الثاني تأكيدَ الإنشاءِ لعِتْقٍ =

أمَّا لو فرَضْنا كُلَّ واحدٍ من الشاهدَيْن صَمَّم على الإنشاءِ فيما سَمِعَه، كانت الأقوال كالأفعالِ في مُقتضى كلامِ الأصحابِ، ومُقْتضى القواعد، فيكون سِرُّ الفرقِ على المشهورِ أنَّه أنشأَ أوّلاً، وأخبرَ ثانياً عن ذلك الإنشاءِ، ولما كان لفظُ الإنشاءِ، ولفظُ الخبرِ صورتُهما واحدة، شُرِعَ ضَمُّ الثاني إلى الأول، فيجتمعُ النصابُ في شيءٍ واحدٍ، فيلزمُ الطلاقُ والعَتاق، وأمَّا الفعلُ الثاني فلا يمكنُ أنْ يكونَ عينَ الأولِ، لأنَّه لا يصلُحُ أن يكونَ خبراً عنه، فإنَّ الخبرَ من خصائصِ الأقوال، فصار مشهوداً به آخرَ يحتاجُ إلى نصابٍ كاملٍ في نفسِه، فهذا هو سِرُّ الفرق.

ومَنْ لاحظَ قاعدةَ الإنشاءِ، قال بعدمِ الضمِّ فيهما، وهو ظاهرٌ، لإجماعِنا على أنَّ اللفظَ الأوَّلَ محمولٌ على الإنشاءِ لا على الخبرِ وما يُقْضى إلَّا به، ولو كان المُعتبرُ فيه الخبرَ دونَ الإنشاء، أو هو متردِّدٌ بينهما على السواءِ، لم يُقْضَ بالطلاق ولا بالعَتاقِ البتَّةَ كما نفعلُه في جميعِ الألفاظ المتردِّدة، وأما ضمُّ الأفعالِ مع تعذُّر الإخبارِ فيها، فملاحظةٌ للمعنى دون خصوصِ السبب، فإنَّ كلَّ شاهدٍ شهدَ بأنَّها مُطَلَّقةٌ، وبأيِّ سببٍ كان ذلك لا يُعَرَّجُ عليه، ولو صَرَّحا بالطلاقِ هكذا انضمَّت الشهادات، وأما عدمُ الضمِّ إذا كانت إحداهما على قولٍ، والأُخرى على

= ذلك العبد لكمَلَتْ شهادةُ الشاهدَيْن بذلك العتق، وكذلك لو تبيَّنَ بالقرائنِ أنَّ القولَ الأولَ خبرٌ عن أنَّه كان عَقَدَ عِتْقَه، والقولُ الثاني أيضاً كذلك، لحصلت شهادةُ شاهدَيْنِ على إقراره بعِتْقِه، فلا فَرْقَ إذاً بين ما إذا كان القولان إنشاءً أو كانا خبراً، أو كان أحدُهما خبراً والآخرُ إنشاءً، من حيث إنَّ المقصودَ - وهو وقوعُ عِتْقِه إياه - قد حصلَ على كلِّ تقديرٍ من تلك التقادير. نعم إذا تبيّن بالقرائنِ، أو احتملَ أنَّ القولَ الثاني تأسيسُ إنشاءٍ كالأول، فههُنا لا يصحُّ ضمُّ الشهادَتيْن المختلفتي التاريخ، لأنَّه لا يكونُ على عقد العتقِ إلَّا شاهدٌ واحدٌ وهو الأول، أما الثاني فإنَّما شَهِدَ بما لا يصحُّ عَقْدُ العِتْقِ به، لأنَّ العَقْدَ لا ينعقدُ فيمن تقدَّم عِتْقُه.

فعل، فلأنَّ ذلك مختلفُ الجنسِ، والضمُّ إنَّما يكونُ في الجنسِ الواحد، وضمُّ الشيءِ إلى جنسِه، أَقْرَبُ من ضمِّه إلى غيرِ جنسهِ، وإذا شهدَ بتعليقَيْن على شيءٍ واحدٍ في زمانَيْن كرمضانَ وصَفَرَ كما قال، فإنَّه يجعلُ التعليقَ الثاني خبراً عن التعليق الأول، لا إنشاءً للربطِ، بل إخباراً عن ارتباطِ الطلاقِ بذلك المعنى، وفي الأول أنشأَ الربطَ به، فالقولُ في ألفاظِ التعاليقِ كالقولِ في ألفاظِ الإنشاءاتِ حَرْفاً بحرف[1].

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا أحسِبُ ما بُنيَ عليه الفرقُ من كونِ القولِ الثاني خبراً عن الأولِ صحيحاً، بل الذي ينبغي أن يكونَ أصلاً في هذه المسائل سواءٌ كانت قولًا أو فعلاً أم كيفما كان، أن ينظر إليها، فإنْ قَبِلَت الضمَّ ضُمَّتْ، وإلَّا فلا، ففي القولِ كمسألةِ الإقرارِ بمالٍ كمَنْ يقولُ في رمضان: لفلانٍ عندي دينارٌ فسمَعه شاهدٌ، ثم يقول في شوّالٍ: لفلانٍ عندي دينارٌ، فسَمِعَه آخرُ، فلا شكَّ أنَّ هذا الموضعَ يقبلُ الضمَّ، فتكملُ الشهادةُ ويُقْضى عليه بالدينار، وفي الفعل كمن يشربُ الخمرَ في شوّالٍ فيشاهدُه شاهدٌ، ثم يشربُها في ذي القعدةِ. فيشاهُده آخرُ، فلا شكَّ أنَّ هذا الموضعَ يقبلُ الضمَّ، فإنَّ الشاهدَيْن معاً قد اجتمعا معاً على مشاهدتِهما إياه يشربُ الخمرَ، فتكملُ الشهادةُ، فيلزَمُه الحدُّ.

وأما القولُ الذي لا يقبلُ الضمَّ، فكما إذا قال في رمضانَ: عبدي فلانٌ حرٌّ، على قصدِ تأسيسِ الإنشاءِ لعِتْقِه، فشهدَ عليه بذلك شاهدٌ، ثم قال في شَوْال: عبدي فلان حرٌّ، على ذلك القصدِ بعَيْنه، فيشهدُ عليه بذلك شاهدٌ آخرُ، وتعذَّرَ قبولُ الضَّمِّ هنا مِن قَبلِ أنَّ عَقْدَ العِتْقِ لا يتعدَّدُ.

وأما الفعلُ الذي لا يقبلُ الضمَّ، فكما إذا شهِدَ شاهدٌ أنَّه شاهدَ زيداً قتل عَمْراً في شوّال، وشهد شاهدٌ آخرُ أنَّه شاهد قَتْلَه في ذي القعدة، وتعذَّر قَبولُ الضمِّ هنا مِن قِبَلِ أنَّ القتلَ لا يتعدَّدُ، وعلى ما تقرَّر تُشْكِلُ المسألةُ التي نقل عن مالكٍ رحمه الله من أنه إذا شهدَ أحدُ الشَاهدَيْن أنَّه طلَّقها بمكةَ في رمضان، وشهد الآخرُ أنَّه طلَّقها بمصرَ في صَفَر، طَلَقَتْ مِن حيث إنَّ المدَّة التي بين رمضانَ وصَفَرَ أكثرُ من مدَّةِ العِدَّة، فعلى تقديرِ قصدِه تأسيسَ الإنشاءِ، فالقولُ الثاني لا ينعقدُ به طلاقٌ، لأنَّها انحلّتْ عِصْمَتُه عنها قبل هذا التاريخ بمُقْتضى شهادةِ الأول، وعلى تقديرِ =

تفريع: قال اللَّخْميُّ: لو شهدَ أحدُهما بالثلاثِ قبل أَمْس، والثاني باثنتين أَمْسِ، والثالثُ بواحدةٍ اليومَ، لزِمَ الثلاثُ، لأنَّ ضَمَّ الثاني للأولِ يوجبُ اثنتين قبل/ سماعِ الثالث، فلمّا سَمِعَه الثالثُ ضُمَّ للباقي من ١/٨٢أ
الأول، وكذلك لو شهدَ الثاني بواحدةٍ، والأخيرُ باثنتين، لأنَّ الثاني مع الأول طلقتان يُضَمُّ إليهما طلقةٌ أُخرى، وكذلك لو شهد الأولُ باثنتين، والثاني بثلاثٍ، والأخيرُ بواحدةٍ، هذا إذا عُلِمَت التواريخُ، فإنْ جُهِلَتْ يُخْتَلَفُ في لزومِ الثلاث، أو اثنتين، لأنَّ الزائدَ عليهما من بابِ الطلاق بالشك.

وقال أَبو حنيفةَ رحِمَه الله: إذا شهدَ أحدُهما بطلقةٍ، والآخرُ بأكثرَ، لم يُحْكَمْ بشيءٍ لعدمِ حصولِ النِّصابِ في شهادةٍ منها، ولو شهدَ أحدُهما ببائنةٍ، والآخَرُ برَجْعيةٍ، ضُمَّت الشهادتان، لأنَّ الاختلافَ ههُنا إنَّما هو في الصفة.

قال مالكٌ في «المدوَّنة»[(١)]: إذا شهد أحدُهما أنَّه قال في مُحَرَّم: إنْ فعلْتُ كذا، فامرأتي طالق، وشهدَ الآخَرُ أنَّه قال ذلك في صَفَرَ وشهِدا عليه، أو غيرُهما بالفعلِ بعد صفرَ، طلَقَتْ لاتّفاقهما على التعليقِ والمعلَّق عليه، كما لو اتفقا على المُقَرِّ به وله، واختلفا في زمن الإقرار،

= قصدِ الخبرِ، فالقولُ الثاني يبعدُ اطِّلاعُ الشاهدِ على هذا القصدِ، لاحتمالِ القولِ الثاني قَصَدَ تأسيسَ الإنشاء، وقصدَ تأكيدَه وقصدَ الخبرَ، وترجيحُ قَصْدِ الخبرِ بأنَّه الأصلُ لا يخفى ضَعْفُه والله أعلم.

وما قاله بَعْدُ حكايةُ أقوالٍ ولا كلامَ فيها، وما قاله من الحملِ على الخبرِ فهو بناءٌ على أَصْلِه، وما قاله فيما إذا شهِدَ له الإنشاءُ صحيحٌ والله أعلم، وما ذكره في الفرقِ بعده صحيحٌ أيضاً.

(١) انظر «المدوَّنة» ٣/ ٤١ وقد تصَّرف القرافيُّ بعبارة الإمام مالك.

وإن شَهِدا في مجلسِ التعليق، وشهِدَ أَحدُهما أنَّه فعل يومَ الجمعة الشرطَ، والآخَرُ أنَّه فعله يومَ السبتِ، طَلَقتْ لاتفاقِهما على التعليقِ ووقوعِ الشرط، وكذلك لو نسبا قولَه لمكانين[1].

واعلم أنَّ هذه الإطلاقاتِ إنَّما تصح إذا حُمِلَ الثاني على الخبر، أَمَّا لو صَمَّمَ كلٌّ واحدٍ على الإنشاء، فلا يوجَدُ في هذه المسألةِ على هذا التقديرِ الضمُّ في الشهادات، وإنَّما وُجِدَ[2] في الإطلاقاتِ المُحْتَملةِ على ما تقدَّم بيانُه على تلك القواعد المتقدِّمة.

* * *

(١) في الأصل: بمكانَيْن.

(٢) في الأصل: وُجِدت. والضمير راجع إلى الضمِّ.

الفرق السبعون والمئة

بين قاعدةِ ما يلزَمُ الكافرَ إذا أسلم، وقاعدةِ مالا يلزَمُه

اعلم أنَّ أحوالَ الكافرِ مختلفةٌ إذا أسلمَ، فيلزَمُه ثَمَنُ البياعاتِ، وأجْرُ الإجارات، ودَفْعُ الديونِ التي اقترضَها ونحوُ ذلك، ولا يلزمُه من حقوقِ الآدميين القِصاصُ، ولا الغصبُ والنهبُ إنْ كان حَرْبياً، وأما الذِّميُّ فيلزمُه جميعُ المظالم ورَدُّها، لأنَّه عَقَدَ الذمَّة وهو راضٍ بمُقْتضى عَقْدِ الذمة، وأَمَّا الحربيُّ، فلم يَرْضَ بشيءٍ، فلذلك أسقَطْنا عنه الغُصوبَ والنُّهوبَ والغاراتِ ونحوَها، وأَما حقوقُ الله تعالى فلا تلزَمُه، وإنْ كان ذِمّياً ممّا تقدَّمَ في كُفْره [لا] ظِهارٌ ولا نَذْرٌ، ولا يَمينٌ من الأَيْمانِ، ولا قضاءُ الصلواتِ، ولا الزكواتُ، و لا شيءٌ فَرَّطَ فيه من حقوقِ الله تعالى، لقولِه عليه الصلاة والسلام: «الإسلامُ يجُبُّ ما قَبْله»[1].

وضابطُ الفرقِ: أنَّ حقوقَ العبادِ قِسمان:

منها ما رضِيَ به حالةَ كُفْرِه واطمأنَّتْ/ نفسُه بدَفْعه لمُسْتحقِّه، فهذا لا ٨٢/ب
يسقطُ بالإسلامِ، لأنَّ إلزامَه إياه ليس مُنَفِّراً له عن الإسلام لرِضاه.

وما لم يَرْضَ بدَفْعِهِ لمُسْتحقِّه كالقَتْل والغَصْبِ ونحوِه، فإنَّ هذه الأمورَ إنَّما دخل عليها مُعتمداً على أنَّه لا يُوفِّيها أَهْلَها، فهذا كلُّه يسقطُ، لأنَّ في إِلزامِه ما لم يعتقدْ لزومَه تنفيراً له عن الإسلام، فقُدِّمَتْ مصلحةُ الإسلامِ على مصلحةِ ذوي الحقوق، وأما حقوقُ اللهِ تعالى فتسقطُ مطلقاً رضِيَ بها أم لا، والفرقُ بينها وبين حقوقِ الآدميين من وجهين:

---

(١) سبق تخريجُه. وانظر «شرح النووي على مسلم» ١/ ٤١٨ «بابُ بيانِ حُكمِ عملِ الكافر إذا أسلم بعده». وانظر كتاب «القواعد» ٣/ ٣٩١ للتقيِّ الحِصْني.

أحدُهما: أنَّ الإسلامَ حَقُّ الله تعالى، والعباداتُ ونحوُها حقٌّ لله تعالى، فلمّا كان الحَقَّانِ لجهةٍ واحدةٍ، ناسبَ أن يُقَدَّمَ أحدُهما على الآخرَ، ويُسْقِطَ أحدُهما الآخَرَ لحصولِ الحقِّ الثاني لجهةِ الحقِّ الساقط، وأَما حقُّ الآدميين فجهةُ الآدميين والإسلامِ ليس حقّاً لهم، بل لجهةِ الله تعالى، فناسبَ أنْ لا يسقُطَ حَقُّهم بتحصيلِ حَقِّ غيرِهم.

وثانيهما: أنَّ الله تعالى كريمٌ جوادٌ تُناسِبُ رحمتُه المسامحةَ، والعبدُ بخيلٌ ضعيفٌ، فناسب ذلك التمسُّكَ بحَقِّه، فسقطتْ حقوقُ الله تعالى مطلقاً، وإن رضيَ بها كالنُّذورِ والأَيْمانِ، أو لم يَرْضَ بها كالصلوات والصيامِ، ولا يسقطُ من حقوقِ العباد إلَّا ما تقدَّم الرضا به، فهذا هو الفرق بين القاعدتين[١].

* * *

(١) قد أَخرج الإمام أحمد في «المسند» ٤٣/ ١٥٥-١٥٦ من حديثِ عائشة قالت: قال رسولُ الله ﷺ: «الدواوينُ عند الله عزَّ وجلَّ ثلاثة: ديوانٌ لا يعبأُ الله به شيئاً، وديوانٌ لا يترك الله منه شيئاً، وديوانٌ لا يغفره الله. فأَما الديوانُ الذي لا يغفره الله فالشركُ بالله، قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ﴾ [المائدة: ٧٢] وأما الديوانُ الذي لا يعبأ به شيئاً، فظلمُ العبدِ نَفْسَه فيما بينه وبين ربِّه من صومِ يوم تركَه أو صلاةٍ تركها، فإنَّ الله عزَّ وجلَّ يغفر ذلك ويتجاوز إنْ شاءَ، وأَما الديوانُ الذي لا يترك منه شيئاً، فظلمُ العبادِ بعضِهم بعضاً، القِصاصُ لا محالةَ» وإسناده ضعيف لأجل صدقة بن موسى، وقد انفرد به، وصحَّحه الحاكم ٤/ ٥٧٥ مختصراً، وتعقَّبه الذهبي وذكر ضَعْفَ صدقة، وجهالةَ يزيد بن بابنوس. وانظر تمام التعليق عليه في «المسند».

الفرق الحادي والسبعون والمئة

بين قاعدة ما يجزىء فيه فعل غير المكلف عنه

وبين قاعدة ما لا يجزىء فيه فعل الغير عنه[1]

اعلمْ أنَّ الأفعالَ المأمورَ بها ثلاثةُ أقسام:

قسمٌ اتفقَ الناسُ على صحَّةِ فِعْلِ غيرِ المأمورِ به عن المأمور، وذلك كدفعِ المغصوبِ للمغصوبِ منه، وإنْ لم يشعُر الغاصبُ، فإنَّ ذلك يسدُّ المَسَدَّ ويزيلُ التكليفَ، ودَفْعِ النفقاتِ للزوجاتِ والأقاربِ والدوابِّ، فإن دفعَها غيرُ مَنْ وجبتْ عليه لمن وجبت له أجزأَتْ، وإنْ لم يشعُر المأمورُ بها من زوجٍ أو قريب، وكذلك دَفْعُ اللُّقطَةِ لمستحقِّها، وإنْ لم يشعُرْ مُلْتقِطُها، وهذا النحو.

وقسمٌ اتّفق الناس على عدمِ إجزاءِ فعلِ غيرِ المأمورِ به فيه، وهو الإيمانُ والتوحيد والإجلالُ والتعظيمُ لله سبحانَه وتعالى، وكذلك حُكِيَ

---

(١) علَّق ابن الشاط على ترجمة الفرق بقوله: قد ذكر قبل هذا الفرق العاشر والمائة بين قاعدة ما تصح فيه النيابة، وقاعدة ما لا تصح النيابة فيه، وهو هذا بعَيْنِه، غَيْرَ أنَّه ذكر هنا مسائلَ لم يذكُرْها هناك، وقد ذكرَ بعد هذا في الفرقِ السادس عشر والمئتين بين قاعدةِ ما يجوزُ التوكيلُ فيه، وقاعدةِ ما لا يجوزُ التوكيلُ فيه، وهو قريبٌ منه أو هو هو، وما قالَه بَعْدُ إلى آخرِ القواعدِ نَقْلٌ لا كلامَ فيه، وصحيحٌ ظاهرٌ، إلَّا قولَه بتقديرِ مِلْكِ المقتولِ خطأً للديةِ، فإنَّ الصحيحَ فيها عندي أنَّه يملكُها بإنفاذِ المقاتلِ لا بالزُّهوق، ولكن لا يجبُ أداؤها إلَّا بالزُّهوق كثَمن المَبيع إلى أجلٍ يدخلُ في مِلْك البائع بالعقدِ، ثم لا يجبُ الأَداءُ إلَّا عند تمامِ الأجلِ والله أعلم، وإلَّا قولَه: يُقَدَّرُ انتقالُ مِلْكِه عنه للمُعْتَق قبل صدورِ العِتْقِ بالزمنِ الفرد، فإنَّه لا حاجةَ إلى ذلك التقديرِ بناءً على قاعدةِ صحَّة النيابة في الأمورِ المالية.

في الصلاةِ الإجماع، ونُقِلَ الخلافُ في مذهبِ الشافعيِّ في الصلاة عن الشيخ أَبي إسحاق[1]، ويُقال: إِنَّه مسبوقٌ بالإجماع.

وقسمٌ مُخْتَلَفٌ فيه: هل يُجزىءُ فِعْلُ غيرِ المأمورِ عن المأمورِ به ويُسَدُّ المَسَدَّ أَم لا؟ وفيه أربعُ مسائل:/ ٨٣/أ

المسألة الأولى: الزكاةُ إن أخرجَها أحدٌ بغيرِ عِلْم مَنْ هي عليه، وغيرِ إِذنه في ذلك، فإنْ كان غيرَ الإمامِ، فمُقْتضى قولِ أصحابِنا في الأُضْحيةِ يذبَحُها غيرُ رَبِّها بغيرِ عِلْمِه وإِذْنِه: إنْ كان الفاعلُ لذلك صديقَه، ومَنْ شانُه أنْ يفعلَ ذلك له بغيرِ إِذْنِه، لأَنَّه بمنزلةِ نَفْسِه عنده لتمكُّنِ الصداقةِ بينهما، أَجْزَأَتْهُ الأُضْحِيةُ[2]، فإن كان مُخْرِجُ الزكاةِ من هذا القَبيل، فمُقْتضى قولِهم في الأُضْحية أنَّ الزكاةَ تُجْزِئه، لأنَّ كِلَيْهما عبادةٌ مأمورٌ بها، مُفْتقرةٌ للنية، وإنْ كان ليس من هذا القبيلِ لا تُجْزىءُ عن رَبِّها لافتقارِها للنيَّةِ على الصحيحِ من المذهب، لأَجْلِ شائبةِ العبادة، وعلى القولِ بعدمِ اشتراطِ النيةِ فيها يَنْبغي أن يُجْزىءَ فِعْلُ الغيرِ فيها مُطْلقاً كالدَّيْنِ والوديعةِ ونحوهما مما تقدم في القسم المجتمع عليه، وهذا القول ـ أعني عَدَمَ اشتراطِ النيةِ ـ قاله بعضُ أصحابنا، وقاسَها على الديون[3]، واستدلَّ بأَخْذِ الإمامِ لها كَرْهاً على عدمِ اشتراطِ النيةِ،

---

(١) يعني أبا إسحاق الشيرازي، والذي في «المهذَّب» ١/ ٥١: أنَّ الصلاةَ إِحدى دعائمِ الإسلام، لا تدخلُها النيابةُ بنفسٍ و لا مال.

(٢) انظر «الذخيرة» ٣/ ١٥٥ للقرافي حيث نقل عن «المدوّنة»: إذا ذبَحها ولدُك أو بعضُ عيالك ممَّن فعله ليكفيك مؤنتَها بغيرِ أمرك أجزأ، وأما غيرُه فلا. والذي في «المدوّنة» ١/ ٤٨٥: أن الإمام مالكاً كان يكره أن ينحر هَدْيَه غيره كراهيةً شديدة، وكذلك الضحايا.

(٣) انظر «الذخيرة» ٣/ ١٣٦ ونقلُ القرافيّ يحتاجُ إلى تحرير.

وباشتراطِها قال مالكٌ والشافعيُّ وأَبو حنيفةَ وأَحمدُ بن حنبلَ رضي الله عنهم لما فيها من شائبةِ التعبُّدِ من جهةِ مقاديرِها في نُصُبِها والواجبِ فيها وغيرِ ذلك[1]، وإنْ أخذَها الإمامُ كُرْهاً، وهو عَدْلٌ، أَجْزأَتْ عند مالكٍ وعند الشافعيِّ رحِمَهما الله تعالى اعتماداً على فِعْلِ الصِّديقِ رضي الله عنه، ولظاهرِ القرآنِ وهو قولُه تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾ [التوبة:١٠٣] وظاهرُ الأمرِ الوجوبُ الذي أقلُّ مراتبِه الإِذْنُ والإِجْزاءُ، لأنَّ الإمامَ وكيلُ الفقراءِ، فله أَخْذُ حَقِّهم قَهْراً كسائرِ الحقوق.

وقال أَبو حنيفةَ: لا يأخذُها الإمامُ كُرْهاً لكنْ يُلْجِئه إلى دَفْعِها بالحَبس وغيرِه، لافتقارِها للنيةِ، والإكراهُ مع النيةِ مُتنافيان.

المسألةُ الثانية: الحجُّ عن الغيرِ مَنعه مالكٌ، وجَوَّزه الشافعي رضي الله عنهما بناءً على شائبةِ المال[2]، والعباداتُ الماليةُ يدخُلها النيابات، ومالكٌ يلاحظُ أنَّ المال فيه عارضٌ بدليلِ المكيِّ يحجُّ بغيرِ مالٍ، بل عُروضُ المالِ في الحجِّ كعروضِ المالِ في صلاةِ الجُمُعةِ لمن دارُه بعيدةٌ عن المسجد، فيكتري دابةً يصلُ عليها للمسجد، ولمّا لم تَجُزْ صلاةُ الجُمعةِ عن الغيرِ، فكذلك الحجُّ. وللشافعيِّ الفرقُ بأنَّ عُروضَ المالِ في الحجِّ أكثَرُ، ولِما ورد في الأحاديثِ من الحجِّ عن الصبيانِ

---

(١) واستدلَّ القرافيُّ لذلك بما ثبت من قوله ﷺ: «إنَّما الأعمالُ بالنيات» ولأنها عبادةٌ متنوعةٌ إلى فَرْضٍ ونَفْلٍ، وحكمةُ إيجابِ النيّةِ إنما هي تمييزُ العباداتِ عن العادات، وتمييزُ مراتبِ العبادات، فتفتقر للنيّة لتمييزِها عن الهِباتِ والكفارات والتطوُّعات. انظر «الذخيرة» ٣/ ١٣٦.

(٢) انظر بَسْط هذه المسألة في «التمهيد» ٩/ ١٢٤ لابن عبد البَرّ، و«بداية المجتهد» ٥/ ٢٧١ لابن رشد.

والمَرْضى يُحْرِمُ عنهم غيرُهم، ويَفْعَلُ أفعالَ الحجِّ[1] والعباداتُ أَمرٌ مُتَّبع.

المسألةُ الثالثة: الصومُ عن الميتِ إذا فَرَّطَ فيه، جَوَّزَه أَحمدُ بنُ حنبلٍ، وروى الشافعيةُ ذلك أيضاً في مذهبِهم[2]، لقوله عليه الصلاة

٨٣/ب والسلام: «من لم يصُمْ صامَ عنه وَليّه»[3]، ولم يُجَوِّزْهُ/ مالكٌ رحِمَه الله

---

(١) أما حديثُ الحجِّ بالصبيِّ، فقد أخرجه مالك في «الموطأ» ١/ ٣٣٦، وأحمد في «المسند» ٣/ ٣٨٤ من حديث ابن عباس، وهو في «صحيح مسلم» (١٣٣٦) ولفظُه: «رفعت امرأةٌ صبياً لها، فقالت: يا رسول الله، أَلهذا حجٌّ؟ قال: «نعم ولك أجرٌ» وانظر تمام تخريجه في «المسند».
وأما حديثُ الحجِّ عن المرضى، فأَخرجه البخاري (١٥١٣) ومسلم (١٣٣٤) وغيرهما من حديث ابن عباس: ولفظُه: أَن امرأة من خثعم قالت: يا رسولَ الله، إنَّ أبي شيخٌ كبير، عليه فريضةُ الله في الحجّ، وهو لا يستطيع أَن يستوي على ظهرِ بعيره، فقال النبيُّ ﷺ: «فحُجِّي عنه» هذا لفظ مسلم.

(٢) انظر «المغني» ٤/ ٣٩٨ لابن قدامة، و«التهذيب» ٣/ ١٨٠ للبغوي، و«الوسيط» ٢/ ٥٥١ للغزالي وهذه المسألة قد صار فيها الشافعية إلى العملِ بالحديث الثابت كما سيأتي تخريجه، وإِلّا فإن الذي ذهب إليه الشافعيُّ في الجديد أنه يُطْعَمُ عنه، واستدلَّ بحديث ابن عمر عن النبيِّ ﷺ قال: «مَنْ مات وعليه صيام شهر، فليُطعم عنه مكان كلِّ يوم مسكيناً» أَخرجه الترمذي (٧١٨) وابن ماجه (١٧٥٧) وصحَّح الترمذي والبغوي كونه موقوفاً على ابن عمر، وللإمام ابن الصلاح بحثٌ جَيِّدٌ في هذه المسألة في «مشكل الوسيط» المنشور بحاشية «الوسيط» ٢/ ٥٥١-٥٥٢ حيث نصَّ على أنه ينبغي لمن اطلع على هذا ـ يعني الحديث الثابت فيه ـ من أصحابِه ـ يعني أصحاب الشافعي ـ أن يقطع بأن مذهبه أن يصامَ عنه قولاً واحداً، لكونه اعتمد في عدم قوله بذلك على عدم ثبوتِ الحديث الوارد به، وقد ثبت ثبوتَ الأحاديث الواردة بذلك، ولأنه رضي الله عنه أوصى أصحابه بأنه متى ثبت الحديث على خلافِ قوله، فليدعوا قوله وليعملوا بالحديث.

(٣) الصواب في لفظِ الحديث: «مَنْ مات وعليه صيامٌ صام عنه وليُّه» أَخرجه البخاري (١٩٥٢) ومسلم (١١٤٧) من حديث عائشة رضي الله عنها.

تعالى لقولِه تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [النجم: ٣٩] وقياساً على الصلاة، ومن هذا البابِ الحجُّ عن الميتِ أيضاً.

المسألةُ الرابعة: عِتْقُ الإنسانِ عن غيرِه، قال مالكٌ في «المُدَوَّنة»: مَنْ أعتقَ عَبْدَه عن ظهارِ غيرِه على جُعْلٍ جَعَله له، فالولاءُ للمُعْتَقِ عنه، وعليه الجُعْلُ، ولا يُجْزئهُ كالمشتري بشَرْطِ العتقِ. قال ابنُ القَصَّار: وإذا لم يكُن في الجُعْلِ وضيعةٌ عن الثمن، جازَ، لأنَّه إذا جاز هِبَتُه فبيْعُه أَوْلى.

وقال صاحبُ «الجواهر»: في العِتْقِ عن الغيرِ ثلاثةُ أقوال: الإِجْزاءُ، وهو المشهورُ قاله ابنُ القاسمِ، ولأَشْهَبَ عَدَمُ الإِجزاءِ، وقال عَبدُ المَلك: إنْ أَذِنَ في العِتْقِ أَجْزأَ عنه، وإلَّا فلا. وقاله الشافعيُّ رحمه الله. قال اللَّخْميُّ: يُجْزِىءُ العِتْقُ عن ظِهارِ الغيرِ عند ابنِ القاسم، وإنْ كان أباً للمُعْتقِ، وفَرَّقَ بعضُ الأصحابِ بين عِتْقِ الإنسانِ عن غيرِه، وبين دَفْعِ الزكاةِ عنه، فلا يُجْزِىءُ في الثاني، لأنَّها ليست في الذمَّةِ، والكفَّارةُ في الذمَّة. قال اللَّخْميُّ: والحقُّ الإِجزاءُ فيهما، لأنهما كالدَّيْنِ، وهذه المسألةُ دائرةٌ بين قواعد:

القاعدةُ الأولى[١]: قاعدةُ التقاديرِ الشرعية، وهي إعطاءُ الموجودِ حُكْمَ المعدوم، والمَعدوم حكمَ الموجودِ، فالأَوَّل كالغَرَرِ والجهالةِ في العقود إذا قَلَّا[٢] أو تعذَّرَ الاحترازُ عنهما نَحْوُ أساسِ الدار، وقُطنِ الجُبَّةِ، ورداءةِ بواطنِ الفواكهِ، ودَمِ البراغيث، ونجاسةِ ثوبِ المُرْضع، والوارثِ الكافر، أو العبدِ يُقَدَّرُ عَدَمُه فلا يُحْجَبُ.

---

(١) انظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٠٥ فما بعدها.

(٢) في طبعة دار السلام: بلى، وذهبا إلى أنه الصواب، ولم يتهيأ لهما قراءة الأَصل جيِّداً.

والثاني كتقديرِ المِلْكِ في الدِّيَة مُقدَّماً قبل زُهوقِ الروح في المقتولِ خطأً حتى يصِحَّ فيها الإرثُ، فإنَّها لا تجب إلَّا بالزَّهوق، وحينئذٍ لا يقبلُ المحلُّ المِلْكَ، والميراثُ فَرْعُ مِلْكِ الموروث، فيُقَدِّرُ الشارعُ المِلْكَ متقدِّماً قبل الزُّهوقِ بالزمنِ الفردِ حتى يصحَّ الإرثُ، وكتقديرِ النيةِ في أولِ العبادات ممتدةً إلى آخرِها، وكتقديرِ الإيمانِ في حَقِّ النائمِ الغافلِ حتى تنعصمَ دماؤهم وأموالُهم، وتقديرِ الكفرِ في الكافر الغافلِ حتى تصحَّ إباحةُ الدمِ والمالِ والذرية، وقاعدةُ التقاديرِ قد تقدَّمت في خطابِ الوضع(١).

القاعدةُ الثانية: أنَّ الهِبَةَ إذا لم يَتَّصِلْ بها قَبْضٌ. بَطَلَتْ(٢).

٨٤/أ القاعدةُ الثالثة: الكَفَّاراتُ عبادةٌ، فيُشْتَرطُ/ فيها النيةُ، وهو المشهورُ عندنا، وقيل: لا تجبُ النية(٣).

القاعدةُ الرابعة: كُلُّ مَنْ عَمِلَ لغيرِه من مالٍ أو غيرِه، بأمرِه أو بغيرِ أمرِه، نَفَذ ذلك، فإنْ كان مُتبرِّعاً لم يرجِعْ به، أو غَيْرَ مُتبرِّعٍ، وهو منفعةٌ، فله أَجْرُ مِثْلِه، أو مالٌ، فله أَخْذُه مِمَّن دَفَعَه عنه بشرطِ أَنْ يكونَ المعمولُ له لا بُدَّ له من عملِ ذلك بالاستئجارِ، أو إنفاقِ ذلك المال.

---

(١) انظر الفرق السادس والعشرين من المجلّد الأول.

(٢) قال ابن رشد في «بداية المجتهد» ٨/ ٢٠٨: وأَما الشروط ـ يعني شروط الهبة، ـ فأَشهرُها القبضُ، أعني أَنَّ العلماءَ اختلفوا هل القبضُ شرطٌ في صحَّةِ العقدِ أَم لا؟ فاتفق الثوري والشافعيُّ وأبو حنيفة أَنَّ من شرطِ صحَّةِ الهبة القَبْضَ، وأَنه إذا لم يقبض لم يلزم الواهب. وقال مالك: ينعقدُ بالقَبولِ ويُجْبَرُ على القبض كالبيع سواءً، فإنْ تأنّى الموهوبُ له عن طلبِ القبضِ حتى أَفلس الواهبُ أَو مرِض، بَطلت الهبة. انتهى كلامه وانظر «المغني ٨/ ٢٤٤ لابن قدامة.

(٣) انظر «جامع العلوم والحكم» ١/ ٨٥ لابن رجب الحنبلي.

أما إن كان شأنُه فِعْلَه إياه بغير استئجارٍ، بنفسه أو بغُلامه[1]، وتحصُلُ تلك المصلحةُ بغيرِ مالٍ، فلا غُرْمَ عليه، والقولُ قولُ العاملِ في عدمِ التبرُّع، وهذه قاعدةُ مذهبِ مالكٍ نصَّ عليها ابنُ أبي زيدٍ في «النوادر»، وصاحبُ «الجواهر» في كتابِ الإجارات، ولا تختصُّ هذه القاعدةُ بما يجبُ على المدفوعِ عنه كالديون، بل يندرجُ فيها غَسْلُ الثوبِ وخياطتُه، ورَمْيُ الترابِ من الدارِ ونَحْوُ ذلك على الشروطِ المتقدمة، ويجعلُ مالكٌ لسانَ الحالِ قائماً مقامَ لسانِ المقال، فكأنه أَذِنَ له في ذلك بلسانِ مقاله، وخالفنا الشافعيُّ في هذه القاعدة، وجعلَ الأصلَ في فعلِ الغيرِ التبرُّعَ، وإذا لم يأذَنْ له المدفوعُ عنه بلسانِ المقالِ لا يرجعُ عليه بشيءٍ، فمَنْ لاحظ هذه القاعدةَ، وهو مالكٌ وابنُ القاسم، فيقول: المُعْتَقُ قامَ عن المُعْتَقِ عنه بواجبٍ من[2] شأنهِ أنْ يفعلَه، ويُقَدَّر انتقالُ مِلْكه عنه للمُعْتِقِ عنه قبل صُدورِ العتقِ بالزمنِ الفردِ حتى يثبتَ الولاءُ، وتبرأَ ذِمَّتُه من الكَفَّارة، ويُشَكِلُ عليه بقاعدةِ النيةِ، فإنَّه يشترطُها، وهي متعذِّرةٌ مع الغفلة، ونجيبُ بالقياسِ على العِتْقِ عن الميت، ويَرِدُ عليه الفرقُ بأنَّ الحيَّ مُتَمكِّنٌ من العتقِ عن نفسِه بخلافِ الميت، وقد تَعذَّرَ عليه بابُ التقرُّب، فناسبَ أن يُوسِّعَ الشرعُ له في ذلك، وله القياسُ على أخذِ الزكاةِ كُرْهاً مع اشتراطِ النية فيها، ويُفَرِّقُ أيضاً بأنَّها حالةُ ضرورةٍ لأَجْلِ امتناعِ المالك، وههُنا المُعْتَقُ عنه غيرُ ممتنعٍ، وبأنَّ مصلحةَ الزكاةِ عامة، فيوسَّعُ فيها لعمومِ الضرورةِ بخلافِ الكَفَّارات، فإنها قليلةٌ، وهي خاصَّةٌ فلا يخالفُ فيها قاعدةَ النية.

---

(١) في المطبوع: لنَفْسِه أَو لغلامِه، ولعلَّ الصواب ما هو مثبت.

(٢) في الأصل: وما.

والشافعيُّ يعتبرُ قاعدةَ النيةِ، وهي مَنْفِيَّةٌ حالةَ عَدَمِ الإذن، وأشهبُ
٨٤/ب يقول: الإذنُ من بابِ الكلامِ، والإباحةُ والنيَّةُ من بابِ/ المقاصد والإرادة، فلا يقومُ أحدُهما مقامَ الآخرِ، ولا يستقيمُ قَصْدُ الإنسانِ لعِتْقِ مِلْكِ غيره.

وقال أبو حنيفة رضيَ الله عنه: إن دفعَ له جُعْلاً أجزأَ، وإلَّا فلا للقاعدةِ الثانية، فتخرجُ بالجُعْلِ عن الهِبَةِ، فلا تحتاجُ إلى قصدٍ، فهذه القواعدُ هي سِرُّ هذه المسألةِ، وهي مُشْكِلةٌ، وأَشْكَلُ منها ما نصَّ عليه عبدُ الحق(١): أنه يجوزُ العِتْقُ عن الغيرِ تطوُّعاً بغيرِ إذنه، وهذا أَشْكَلُ من الواجبِ، لأنَّ الواجبَ فيه دلالةُ الحالِ دون المقال، وههُنا لا دلالةَ حالٍ ولا مقال، فلا يَتَّجِهُ ويكونُ أبعدَ من العتقِ عن الواجب، ومن يشترطُ الإذْنَ يقول: الإذنُ تضمَّنَ الوكالةَ في نقلِ مِلْكِه للآذِنِ، وعِتْقِه عنه بعد انتقالِ المِلَك، ويكون المأذونُ له وكيلاً في الأَمْرين، ومتوّلياً لطرفَي العقد، والموجبُ لهذه التقاديرِ كُلِّها أنه لا يصحُّ هذا التصرُّفُ إلَّا بها، وما تعذَّرَ تصحيحُ الكلام إلَّا به وجبَ المصيرُ إليه صَوْناً للكلام عن الإلغاءِ، فهذا تحريرُ هذا الفرقِ وتحريرُ مسائله(٢).

* * *

(١) يعني في «تهذيب الطالب» على المعهود من عبارة القرافي.

(٢) قوله: «فهذه القواعد . . . إلى قوله: وتحرير مسائله» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا إشكالَ في ذلك بناءً على قاعدةِ جوازِ النيابةِ في الأمورِ المالية عبادةً كانت أو غيرَها، ولا يُحتاجُ فيها إلى الإذنِ، ولا إلى تقديرِ المِلْكِ والوكالة والله أعلم، وما قاله في الفرقِ بعدَه صحيح.

الفرقُ الثاني والسبعون والمئة

بين قاعدةِ ما يصلُ إلى الميت، وقاعدةِ ما لا يصلُ إليه[(١)]

القُرُباتُ ثلاثةُ أَقسام:

قِسمٌ حَجَرَ الله تعالى على عبادِه في ثوابه، ولم يجعَلْ لهم نَقْلُه لغيرِهم كالإيمانِ، فلو أرادَ أحدٌ أن يهبَ قَريبَه الكافرَ إيمانَه ليدخُلَ الجنَّة دونه، لم يكُنْ له ذلك، بل إِنْ كفر الحيُّ هلكا معاً، أمْا هِبَةُ الثوابِ مع بقاءِ الأصلِ فلا سبيلَ إليه. وقيل الإجماعُ في الصلاةِ أيضاً، وقيل: لا إجْماعَ فيها.

وقسمٌ اتفقَ الناسُ على أنَّ الله تعالى إِذِنَ في نقلِ ثوابِه للميت، وهو القُرُباتُ الماليةُ، كالصدقةِ والعِتْقِ.

وقسمٌ اختُلِفَ فيه: هل فيه حَجْرٌ أم لا؟ وهو الصيامُ والحجُّ وقِراءةُ القرآن، فلا يحصلُ شيءٌ من ذلك للميتِ عند مالكٍ والشافعيِّ رضي الله عنهما. وقال أبو حنيفة وأحمد بن حنبل: يصِلُ ثوابُ القراءةِ للميت.

فمالكٌ والشافعيُّ يحتجّانِ بالقياسِ على الصلاةِ ونحوِها ممَّا هو فِعْلٌ بَدَنيٌّ، والأصلُ في الأفعالِ البدنية أن لا ينوبَ أحدٌ فيها عن الآخَر، ولظاهرِ قولِه تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾[(٢)] [النجم: ٣٩] ولقولهِ

---

(١) قد أفرد هذه المسألةَ بالتصنيف الإمام محمد بن عبد الواحد الحنبلي، ولمزيد من الإيضاح انظر: «القواعد الكبرى» ٢/ ١٨٨ لابن عبد السلام، و«العاقبة»: ١٢٧ للحافظ عبد الحقِّ الإشبيلي.

(٢) قال ابن كثير في «التفسير» ٧/ ٤٦٥: ومن هذه الآيةِ الكريمةِ استنبط الشافعيّ رحمه الله، ومن اتّبعه أَنَّ القراءةَ لا يصلُ إهداءُ ثوابها إلى الموتى، لأنه ليس من =

عليه السلام: «إذا ماتَ ابنُ آدمَ انقطع عملُه إلَّا من ثلاثٍ: عِلمٍ يُنْتَفعُ به. وصدقةٍ جاريةٍ،/ وولدٍ صالحٍ يدعو له»(١). ٨٥/أ

واحتجَّ أبو حنيفةَ وابنُ حنبلٍ بالقياسِ على الدعاءِ، فإنَّا أجمَعْنا على أنَّ الدعاءَ يصلُ للميتِ(٢)، فكذلك القراءةُ، والكُلُّ عَمَلٌ بَدَنيٌّ، ولظاهرِ

= عملِهم ولا كَسبِهم، ولهذا لم يندبْ إليه رسولُ الله ﷺ أُمَّته ولا حثَّهم عليه، ولا أرشدهم إليه بنصٍّ ولا إيماءٍ، ولم يُنْقَلْ ذلك عن أحدٍ من الصحابةِ رضي الله عنهم، ولو كان خيراً لسبقونا إليه، وبابُ القُرباتِ يُقْتَصَرُ فيه على النصوص، ولا يُتَصَرَّف فيه بأنواع الأقيسة والآراء، فأما الدعاءُ والصدقة فذاك مُجْمَعٌ على وصولهما، ومنصوصٌ من الشارع عليهما.

وكان ابن عطية قد حام حول هذا المعنى، وأَلْطَفَ القولَ فيه، فقال في «المحرَّر الوجيز» ٥/ ٢٠٦: والتحريرُ عندي في هذه الآية، أَنَّ مِلاك المعنى هو في اللام من قوله: (للإنسان)، فإذا حقَّقْتَ الشيءَ الذي هو حقُّ الإنسان يقول فيه: لي كذا، لم يجده إلا سَعْيَه، وما بعدَه من رحمةٍ ثم شفاعةٍ أو رعايةِ أَبٍ صالحٍ، أو ابنٍ صالحٍ، أو تضعيف حسنات، أو تغمُّدٍ بفضْلٍ ورحمةٍ دون هذا كلِّه، فليس هو للإنسانِ، ولا يَسَعَهُ أن يقول: لي كذا إلَّا على تجوُّزٍ وإلحاقٍ بما هو له حقيقةً.

(١) أخرجه مسلم (١٦٣١)، وأبو داود (٢٨٨٠)، والترمذي (١٣٧٦) وغيرهم من حديثِ أبي هريرة، وصحَّحه ابن حبان (٣٠١٦) وفيه تمامُ تخريجه.

قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ٦/ ٩٥: معنى الحديثِ أَنَّ عملَ الميت ينقطع بموتِه، وينقطعُ تجدُّدُ الثواب له إلَّا في هذه الأشياء الثلاثة لكونه كان سببَها، فإنَّ الولد من كَسْبه، وكذلك العلم الذي خلَّفه من تعليمٍ أو تصنيف، وكذلك الصدقةُ الجارية وهي الوقف. انتهى كلامُه وهذا الذي قاله النووي قد قرَّره أحسنَ تقريرٍ الإمام ابن القيّم في «مفتاح دار السعادة» ١/ ٣١٧ حيث قال: وخصَّ النبيُّ ﷺ هذه الأشياءَ الثلاثةَ بوصولِ الثوابِ إلى الميت، لأنَّه سببٌ لحصولها، والعبدُ إذ باشر السببَ الذي يتعلَّقُ به الأمرُ والنهي، ترتَّبَ عليه مُسَبَّبُه، وإنْ كان خارجاً عن سَعْيِهِ وكسْبِه. وانظر «تفسير ابن كثير» ٧/ ٤٦٥ حيث نصر هذا المعنى واحتجَّ له.

(٢) انظر «الدعاء المأثور وآدابه»: ٣٠٣-٣٠٤ للطرطوشي. وقد نقل الإمام النووي الإجماعَ على أنَّ الدعاءَ للأمواتِ ينفعُهم ويصلُهم ثوابُه، واحتجُّوا بقول الله تعالى=

قولِه عليه السلام للسائل: «صَلِّ لهما مع صلاتِك وصُمْ لهما مع صَوْمِك»[1] يعني أبويه.

والجوابُ عن الأولِ: أنَّ القياسَ على الدعاءِ لا يستقيمُ، فإنَّ الدعاءَ فيه أمران: **أحدُهما** مُتَعَلَّقُه الذي هو مدلولُه نَحْوُ المغفرةِ في قول: اللهم اغفِرْ له والآخَرُ ثوابه، فالأولُ هو الذي يُرْجى حصولُه للميت، ولا يحصلُ إلَّا له، فإنَّه لم يَدْعُ لنفسه، وإنَّما دعا للميتِ بالمغفرة.

والثاني: وهو الثوابُ على الدعاءِ فهو للداعي فقط، وليس للميتِ من الثوابِ على الدعاء شيءٌ، فالقياسُ على الدعاءِ غلطٌ وخروجٌ من باب إلى باب، وأَما الحديثُ فإمّا أنْ نجعلَه خاصّاً بذلك الشخص، أو نعارضَه بما تقدَّم من الأدلة، ونعضدَها بأنَّها على وَفْقِ الأصل، فإنَّ الأصلَ عدمُ الانتقال.

ومن الفقهاءِ من يقول: إذا قُرِىء عند القبرِ حصلَ للميتِ أَجْرُ المستمع، وهو لا يصحُّ أيضاً، لانعقادِ الإجماعِ على أنَّ الثوابَ يتبعُ الأمرَ والنهي، فما لا أمرَ فيه ولا نَهْي، لا ثوابَ فيه بدليلِ المُباحات وأربابِ الفترات، والموتى انقطع عنهم الأوامرُ والنواهي، وإذا لم يكونوا مأمورين لا يكونُ لهم ثواب، وإنْ كانوا مستمعين[2]، ألا ترى أنَّ البهائمَ

= ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [الحشر: ١٠]، وبما ثبت عند مسلم (٩٧٤) من قوله ﷺ: «اللهم اغفِر لأهلِ بقيعِ الغرقد» انظر «الأذكار»: ١٩٧ للنووي.

(١) ذكره ملاّ علي القاري في «فتح باب العناية» ١/ ٤٤٠ وعزاه للدارقطني.

(٢) قد اختلف السلفُ في مسألةِ سماع الأموات، والذي عليه الجمهور أنهم يسمعون، وهو مستفادٌ من قوله ﷺ في قتلى بَدْرٍ بعدما أُلقوا في القليب وكلَّمهم رسولُ الله ﷺ، وقال له عمر بن الخطاب رضي الله عنه: يا رسول الله، أتكلِّمُ ناساً=

تسمعُ أصواتَنا بالقراءةِ، ولا ثوابَ لها لعدمِ الأمرِ لها بالاستماع، فكذلك الموتى.

والذي يَتَّجِه أن يُقالَ، ولا يقعَ فيه خلافٌ: أَنَّه يحصلُ لهم بركةُ القراءةِ لا ثوابُها، كما تحصلُ لهم بركةُ الرجلِ الصالحِ يُدْفَنُ عندَهم أو يُدْفنون عندَه، فإنَّ البركةَ لا تتوقَّفُ على الأمرِ، فإنَّ البهيمةَ يحصلُ لها بركةُ راكبِها، أو مجاورِها، وأَمْرُ البركاتِ لا يُنكرُ، فقد كان رسولُ الله ﷺتحصلُ بركتُه للبهائمِ من الخيلِ والحميرِ وغيرِهما، كما رُوِيَ أنه ضربَ فَرساً بسوطٍ، فكان لا يُسْبَقُ بعد ذلك بعد أن كان بطيءَ الحركة[1]

= قد جَيَّفوا؟ قال: «ما أَنتم باسمع لما أقول منهم، ولكنهم لا يستطيعون أن يُجيبوا» أَخرجه أحمد ١/ ٣١٣-٣١٤ ومسلم (٢٨٧٣) وغيرهما، وتمام تخريجه في «المسند».

قلتُ: قد بسط الإمام الطبري الكلام على هذه المسألة بما لا مزيدَ عليه، واستوعبَ أَقوال أهل العلم فيها في كتابه الفريد «تهذيب الآثار» ٢/ ٤٨٥، ورجَّح قول الجمهورِ، وضعَّف قولَ من قال: إنَّ معنى قوله ﷺ: «ما أَنتم بأسمع لما أقول منهم» أَنَّ معناه: ما أنتم بأعلم بما أَقولُ أنه حقٌّ منهم.

(١) هذا ثابتٌ في الصحيح، انظر «صحيح مسلم» (٢٣٠٧) وأَصلُه في «البخاري» (٢٦٢٧) ولكن دون ذكرِ كونه بطيئاً.

وأخرجَ النسائي في «السنن الكبرى» (٨٧٦٧) من حديثِ جُعَيْلٍ الأشجعيِّ قال: غزوتُ مع رسولِ الله ﷺ في بعضِ غزواته، وأنا على فرسٍ لي عجفاءَ ضعيفةٍ، فلحقني رسولُ الله ﷺ فقال: «سِر يا صاحبَ الفرس» قلتُ: يا رسولَ الله، عجفاءُ ضعيفةٌ، فرفع رسولُ الله ﷺ مِخْفقةً كانت معه، فضربها بها، وقال: «اللهمَّ بارك له فيها»، قال: فلقد رأيتُني ما أملكُ رأسَها أَن تَقْدَمَ الناسَ، قال: «فلقد بعتُ من بطنها باثني عشر أَلفاً» وهو في «دلائل النبوة» ٦/ ١٥٣ للبيهقي وفي إسناده رافع ابن سلمة بن زياد، وعبد الله بن أبي الجعد، قال الذهبي في «ميزان الاعتدال» ٢/ ٤٠٠: رافعٌ هذا متوسِّطُ الأمرِ، ممّن إذا انفرد بشيءٍ عُدَّ مُنكَراً، وعبد الله هذا، وإنْ كان قد وُثِّق، ففيه جهالة.

وحمارُه عليه السلام كان يذهبُ إلى بيوتِ أصحابِ رسولِ الله ﷺ يستدعيهم إليه ينطحُ برأسِه الباب[١]، وغيرُ ذلك من بركاتِه عليه السلام كما هو مرويٌّ في معجزاتِه/ وكراماتِه عليه السلام. ٨٥/ب

وهذه المسألةُ، وإنْ كانت مُخْتلفاً فيها، فينبغي للإنسانِ أنْ لا يُهْمِلَها، فلعلَّ الحقَّ هو الوصولُ إلى الموتى، فإنَّ هذه أمورٌ مُغَيَّبَةٌ عنا، وليس الخلافُ في حُكْمٍ شرعي، إنَّما هو في أمر واقعٍ، هل هو كذلك أم لا؟ وكذلك التهليلُ الذي عادةُ الناسِ يعملونَه اليومَ ينبغي أن يُعْمَل[٢]، ويُعْتَمدُ في ذلك على فضلِ الله تعالى وما يُيَسِّره، ويُلتَمَسُ فَضْلُ الله بكلِّ سببٍ مُمْكن، فإنَّ إليه الجودَ والإحسانَ، هذا هو اللائقُ بالعبد.

* * *

(١) ذكره السيوطي في «الخصائص الكبرى» ٢/ ٦٤ وعزاه لابن عساكر.

(٢) قد جرى المؤلف على غير مذهبِه في سدِّ الذرائع وحَسْمِ موادّ الابتداع، والخيرُ كلُّه في الاتباع لا سيَّما في القُربات، وقد صنَّف الإمام ابن عابدين الحنفي رسالة نافعة سمَّاها «شفاء العليل في حكم الوصية بالختمات والتهليل» أَبْطل فيها ما كان شائعاً في عصره من هذه القُرْبَةِ المبتدعة، فانظرها في «مجموع رسائله» ١/ ١٥١-٢٠٧.

الفرق الثالث والسبعون والمئة

بين قاعدةِ ما يُبْطِلُ التتابعَ في صومِ الكفاراتِ والنذورِ وغير ذلك، وبين قاعدةِ ما لا يُبْطِلُ التتابعَ

اعلم أنَّ هذه من المواضعِ المُشْكِلة، فإنَّ مالكاً رحمه الله تعالى قال في «المُدوَّنة»[١]: إذا أكل في صوم الظِّهارِ، أو القتل، أو النَّذْرِ المُتتابع ناسياً، أو مُجْتهداً، أو مُكْرَهاً، أو وَطىءَ نهاراً من غير المُظاهَرِ منها ناسياً، قضى يوماً مُتَّصِلاً بصَوْمه، فإن لم يفعل ابتدأَ الصومَ من أوَّله، فإن وطِىءَ المُظاهَرَ منها ليلاً أو نهاراً أَوَّلَ صومِه أو آخِرَه، ناسِياً أو عامداً، ابتدأَ الصوم.

وقال الشافعيُّ رحمه الله: إن وَطِئها ليلاً، لم يبطُلْ صومه[٢]، ووافقنا أبو حنيفةَ في هذه المسألة.

وقال الشافعيُّ وأبو حنيفة: الفِطْرُ يُبْطِلُ التتابعَ مُطْلقاً، وخالفَهما أحمدُ بن حنبل[٣]، وعَلَّلا ذلك بأنَّ الفِطْرَ باختيارِه بخلافِ المرض، والإغماءُ عند الشافعيِّ كالمرضِ خلافاً لأبي حنيفة، وكذلك الحاملُ والمُرْضِعُ كالمريضِ عنده.

وقال أبو الطاهرِ من أصحابنا: إنْ أفطر جاهلاً، فقولان، نظراً إلى أنَّ الجاهلَ هل يلحقُ بالعامِد أم لا؟ وفي السهوِ والخطأ ثلاثةُ أقوال، ثالثها:

---

(١) انظر «المدوَّنة» ٣/ ٦٦.

(٢) انظر «الوسيط» ٦/ ٦٢ للغزالي.

(٣) انظر «الكافي» ٣/ ٢٦٩ لابن قدامة حيث قال: وإن أَفْطر ـ يعني المُظاهِرَ ـ لسفرٍ، فظاهرُ كلامِ أحمد: أنه لا ينقطعُ التتابُع، لأنه عُذْرٌ مُبيحٌ للفِطرِ، أَشْبَه المرض.

التفرقةُ بين السهوِ، فيجْزىء، والخطأ فلا يُجْزىء ويبتدىء، لأنَّ معه تمييزَه بخلافِ السهو، [وسببُ الخلافِ: هل][1] التتابعُ مأمورٌ به فيقدَحُ فيه النسيان؟ أو التفريقُ مُحرَّمٌ فلا تضرُّملابستُه سَهْواً؟ فإنَّ المُحرَّماتِ لا يأثمُ الإنسانُ بملابستِها مع عدم القصدِ كشُرْبِ الخمرِ ساهياً، أو وَطْء أجنبية جاهلاً بأنَّها أجنبية، أو أَكْلِ طعامٍ نجسٍ أو حرامٍ مغصوبٍ[2] غيرَ عالمٍ به، فإنَّ الإجماعَ مُنْعقِدٌ في هذه الصُّورِ كُلِّها على عدم الإثم.

قلتُ: وهٰذه الفتاوىٰ كُلُّها مُشْكِلةٌ من جهةِ أنَّ لفظَ الكتابِ العزيزِ أمرٌ مُتعلِّقٌ بطلبٍ، وهو قولُه تعالى: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [المجادلة: ٤] ومعناهُ: ليُصَمْ شهرَيْن/ متتابعَيْن، فيكونُ خبراً معناه الأمرُ، أو يكونُ ١/٨٦أ
التقديرُ: فالواجبُ عليه صيامُ شهرَيْن متتابعَيْن، وهذا هو الأظهر[3]، لأنَّه أقربُ لموافقةِ الظاهرِ، وبقاءِ الخبرِ خبراً على حاله، ونستفيدُ الوجوبَ من قوله تعالى: فالواجبُ عليه، واللفظُ على كُلِّ تقديرٍ مُتعَلِّقٌ بطلبٍ لا يُدفَعُ، فكيف يُتَخَيَّلُ أنه من بابِ النهيِ على أحدِ الاحتمالين اللذَيْن ذكرَهما ابنُ بشير؟ ولا يمكنُ الاعتمادُ في ذلك على أنَّ التتابعَ إذا كان واجباً، كان تَرْكُه محُرَّماً، فإنَّ كلَّ واجبٍ تَرْكُه مُحَرَّمٌ، وكلُّ مُحرَّمٍ تَرْكُه واجبٌ، فالوجوبُ من لوازمِ التحريم، والتحريمُ من لوازمِ الوجوبِ في النقيض المقابل، فالذي تصحُّ به الآيةُ أنَّ التتابعَ ليس من بابِ المُحرَّمِ، وأنَّه يرجعُ إلى تحريمِ التفريق[4]، هذا بعيدٌ، وإذا تقرَّرَ أنه ليس من بابِ المحرَّمات، بقيَ الإشكَالُ من جهةِ أنَّ المطلوبَ صومُ شهرَيْن متتابعَيْن،

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدركناه من المطبوع.

(٢) في الأصل والمطبوع: أو أكل طعاماً نجساً أو حراماً مغصوباً.

(٣) انظر «زاد المسير» ٨/ ٧ لابن الجوزي.

(٤) في الأصل: التعزير. ولعلَّ الصوابَ ما أثبتناه موافقةً للمطبوع.

ولم يأتِ بهما المكلَّفُ في تلك الصُّورِ كُلِّها: الناسي، والمُجْتهد، والمُكْره، وكُلٌّ هؤلاء فَرَّقوا، ولم يقَعْ فعلُهم مُطابقاً لمقتضى الطلب، فوجب البقاءُ في العُهْدةِ، كما أنَّ الله تعالى طلب الصلاةَ بالنيةِ والطهارةِ والسِّتارةِ ونحوِها من الشروط، فمن نسيَ أحدَ هذه الأشياءِ، أو اجتهدَ فأخطأَ فيها، أو أُكْرِهَ على عَدَمِها، بطلَت الصلاةُ[1]، وكذلك إذا أُكْرِه على الأكلِ والشُّرْبِ في رمضانَ، أو نسيَ، أو اجتهدَ فأخطأَ، فإنَّ صَوْمَه يبطُلُ[2]، ونظائرُه كثيرةٌ في الشريعة، فما بالُ التتابعِ خرجَ عن هذا النمطِ في الكَفَّاراتِ والمنذورات؟ هذا وَجْهُ الإشكال، وكذلك ما قاله الشافعيُّ أيضاً في الإِغماء، فينبغي أن يبطلَ التتابُع كما تبطُل الصلاةُ والصومُ بالإِغماءِ، وكذلك المرضُ عند الشافعيِّ وأبي حنيفة مِثْلُه، فالكُلُّ مُشْكِل.

والذي يظهرُ في بادىء الرأي أنَّ التفريقَ متى حصل بأيِّ طريقٍ كان، وجبَ ابتداءُ الصومِ كما قُلْناه في جميعِ النظائرِ المتقدمة، لأنَّ الصومَ

---

(١) هذا فيه نظر. فقد ذكر ابن قدامة في «الكافي» ١/ ١٠٩ روايةً أُخرى عن الإمام أحمد أَنَّ مَنْ كان عليه نجاسةٌ وعلمَ أنها كانت عليه في الصلاة، أنه لا تلزمُه الإعادة، لما روى أبو سعيد الخدريَّ أنَّ النبيَّ ﷺ خلع نعلَيْه في الصلاة، فخلع الناسُ نعالَهم، فقال: «ما لكم خلعتُم»؟ فقالوا: رأيناك خلَعْتَ نعليك، فخلعنا نعالنا، فقال: «أتاني جبريل عليه السلام فأَخبرني أن فيهما قَذراً» أخرجه أبو داود (٦٥٠)، وصحَّحه ابن خزيمة (١٠١٧) وابن حبان (٢١٨٥). قال الموفَّق: ولو بَطَلتْ لاستأنفَها.

(٢) هذا على مذهب المالكية كما في «المعونة» ١/ ٤٧١، وحُجَّتُهم في ذلك أَنَّ ما لا يصحُّ الصومُ مع شيءٍ من جِنْسِه عَمْداً، لا يجوزُ مع سَهْوِه، كالجماعِ وتَرْكِ النيّة، والجمهورُ على خلافه، واحتجُّوا بقوله ﷺ في الصائم: «إذا نسِيَ فأكل وشَرِبَ فليتمَّ صَوْمَه، فإنما أَطعمه الله وسقاه» أَخرجه البخاري (١٩٣٣) ومسلم (١١٥٥) وصحّحه ابن حبان (٣٥١٩) وفيه تمامُ تخريجه، وانظر «المغني» ٤/ ٣٦٧ لابن قدامة المقدسي.

بوَصْفِ التتابُعِ لم يحصُل، ومتى لم يحصُل المطلوبُ الشرعيُّ مع إمكانِ الإتيانِ به، وجبَ الإتيانُ به، هذا هو القاعدة.

والجوابُ عن هذا الإشكال ببيانِ قاعدةٍ وهي: أنَّ الأحكامَ الشرعيةَ على قِسْمين: خطابُ وضعٍ، وخطابُ تكليفٍ، فخطابُ الوضعِ: هو نَصْبُ الأسبابِ والشروطِ والموانعِ والتقديراتِ/ الشرعية، وخطابُ ٨٦/ب
التكليفِ: هو الأحكامُ الخمسةُ: الوجوبُ، والتحريمُ، والنَّدْبُ والكراهةُ، والإباحة، فأمَّا خِطابُ الوضعِ، فلا يُشْتَرط فيه عِلْمُ المُكلَّفِ، ولا قُدْرَتُه، ولا إرادتُه، كالتوريثِ بالأنسابِ، والإنسانُ لا يعلمُ بذلك، ولا هو مِن قدرته، ولا إرادتهِ، فيدخلُ الميراثُ في مِلْكِه. وإنْ لم يشعُرْ به، ولذلك نوجبُ الضَّمانَ على الصبيانِ والمجانين والغافلين، ونُطَلِّقُ بالإِضْرار، ونوجبُ الظُّهْرَ بالزوالِ، والصومَ برُؤيةِ الهلالِ إلى غيرِ ذلك ممّا هو من خطابِ الوضع، وخطابُ التكليفِ يُشْتَرطُ فيه العلمُ والقُدْرةُ والإرادةُ، فما لا قُدْرَةَ له عليه، لا يُكَلَّفُ به، وكذلك ما لم يبلُغْه، لا يلزَمُه حتى يعلمَ به، غيرَ أنَّ التمكُّنَ من العِلْمِ يقومُ مَقامَ العلمِ في التكليفِ، وقد تقدَّمت هذه القاعدةُ مبسوطةً[(١)]، فإذا وَضَحَتْ فنقول:

المُتابعةُ من بابِ خطابِ التكليفِ، لأنَّ الصومَ مُكَلَّفٌ به، وصفةُ المُكلَّفِ به مكلَّفٌ بها، والتتابعُ صفَةُ الصوم فتكونُ مُكَلَّفاً بها، فيكونُ من بابِ التكليف، فلذلك سَقَطَ الخطابُ به[(٢)] في تلك الأحوالِ، لمُنافاة النسيانِ والإكراهِ والمرضِ والإغماءِ ونحوِها التكليفَ لُطْفاً من الله تعالى بالعبادِ، وعَدَمُ وَطْءِ المُظاهَرِ منها قبلَ التكفيرِ شَرْطٌ لقولِه تعالى: ﴿مِن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾ [المجادلة: ٤] والمفهومُ من قولِ القائلِ: افعَل كذا قبلَ كذا،

---

(١) انظر الفرق السادس والعشرين من الجزء الأول.

(٢) في المطبوع: يسقُط التكليفُ بها.

أَنَّ التقدُّمَ شَرْطٌ، ولذلك يصدُقُ في قولِنا: استأذِن المرأةَ في النكاح، وأَحْضِر الوليَّ قبل العَقْد، أَنَّ هذَيْن شَرْطان، وكذلك: استَتَر قبلَ الصلاة، وتطهَّر، وانْوِ، أَنَّ هذه الأمورَ شُروطٌ، وإذا كان هذا الكلامُ يفيدُ الشرطيةَ، كان تقدُّمُ العَدَمِ شرطاً، فلذلك قدَحَ فيه النسيانُ وغيرُه، فإنَّ ما لا يُشْتَرطُ فيه العلمُ والقُدْرَةُ يثبتُ مُطلقاً، وما يثبتُ مُطْلقاً اعتُبِرَ مطلقاً، فيكون شَرْطاً في جميعِ الحالات،فيُؤَثِرُ فَقْدُه، والتكليفُ لمّا كان العلمُ والقُدْرَةُ شرطَيْن فيه. فُقِدَ التكليفُ عند عدمِهما.

فإذا عَلِمْتَ ذلك فالمفهومُ من قولهِ تعالى[١]: ﴿ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ ﴾ [المجادلة:٤] أنه يصومُ شهرَيْن متتابعَيْن ليس قبلَهما وطءٌ ولا في أثنائِهما وَطْءٌ، فهذان أمرانِ قد يتغيَّرُ أحدُهما بتقدُّمِ الوَطْءِ فاستحال بعد ذلك أن يصدُقَ أنَّه يصومُ شهرَيْن متتابعَيْن ليس قبلَهُما وَطْءٌ لأجلِ تَقَدُّمِ الوَطْءِ

٨٧/أ وبقي الآخر، وهو أنَّه يصوم شهرَيْن/ متتابعَيْن ليس في خلالِهما وَطْءٌ، والقاعدةُ: أنَّ المتعذِّرَ يسقطُ اعتبارِه، والمُمْكِنُ يُسْتَصْحَبُ فيه التكليفُ، لقولِه تعالى: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن:١٦] ولقولِه عليه السلام: «إذا أمَرْتكُم بأمرٍ فأْتوا منه ما استطعتم»[٢]، فلذلك قُلنا: يَبْتَدىء الصومَ في الظِّهارِ مُتتابعاً إذا وَطِئَها قبلَه، وإنْ كان وَصْفُ تَقَدُّمِ عَدَمِ الوَطْءِ قد تعذَّرَ، لأنَّه المُمْكنُ الباقي، وأمّا في النَّذْرِ ونَحْوِه، فيأتي بيومٍ غيرِ اليومِ الذي أَفطر فيه ناسياً، يَصِلُه بآخِرِ صيامِه تكملةً للعِدَّةِ، لا لتحصيلِ وَصْفِ التتابعِ في جميعِ الصوم، بل في آخرِه فقط، لأنَّ تحصيلَه في أثناءِ الصومِ قد تعذَّرَ، فأفْطر ناسياً، وبقي تحصيلُه في آخِره مُمكناً فوجبَ المُمْكِن، وسقطَ المُتعذِّرُ على القاعدةِ المتقدّمة، وكذلك في جميعِ

---

(١) في الأصل: من قولِنا.

(٢) سبق تخريجه.

الكفّاراتِ وأنواعِ الصومِ المُتتابع، فاندفعَ الإشكالُ بهذه القاعدةِ بفَضْلِ الله تعالى.

مسألة: قال مالكٌ رحمه الله: إذا تطوَّع بالصومِ أو الصلاةِ ونحوِهما ممّا يجبُ بالشروعِ، وعرَضَ عارضٌ يقتضي فسادَه، ناسياً أو مُجْتَهداً، لم يَجِب الصومُ والصلاة، وإنْ أفطرَ متعمِّداً، أو أبطلَ الصلاةَ، وجبَ القضاءُ على قاعدةِ الوجوبِ بالشروعِ، مع أنَّ قاعدةَ الوجوبِ بالشروعِ تقتضي القضاءَ مُطْلقاً ألا ترى أنَّ الصلواتِ الخَمْسَ، وصومَ رمضانَ يقضيهما إذا فَسدا بأيِّ طريقٍ كان؟ فكان يلزَمُه هُنا كذلك، وهو إشكالٌ كبيرٌ، فإنَّ الواجبَ ينبغي أنْ لا يختلفَ حالُه.

والجوابُ عنه: أنَّ وجوبَ التطوُّعاتِ عنده مأخوذٌ من قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد:٣٣] نهى سُبحانه وتعالى عن الإبطالِ. فيكونُ الإكمالُ واجباً مُكَلَّفاً به[(١)]، والتكليفُ يُشْتَرطُ فيه القُدْرَةُ والعِلْمُ على القاعدةِ المُتقدِّمة، فلا يجبُ الإتمامُ حالةَ عَدَمِ القُدْرةِ والعِلم، فلا يجبُ القضاءُ كذلك، وإذا تعمَّد الإفسادَ، اندرجَت هذه الحالةُ في التكليفِ لحصولِ القُدْرةِ والعِلم، فوجب القضاءُ لقوله عليه السلام في الحديثِ الصحيحِ لعائشة وحفصةَ رضي الله عنهما في صوم التطوّع: «اقْضِيا يوماً مكانه»[(٢)]،

---

(١) قال القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» ١/ ١٦٦: الإقامة ـ يعني إقامة الصلاة ـ تمنع من ابتداء صلاةِ نافلةٍ، قال رسولُ الله ﷺ: «إذا أُقيمت الصلاةُ فلا صلاةَ إلّا المكتوبة» خرَّجه مسلم (٧١٠) وغيره، فأَما إذا شرع في نافلةٍ فلا يقطعُها، لقوله تعالى ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد:٣٣] وخاصّةً إذا صلّى ركعةً منها، وقيل: يقطعُها لعمومِ الحديثِ في ذلك. انتهى، وانظر «إكمال المُعْلِم» ٣/ ٤٣ للقاضي عياض.

(٢) أخرجه مالكٌ في «الموطأ» ١/ ٢٥٣ مرسلاً من حديثِ ابن شهاب الزهري: أَنَّ عائشة وحَفْصةَ زَوْجَي النبيِّ ﷺ أَصبحتا صائمتين متطوْعتين . . . وذكر الحديثِ، =

وكانتا عامِدتَيْن لإفسادِ ذلك اليوم في حالةٍ يثبتُ فيها التكليف، فبَقِيت الحالةُ التي لا يثبتُ فيها التكليفُ على مُقْتضى الأصل، لأنَّ القضاءَ إنَّما يجبُ بأمرٍ جديدٍ، فيُقْتَصَرُ به حيث ورد.

فإن قُلْتَ: الصومُ في رمضانَ، والصلواتُ الخَمْسُ يُقْضيان مُطْلقاً، فلم لا قُضِيَ هذا/ مطلقاً؟ ٨٧/ب

قلت: المشهورُ في علمِ الأُصولِ أنَّ القضاءَ إنَّما يجبُ بأمرٍ جديدٍ[1]، فيتبعُ ذلك الأمرَ على حسبِ وُروده، وقد وردَ الأمرُ بالقضاءِ في الواجبِ المُتَّصلِ مع العُذر وعَدَمِه، لقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] والمرضُ عُذْرٌ، وقد وجبَ معه القضاءُ، فلذلك أوجَبْنا القضاءَ مُطْلقاً، ولم يَرِدْ لنا في التطوّعاتِ مِثْلُ ذلك، بل في صُورةِ عدمِ العُذْرِ خاصَّةً، فاقْتُصِرَ عليها، لأنَّ وجوبَ القضاءِ تَبَعٌ للأَمْرِ به كما تقدَّم، فهذا هو تلخيصُ الفرقِ بين قاعدةِ ما يُبْطِلُ التتابُعَ، وقاعدةِ ما لا يُبْطِلُه، وشرطِ قاعدةِ خطابِ الوضعِ، وقاعدةِ خطابِ التكليف[2].

= ووصله الإمام أحمد في «المسند» ٤٢/ ٢٠، و٤٣/ ٣٠٦ من حديث الزهري عن عروة عن عائشة، وهو في «سنن الترمذي» (٧٣٥)، و«سنن أبي داود» (٢٤٥٧) وغيرهما، والذي عليه نقّاد الحديث أنَّ وَصْلَه لا يثبت، منهم ابن عبد البَرِّ في «التمهيد» ١٢/ ٦٦، والزيلعيُّ في «نصب الراية» ٢/ ٤٦٦، وقال الغُماري في «الهداية» ٥/ ٢٣٩: اتفق الحفّاظُ على ضَعْفِه موصولاً، والحُكْمِ بالخطأ على كلِّ مَنْ وَصَله، ثم أَطال النَّفَسَ في تخريجه، فلا التفاتَ إلى ما ذهب إليه القرافيُّ من كونِ الحديثِ صحيحاً، فإنَّه ليس من أَهلِ هذا الفَنِّ.

(١) انظر «المستصفى» ٢/ ٩٦ للإمام الغزالي.

(٢) علّق ابن الشاط على هذا الفرقِ بقوله: جميعُ ما قاله فيه صحيح، إلَّا قولَه: فالمفهومُ من قولِه تعالى: ﴿مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾ أنه يصومُ شهرَيْن متتابعَين ليس قبلهمَا=

الفرقُ الرابعُ والسبعون والمئة

بين قاعدةِ المُطَلَّقاتِ يَمْضي[1] قبل عِلْمِهِنَّ بالطلاقِ أَمدُ[2] العِدَّة فلا يلزَمُهُنَّ استئنافها، ويكْتفينَ بما تقدَّم قبل عِلْمهن، وبين قاعـدةِ المُرتابات بتأخيـرِ الحَيْض، ولا يُعْلَـمُ لتأخيـرِه سَبَبٌ

فإنَّهن يَمْكُثْنَ عند مالكٍ رحمه الله تسعةَ أَشْهُر، غالبَ مُدَّةِ الحَمْل استبراءً، فإنْ حِضْنَ في خلالها احتَسَبْنَ بذلك الحيض، وانتظرْنَ بقيةَ الأَقراءِ إلى تسعةِ أَشهُر، ولا يَزَلْنَ كذلك حتى يكمُلَ لهن ثلاثةُ أَقْراء تِسْعةُ أَشْهر، فإذا انقضَت تسعةُ أشهُر ليس في خلالِها حيضٌ، استأنَفْنَ ثلاثةَ أشهُرٍ كمالَ السَّنة، فإنْ حِضْنَ قبلَ السنةِ بلَحْظةٍ، استأنَفْنَ الأَقراءَ حتى تمضي سنةٌ لا حَيْضَ فيها، ووافقه أحمدُ بنُ حنبلٍ رضي الله عنه.

وقال الشافعيُّ وأَبو حنيفةَ رضي الله عنهما: تنتظر الحَيْضَ إلى سِنِّ الإِياسِ.

حُجَّةُ مالكٍ رحِمَه الله قَوْلُ عُمَر رضي الله عنه: أَيُّما امرأةٍ طَلَقَتْ، فحاضَتْ حيضةً أو حيضتين، ثم رُفِعَتْ عنها حَيْضَتُها، فإنَّها تنتظرُ تِسْعةَ

= وَطْءٌ، ولا في أثنائها وَطْءٌ، فإنَّه ظهَرَ منه بحسبِ مساقِ كلامِه أنَّ الآية تقتضي عَدَمَ تقدُّم الوَطْء مُطْلقاً، وهذا لا يصحُّ أن تقتضَيه الآيةُ لاشتمالِ الآيةِ على مَنْ تقدَّم وَطْؤها، وإنَّما المرادُ بالآيةِ أن لا يتقدَّمُ الصومَ وَطْءٌ بعد الظِّهار والله أعلم، وجميعُ ما قاله بعدَه في الفروقِ الستَّةِ صحيح.

(١) في المطبوع: يقضي.

(٢) في المطبوع: وأَمَد.

أشْهُرٍ، فإنْ بان بها حَمْلٌ فذاك، ، إلَّا اعتَدَّتْ بعد التسعةِ بثلاثةِ أشهر[1]، ولأنهُنَّ بعد التسعةِ يَئِسْنَ من المَحيضِ، إذْ لو كان، لظَهَرَ غالباً، فيَنْدَرِجْنَ في قولِه تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ﴾ [الطلاق: ٤].

إذا تقرَّرَ هذا، بَقِيَ السؤالُ المُحْوِجُ للفرقِ بين هذه القاعدةِ، وقاعدةِ تَقَدُّمِ العددِ قبل العِلْم، فإنَّهُنَّ إذا مضى لهُنَّ تِسعةُ أشهُرٍ لا حَيْضَ فيها، فقد مضى لهُنَّ ثلاثةُ أشهُرٍ في خِلالها، فلا حاجةَ إلى إعادةِ ثلاثةِ أَشهُرٍ أُخَرَ، وما الفرقُ بين هذهِ الثلاثةِ، وبين الثلاثةِ تمضي قبل العلم؟
٨٨/أ والمقصودُ بَراءةُ الرَّحِمِ/ بمُضِيِّ ثلاثةِ أَشْهُرٍ لم يظهَرْ فيها حَمْلٌ، وقد حصَلَتْ، فالموضعُ في غايةِ الإشكال.

وجوابُه: أنَّ هذه النِّسوةَ، وإن انكشف الغيبُ عن إياسِهِنَّ، إلَّا أنَّ العِدَّةَ لا بُدَّ وأن تكون بعد سَبَبِها، وإن عُلِمَ حصولُ براءةِ الرَّحِمِ قبل السبب، فإنَّ مَن غابَ عن امرأةٍ عَشْرَ سِنين، ثم طَلَّقها بعد العَشر، وهو غائبٌ عنها، فإنَّها تستأنفُ العِدَّةَ إجماعاً، لأنَّ تلك المُدَّة المُتَقدِّمَة وهي عَشْرُ سنين[2]، وإنْ دَلَّتْ على بَراءةِ الرَّحِم، غَيْرَ أنَّ تلك المُدَّةَ وقعَتْ قبلَ السببِ، والواقعُ قبل السببِ من جميعِ الأحكامِ لا يُعْتَدُّ به، كالصلاةِ قبلَ الزوال، والصومِ قبلَ رُؤيةِ الهلال، وإخراجِ الزكاةِ قبل مِلْكِ النصاب، والله سبحانه وتعالى جعلَ الإياسَ سَبَباً للعِدَّة ثلاثةَ أشهُرٍ، لأنَّه تعالى رَتَّبه عليها بصيغةِ الفاءِ لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن

(١) أخرجه عبد الرزاق في «المصنّف» (١١١٣٩) من حديثِ ابن جريج، وهو مدلِّسٌ، لكنّه صرَّح بالتحديثِ عن يحيى بن سعيد، أنه سمع ابن المسيَّب يقول: قال عمر ابن الخطاب، فذكره.

(٢) في الأصل: العشر سنين. وصوابُه ما أثبتناه، وقد نبَّه مُصَحِّحو الطبعة الأولى على وجه الصواب فيه.

﴿نِسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ﴾ [الطلاق: ٤]، فتدلُّ هذه الآيةُ على السببية في الإياسِ من وجهين:

أحدُهما: أنَّ ترتيبَ الحُكمِ على الوصفِ يدلُّ على عِلِّيَّةِ ذلك الوَصْف لذلك الحُكْمِ كقولنا: اقطعوا السارقَ، واجلدوا الزاني وغير ذلك، فإنَّ هذه الأوصافَ المتقدِّمةَ أسبابٌ لهذه الأحكامِ المترتِّبة عليها، كذلك ههُنا، يكونُ الإياسُ سَبباً للاعتدادِ بثلاثةِ أشهُر، والواقعُ من الأَشهُرِ قبلَ كمالِ التِّسعةِ واقعٌ قبل إياسِنا وإياسِهِنَّ من الحيضِ، فيكونُ واقعاً قبل سَبَبِهِ، فلا يُعْتَدُّ به، ويتعيَّنُ استئنافُ ثلاثةٍ بعد تحقُّقِ السبب.

وأمَّا المُطَلَّقات تمضي لهنَّ ثلاثةُ أشهُرٍ بعد الطلاقِ وقبلَ العِلْمِ به، والمتوفَّى عنهن أزواجهُنَّ يَمْضي لهنَّ أربعةُ أشهُرٍ وعَشْرٌ بعد الوفاة، وقبل عِلْمِهنَّ بأنَّ تلك الآجالَ عِدَدٌ وقعَتْ بعدَ أسبابِها، وهي الوفاةُ والطلاقُ، والعلمُ في تلك الصُّوَرِ ليس سَبباً إجماعاً، والإياسُ هنا سببٌ، فلا بُدَّ أنْ يتحقَّقَ كما تحقَّقت الوفاةُ والطلاقُ، فلذلك لم تحصُل العِدَّةُ قبلَه كما لا تعتَدُّ قبل الوفاةِ والطلاقِ، فظهر الفرقُ بين البابَيْن، والتبايُنُ بين القاعدتين.

* * *

الفرقُ الخامسُ والسبعون والمئة

بين قاعدةِ الدائرِ بين النادرِ والغالبِ يُلْحَقُ بالغالبِ من جنسه وبين قاعدةِ إلحاقِ الأولادِ بالأزواجِ إلى خمسِ سنين[1]

وقيل: إلى أربعٍ، وهو قولُ الشافعيِّ رحمه الله، وقيل: إلى سَبْعِ سنين، وكلُّها رواياتٌ عن مالك.

وقال أبو حنيفة رضيَ الله عنه: إلى سنتين، فإنَّ هذا الحَمْلَ الآتي
٨٨/ب بعد خَمْسٍ/ سنين دائرٌ بين أن يكون من الوَطْءِ السابقِ من الزوجِ، وبين أن يكونَ من الزِّنىٰ، ووقوعُ الزِّنىٰ في الوجودِ أكثَرُ[2]، وأغلبُ من تأخُّرِ الحَمْلِ هذه المُدَّة، فقَدَّمَ الشارعُ ههنا النادرَ على الغالب، وكان مقتضى تلك القاعدة أن يُجْعَلَ زِنىً لا يُلْحَقُ بالزوجِ عَمْلاً بالغالب، لكنَّ الله سبحانه وتعالى شَرَعَ لُحوقَه بالزوجِ لُطْفاً بعبادِه، وسَتْراً عليهم، وحِفْظاً للأنساب، وسَدّاً لبابِ ثُبوتِ الزنىٰ، كما اشترط تعالى في ثُبوته أربعةً مُجْتمعين سَدّاً لبابِه حتى يَبْعُدَ ثبوته، وأَمَرَنا أنْ لا نتعرَّضَ لتحَمُّل الشهادةِ فيه، وإذا تحمَّلْناها أمرَنا بأن لا نُؤَدِّيَها، وأن نُبالغَ في السَّتْرِ [على الزاني ما استطعْنا[3]، بخلافِ جميع الحقوقِ كُلُّ

---

(١) انظر «القواعد» ٢/ ٣٦٤ للتقيِّ الحصني.

(٢) انظر بَسْط هذه المسألة في «فتح باب العناية» ٢/ ١٨٨ لمُلاّ علي القاري.

(٣) قد أخرج الترمذي (١٤٢٥) في «باب ما جاء في الستر على المسلم» من «أبواب الحدود» عن أبي هريرة قال: قال رسولُ الله ﷺ: «مَنْ نَفَّس عن مسلم كُرْبَةً من كُرَبِ الدنيا، نَفَّس الله عنه كُربَةً من كُرَبِ الآخرة، ومَن سَتَر على مسلمٍ ستره الله في الدنيا والآخرة، والله في عون العبد ما كان العبدُ في عون أخيه» وهو في=

ذلك شُرِعَ طلباً][1] للسَّتْرِ على العبادِ ومِنَّةً عليهم، فهذا هو سببُ استثناءِ هذه القاعدةِ من تلك القواعد، وإلَّا فهي على خلافِ الإلحاقِ بالغالبِ دون النادرِ، فاعلَمْ ذلك، واعلم الفرقَ بين القاعدتين، وهو طلبُ السَّتْرِ وما تقدَّم معه.

* * *

= صحيح مسلم» (٢٦٩٩) وصحّحه ابن حبان (٥٣٤) وفيه تمامُ تخريجه، وإنّما خرَّجْتُه من «الترمذي» لدلالة ترجمته على مقصودِ القرافيِّ.

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

الفرقُ السادسُ والسبعون والمئة

بين قاعدةِ العِدَدِ، وقاعدةِ الاستبراء[1]

إنَّ العِدَّةَ تجبُ وإنْ عُلِمَت براءةُ الرَّحِم، كمَنْ طَلَّقها زوجُها غائباً عنها بعد عشر سنين، وكذلك إذا تُوفِّي عنها، والاستبراءُ ليس كذلك. قال في «الجواهر»: لا يجري الاستبراءُ قبل البيعِ إلَّا فيمن كانت تحت يدهِ للاستبراء، أو وديعةً وسَيِّدُها لا يدخلُ عليها، أو اشتراها من امرأتِهِ، أو ولدهِ الصغيرِ الذي في عِيالِه وسَكَنه، أو اشتراها من سَيِّدها عند قدومِه من الغَيْبَةِ قبل أنْ تخرُجَ إليه، أو خرجت حائِضاً، أو الشريكِ يَشْتري من شريكِه، وهي تحت يَدي المشتري.

وقال الإمام أبو عبد الله[2]: كُلُّ مَنْ أُمِنَ عليها الحَملُ، فلا استبراءَ فيها[3]، ومَن غلب على الظنِّ حَمْلُها، أو شُكَّ فيها استُبْرِئت، وإنْ غلبَ على الظنِّ براءتُها مع جوازِ الحَمْلِ، فقولان كالصغيرةِ والآيسةِ تُسْتبرآن لسوءِ الظنِ، والوَخْشُ[4] من الرقيقِ، ومن باعها مَجْبوبٌ[5]، أو امرأة أو

---

(١) وهو طلبُ براءةِ المرأةِ من الحَبَل عند انتقالِ الأَملاك مراعاةً لحفظِ الأنساب.

(٢) لعلّه يريد أبا عبد الله المازريَّ، فقيه المالكية في زمانه. سبقت ترجمته.

(٣) لأنَّ الغرضَ بالاستبراءِ معرفةُ براءتها من الحمل، وحكاه الموفّق عن داود الظاهري، لكن قال ابن هانىء في «مسائله» ١/٢٣٨: سألت أبا عبد الله ـ يعني الإمام أحمد ـ عن رجلٍ اشترى من رجلٍ جاريةً، ثم ندم البائع فقال للمشتري: أَقِلْني فيها، وهما قائمان في موضعهما، فأقاله المشتري. قال أبو عبد الله: يستبرئها بحَيْضةٍ لأنه صار انتقالُ ملكٍ.

(٤) وهم حُثالةُ الناسِ ورذالتُهم، يُسْتعمل في المذكر والمؤنث والمفْرد والمثنى والجمع.

(٥) وهو من استُؤصِلَتْ مذاكيرُه.

ذو رَحِم مَحْرَمٍ منها، والمشهورُ إيجابُه، وأَشْهَبُ ينفيه. ويجوزُ اتفاقُ البائعِ والمُشْتَرِي على استبراءٍ واحدٍ لحصولِ المقصودِ به.

فهذه فروعٌ في الاستبراءِ لا يجوزُ في العِدَدِ مِثْلُها، فلو عُلِمَتْ براءةُ المُعْتَدَّةِ قبل الطلاقِ أو الوفاةِ، لا بُدَّ لها من العِدَّةِ، والفرقُ بين البابين أنَّ العِدَّةَ يغلبُ عليها شائبةُ التعبُّدِ من حيث الجملةُ، وإن كانت معقولةَ المعنى من حيثُ الجملةُ، لأَنها شُرِعَتْ لبراءةِ الرحِم، وعدمِ اختلاطِ الأنساب،/ فمن هٰذا الوجهِ هي معقولةُ المعنى، ومن جهةِ أنَّ العِدَّةَ تجبُ ٨٩/أ
في الوفاةِ على بنتِ المَهْدِ، وتجبُ في الطلاقِ والوفاةِ على الكبيرةِ المعلومِ براءتُها بسببِ الغيْبةِ وغيرِها، هذه شائبةُ التعبُّد.

فلمَّا كان في العِدَّةِ شائبةُ التعبُّدِ، وجبَ فِعْلُها بعد سببِها مطلقاً في جميع الصُّورِ، عُلِمَتْ البراءةُ أم لا، تَوْفيةً لشائبةِ التعبُّد، والاستبراءُ لم ترِدْ فيه هذه الشائبةُ، بل هو معقولُ المعنى لبراءةِ الرحم، وعَدم اختلاطِ الأنساب، فلذلك حيث حصل المعنى، وهو البراءةُ سقطَت الوسيلةُ إليه، وهي الاستبراءُ، لحصولِ المقصود، فهذا هو الفرقُ. وهو الموجبُ لخروجِ تلك الصورِ عن الحاجة للاستبراء، ولم يخرُجْ مِثْلُها في قاعدة العِدَد.

* * *

الفرقُ السابعُ والسبعون والمئة

بين قاعدةِ الاستبراءِ بالأَقْراءِ يكفي قُرْءٌ واحد، وبين قاعدةِ الاستبراءِ بالشهورِ لا يكفي شهر، مع أنَّ غالبَ النساءِ يحصلُ لهنَّ في كلِّ شهرٍ قرءٌ فكان يُكْتَفى بشهرٍ كما اكتُفِيَ بقُرْءٍ

والفرقُ بين البابين أنَّ القُرْءَ الواحدَ، وهو الحيضُ دالٌّ عادةً على براءةِ الرَّحِم، فإنَّ الحيضَ لا يجتمعُ مع الحَمْلِ غالباً، فكان القرءُ الواحدُ من الحيضِ دالّاً على براءةِ الرَّحِم وعدمِ الحمل، والشهرُ الواحدُ وإنْ كان يُحَصِّلُ قُرْءاً واحداً في حَقِّ مَنْ تحيضُ، لكنّه في حقِّ مَنْ لا تحيضُ لا يحصُلُ به براءةُ الرحم، لأنَّ المَنيَّ يمكثُ مَنِيّاً في الرَّحِم نَحْوَ الشهر[1]، ثم يصيرُ مُضْغةً بعد أنْ صار عَلَقةً، فلا يظهرُ الحملُ في الغالبِ إلّا في ثلاثةِ أشهُرٍ، فيكبرُ الجوفُ، وتحصلُ مبادىء الحركةِ، أمّا الشهرُ الواحدُ فجوفُ الحاملِ فيه مساوٍ في الظاهرِ لغيرِ الحامل، فلذلك لم يُعْتَبر الشهرُ الواحد، واعتُبِر القُرْءُ الواحد.

* * *

(١) هذا بحسب ما كان مُتيسِّراً للمصنِّف من المعارف الطبِّيَّةِ في زمانه.

الفرق الثامن والسبعون والمئة

بين قاعدةِ الحضانةِ يُقَدَّمُ فيها النساءُ على الرجال بخلافِ جميعِ الولايات يُقدَّمُ فيها الرجالُ على النساء(١)

وهو أنَّ قاعدةَ الشرعِ أنَّه يُقَدَّمُ في كلِّ موطنٍ، وكُلِّ ولايةٍ مَنْ هو أَقْوَمُ بمصالحها، فيُقَدَّمُ في ولايةِ الحربِ مَنْ هو أَقْوَمُ بمصالحِ الحروب من سياسةِ الجيوش، ومكائدِ العدوِّ.

ويُقَدَّم في القضاءِ مَن هو أكثرُ تفطُّناً لِحجاجِ الخصومِ، وقواعد الأحكام، ووجوهِ الخُدَعِ من الناس.

[ويُقَدَّمُ في الفَتْوىٰ من هو أَنقَلُ للأحكامِ، وأَشفَقُ على الأُمة، وأحرصُهم على إرشادها لحدودِ الشريعة](٢).

ويُقَدَّمُ في سِعايةِ الماشية وجبايةِ الزَّكواتِ والعملِ عليها مَنْ هو أعرفُ بنُصُبِ الزكواتِ، ومقاديرِ الواجبِ فيها، وأحكامِ اختلاطها وافتراقِها وضَمِّ أجناسِها. / ٨٩/ ب

---

(١) قد مرَّت مباحثُ هذا الفرق، وسبقت الإشارةُ إلى أنَّه مستفادٌ من كلام العزِّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ١٠٧ حيث نصَّ على أنَّ الضابطَ في الولايات كلِّها أنَّا لا نُقَدِّمُ فيها إلَّا أَقْوَمَ الناسِ بجلبِ مصالحِها ودَرْءِ مفاسدِها، . . .، ولذلك تُقدَّمُ الأُمَّهاتُ على الآباءِ في الحضانة لمعرفتهنَّ بها، وفَرْطِ حُنُوِّهِنَّ على الأَطفال.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

ويُقَدَّمُ في أَمانةِ الحُكم مَنْ هو أعرَفُ بمقاديرِ النفقاتِ وأَهْليّاتِ الكَافلات[1]، وتنميةِ أموالِ الأيتامِ والمُناضلةِ عنهم، وكذلك بقيةُ الولايات.

ويُقَدَّمُ في الخلافةِ من هو كامُل العلمِ والدينِ، وافرُ العقلِ والرأيِ، قويّ النفسِ، شديدُ الشجاعةِ. عارفٌ بأهلياتِ الولايات، حريصٌ على مصالحِ الأمةِ، قرشيٌّ من قبيلة النبوةِ المُعظَّمة، كاملُ الحُرْمةِ والهيبة في نفوسِ الناسِ.

ولما كانت الحضانةُ تفتقرُ إلى وُفورِ الصبرِ على الأطفالِ في كَثْرةِ البكاء، والتضجُّرِ من الهيئاتِ العارضةِ للصبيان، ومزيدِ الشفقةِ والرقةِ الباعثةِ على الرفقِ بالضعفاءِ، والرِّفْقِ بهم، وكانت النساءُ أتمَّ[2] من الرجالِ في ذلك كُلِّه، قُدِّمْنَ عليهم، لأنَّ أَنَفاتِ الرجالِ، وإبايةَ نفوسِهم، وعُلُوِّ هِمَمِهم تمنعُهُم من الانسلاكِ في أَطوارِ الصبيان، وما يليقُ بهم من اللُّطْفِ والمعاملاتِ، ومُلابسةِ القاذوراتِ، وتحمُّل الدناءات، فهذا هو الفرقُ بين قاعدةِ الحضانات، وغيرِها من قواعدِ الولايات.

* * *

---

(١) في المطبوع: الكفالات.

(٢) في الأصل: أَعمّ، وما في المطبوعِ أَوْلى بالصواب.

الفرقُ التاسعُ والسبعون والمئة

بين قاعدة معاملةِ أهل الكفر، وقاعدةِ معاملة المسلمين

أما مالكٌ رحِمه الله، فرجَّحَ مُعاملةَ المسلمين، وقال: أَكرهُ الصَّرْفَ[1] من صيارفةِ أهلِ الذمة[2] لقوله تعالى: ﴿ وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ ﴾ [النساء: ١٦١] وقال: وأكرَهُ معاملةَ المُسْلمِ بأرضِ الحرب للحربيِّ بالرِّبا، وَجوَّز أبو حنيفةَ الرِّبا مع الحربيِّ، لقولهِ عليه السلام: «لا ربا بين مسلمٍ وحربيٍّ، لا ربا إلَّا بين المسلمين»[3]، والحَرْبيُّ ليس بمسلمٍ[4]، ووافقَنا الشافعيُّ وابنُ حنبلٍ رضيَ الله عنهم أجمعين، لأنَّ الرِّبا مَفْسدةٌ في نفسِه، فيتمنعُ من الجميع، ولأنَّهم مُخاطبون بفروعِ الشريعةِ لقوله تعالى: ﴿ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ [البقرة: ٢٧٥] وعمومُ نُصوصِ الكتابِ والسنةِ يتناولُ الحربيَّ.

---

(١) في المطبوع: الصَّيْرفيَّ.

(٢) انظر «المدوَّنة» ٣/ ٤٠٤، و«الجامع»: ١٩١ لابن أَبي زيد القيرواني قال في «المدوَّنة»: وقد كره مالكٌ أَن يكونَ النصارى في أسواقِ المسلمين لعملهم بالرِّبا واستحلالهم له، وأَرى أَن يُقاموا من الأَسواق.

(٣) ذكره الزيلعيُّ في «نصب الراية» ٤/ ٤٤، وقال: غريب، فهو ضعيف على اصطلاحه، وهو في «معرفة السنن والآثار» ٧/ ٤٧ للبيهقي، ونُقل عن الإمام الشافعيِّ عن أبي يوسف قال: وإنما أَحَلَّ أبو حنيفة هذا لأن بعض المَشْيخة حدثنا عن مكحول عن رسول الله ﷺ قال: «لا ربا بين أهل الحرب» أظنه قال: «وأهل الإسلام». قال الشافعي: ما احتج به أبو يوسف لأبي حنيفة ليس بثابت ولا حجة فيه.

(٤) انظر «فتح باب العناية» ٢/ ٣٦٧ لملاّ علي القاري.

قال اللَّخْميُّ وغيرُه: إذا ظهر الرِّبا بين المسلمين، فمعاملةُ أَهْلِ الذِّمةِ أَوْلى لوجهين:

الأولُ: أنهم ليسوا مُخاطبين بفروعِ الشريعة على أحدِ القولين للعلماء[1]، فلا يكون ما أخذوه بالرِّبا مُحَرَّماً على هذا القول، بخلاَفِ المُسْلمِ مخاطبٌ قَوْلًا واحداً، فكانت معاملتُه إذا كان يتعاطى الرِّبا وهو غير مُتَحرِّزٍ أَشدَّ من الذميِّ.

الوجه الثاني: أنَّ الكافرَ إذا أسلم ثبتَ مُلْكُه على ما اكتسبه بالرِّبا والغَصْبِ وغيرِه، وإذا تاب المُسلمُ لا يثبتُ مُلْكُه على شيءٍ من ذلك، لقوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٧٩] وما هو
٩٠/أ بصددِ الثبوتِ/ المستمرِّ، وقابلٌ للثبوتِ أَوْلَى ممّا لا يقبلُ ثبوتَ المِلْكِ عليه بحال، ولذلك اعتمد جماعةٌ من المتورِّعين على مُعاملةِ أهلِ الكفرِ أَكْثرَ مُلاحظةً لهذين الوجهين، وهما الفرقُ بين الفريقين.

* * *

(١) قد سبق تفصيلُ القولِ في هذه المسألة، وأنَّ المقدَّم من هذه الأقوال هو قولُ إمام الحرمين في «البرهان».

الفرق الثمانون والمئة

بين قاعدة المِلْكِ، وقاعدة التصرُّف

اعلم أنَّ المِلْكَ أَشْكَلَ ضَبْطُه على كثيرٍ من الفقهاء، فإنَّه عامٌّ يترتَّبُ على أسبابٍ مختلفةٍ: البيعُ، والهِبَةُ، والصدقةُ، والإرثُ وغيرُ ذلك، فهو غيرُها، ولا يُمكنُ أن يقالَ: هو التصرُّفُ، لأنَّ المحجورَ عليه يملكُ ولا يتصرَّفُ، فهو حينئذٍ غيرُ التصرُّف، فالتصرُّفُ والمِلْكُ كُلٌّ واحدٍ منهما أعَمُّ من الآخَرِ من وجهٍ، وأخَصُّ من وجهٍ، فقد يُوجَدُ التصرُّفُ بدون المِلكِ كالوصيِّ والوكيلِ والحاكمِ وغيرِهم يتصرَّفون ولا مِلْكَ لهم، ويُوْجَدُ المِلْكُ بدون التصرُّفِ كالصبيانِ والمجانين وغيرِهم؛ يملكون ولا يتصرفون، ويجتمع المِلكُ والتصرُّفُ في حَقِّ البالغين، الرشيدين، النافذي الكلمةِ، الكاملي الأوصاف، وهذا هو حقيقةُ الأعمِّ من وجهٍ، والأخصِّ من وجهٍ، أن يجتمعا في صورةٍ، وينفردَ كلٌّ واحدٍ منهما بنفسِه في صورةٍ، كالحيوان والأبيض[١].

والعبارةُ الكاشفةُ عن حقيقةِ المِلْكِ: أنَّه حُكْمٌ شَرْعيٌّ مُقَدَّرٌ في العَيْنِ أو المنفعةِ يقتضي تمكُّنَ مَنْ يُضافُ إليه من انتفاعِه بالمملوكِ، والعَوضِ عنه من حيثُ هو كذلك[٢].

---

(١) صحَّح ابن الشاط ما مضى من كلام القرافيّ في هذا الفرق.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا الحدُّ فاسدٌ من وجوه:

أحدُها: أنَّ المِلْكَ من أوصافِ المالكِ لا المملوك، لكنّه وَصْفٌ مُتَعلِّقٌ، والمملوكُ هو مُتَعلَّقُه.

وثانيها: أنه ليس مُقتضياً للتمكينِ من الانتفاع، بل المُقتضي لذلك كلامُ الشارع.

ثالثُها: أنَّه لا يقتضي الانتفاعَ بالمملوكِ وبالعَرَضِ، بل بأحدِهما. =

أمَّا قولُنا: «حُكْمٌ شَرْعيٌّ» فبالإجماع، ولأنه يتبعُ الأسبابَ الشرعية[1]، وأَمَّا أنَّه مُقَدَّرٌ فلأنَّه يرجِعُ إلى تعلُّقِ إِذْنِ الشرعِ، والتعلُّقُ عَدَميٌّ وليس وَصْفاً حقيقياً، بل يُقَدَّرُ في العَيْن أو المنفعةِ عند تحقُّق الأسبابِ المُفيدة للمِلْك[2].

وقولُنا: «في العين أو المنفعة»، لأنَّ الأعيانَ تُمْلَكُ كالبيع، والمنافعَ كالإجارةِ[3].

وقولُنَا: «يقتضي انتفاعَه بالمملوك» ليَخْرُجَ التصرُّفُ بالوصيةِ والوكالةِ، وتصرُّفُ القُضاةِ في أموالِ الغائبين والمجانين، فإنَّ هذه الطوائفَ لهم التصرُّف بغير مِلْكٍ[4].

= رابعها: أنَّ المملوكَ مشتَقٌّ من المِلك، فلا يُعرفُ إلَّا بعد معرفتِه، فيلزَمُ الدَّوْرُ، والصحيحُ في حَدِّ المِلْكِ: أنه تمكُّنُ الإنسانِ شَرْعاً بنفسِه، أو بنيابةٍ من الانتفاع بالعَيْنِ أو المنفعة، ومِنْ أَخْذِ العَوَضِ عن العينِ أو المَنْفعة، هذا إن قُلْنا: إنَّ الضيافة ونحوَها لا يملكها مَنْ سُوِّغَتْ له، وإن قُلْنا: إنَّه يملكُها، زِدْنا في الحَدِّ، فقلنا: إنه تمكُّنُ الإنسانِ شَرْعاً بنفسِه، أو بنيابةٍ من الانتفاع بالعينِ أو المنفعةِ، ومِن أَخْذِ العَوضِ أو تمكُّنه من الانتفاع خاصَّة، ولا حاجةَ بنا إلى بيانِ صحَّة هذا الحَدِّ، فإنَّه لا يخفى ذلك على المتأمِّلِ المُنْصِف.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنه حكمٌ شرعي، إن أراد أنه أحدُ الأحكامِ الخمسةِ، ففيه نَظَرٌ، وإن أراد أنه أمرٌ شرعيٌّ على الجُمْلة، فذلك صحيحٌ.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قوله: «إنَّه عَدَميٌّ» بناء على أَنَّ النِّسَبَ أُمورٌ عَدمية، وفيه نظر، وأما قولُه: «إنَّه مُقَدَّرٌ في العينِ أو المنفعة» فقد سبق أنه وصفٌ للمالِكِ مُتعلِّقٌ بالعينِ أو المنفعة.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله صحيحٌ على ما في قوله: «فإنَّ الأَعيانَ تُمْلَكُ» من المسامحةِ على ما يذكره هو بعد هذا عن المازريِّ.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا التحرُّزُ صحيحٌ على تقديرِ صحَّةِ حَدِّه.

وقولُنا: «والعَوض عنه» ليخرجَ عنه الإباحاتُ في الضيافاتِ، فإنَّ الضيافةَ مأذونٌ فيها، وليست مملوكةً على الصحيح[1]، ويخرجُ أيضاً الاختصاصاتُ بالمساجدِ والرُّبُطِ والخَوانقِ ومواضعِ المَطاف، والسِّكَكِ، ومقاعد الأسواق، فإنَّ هذه الأُمورَ لا مِلْكَ فيها مع المُكْنَةِ الشرعيّةِ من التصرُّف في هذه الأمور[2].

وقولُنا: «من حيثُ هو كذلك» إشارةٌ إلى أنَّه يقتضي ذلك من حيثُ هو، وقد يتخلَّفُ/ عنه ذلك لمانعٍ يعرِضُ، كالمَحْجورِ عليهمِ لهم ٩٠/ب
المِلْكُ، وليس لهم المُكْنَةُ من التصرُّفِ في تلك الأعيانِ المملوكةِ، لكنّ تلكَ الأملاكَ في تلك الصُّورِ لوجودِ النظرِ إليها اقتضَت مُكْنَةَ التصرُّف، وإنَّما جاء المنعُ من أمورٍ خارجةٍ، ولا تَنافيَ بين القَبولِ الذاتيِّ والاستحالةِ لأَمْرٍ خارجي، ولذلك نقولُ: إنَّ جميعَ أجزاءِ العالَم لها

---

(١) قد صحَّ الأمرُ بالضيافة عن رسولِ الله ﷺ فقال: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضَيْفَه» أخرجه البخاري (٦١٣٨) واللفظ له من حديثِ أبي هريرة، وأخرجه مسلم (١٧٢٦) (٤٨) من حديث أَبي شُرَيْح العَدَويِّ، قال النووي في «شرح صحيح مسلم» ٦/ ٢٧٣: هذه الأحاديثُ متظاهرةٌ على الأَمرِ بالضيافةِ والاهتمامِ بها وعظيم موقعها، وقد أجمع المسلمون على الضيافة، وأنَّها من مُتأكّدات الإِسلام، ثم قال الشافعيُّ ومالك وأبو حنيفة رحمهم الله تعالى والجمهور: هي سنَّةٌ ليست بواجبة، وقال الليث وأحمد: هي واجبةٌ يوماً وليلة، وقال أحمد رضي الله عنه: هي واجبةٌ يوماً وليلةً على أهل الباديةِ وأهلِ القرى دون أهلِ المُدن، وتأوَّل الجمهورُ هذه الأَحاديث وأشباهها على الاستحباب ومكارم الأخلاق وتأكُّد حقِّ الضيف، . . . ، وتأوَّلها الخطابيُّ وغيره على المضطر.

(٢) قوله: «والعِوَض عنه. . . إلى قوله: هذه الأمور» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جعل التصرُّف بدلَ الانتفاع، وهو أَعمُّ منه بدليل ما ذكره هو قَبْلَ هذا من تصرُّفِ الأوصياءِ والحاكمِ حيث لهم التصرَّفُ دون الانتفاعِ، وكلُّ مَنْ ذكَر هنا من ضيفٍ وشِبْهِه ليس له مُطْلَقُ التصرُّفِ، بل له التصرُّفُ بالانتفاعِ خاصَّةً.

القَبولُ للوجود والعدم بالنظرِ إلى ذواتِها، وهي إما واجبةٌ لغيرها، إنْ عَلِمَ الله تعالى وجودَها، أو مستحيلةٌ لغيرِها، إن عَلِمَ الله تعالى عَدَمَها، وكذلك هُهنا بالنظرِ إلى المِلْكِ يجوزُ التصرُّفُ المذكورُ، وبالنظرِ لما عَرَضَ من الأسباب الخارجة يقتضي المَنْعَ من التصرُّف(١).

وكذلك إذا قُلنا: الأوقافُ على مِلْكِ الواقفين مع أنَّه لا يجوزُ لهم البيعُ، ومِلْكُ العِوَض عنها بسببِ ما عرضَ من الوَقْفِ المانعِ من البيعِ، كالحَجْر المانعِ من البيع، فقد انطبقَ هذا الحدُّ على المِلْك(٢).

فإن قلْتَ: قد قال الشافعيةُ: إنَّ الضيافاتِ تُمْلَكُ، وهل بالمَضْغ أو بالبَلْع أو غيرِ ذلك؟ على خلافٍ عندهم، فهذا مِلْكٌ مع أنَّ الضيفَ لا يَتمكَّنُ من أَخْذِ العِوَضِ على ما قُدِّمَ له، ولا يُمَكَّنُ من إطعامِه لغيره، ولذلك قال المالكيةُ: إنَّ الإنسان قد يملكُ أنْ يملكَ، وهل يُعَدُّ مالِكاً أو لا؟ قولان: فمن مَلَكَ أن يملكَ لا يتمكَّنُ من التصرُّفِ ولا أَخْذِ العِوَضِ من ذلك الشيء الذي ملكَ أن يملِكَه مع أنهم قد صرَّحوا بحقيقةِ المِلْكِ من حيث الجملةُ.

وكذلك قال المالكيةُ وغيرُهم: إنَّ الإنسانَ قد يملكُ المنفعةَ، وقد يملكُ الانتفاعَ فقط، كبيوتِ المدارس والأوقافِ والرُّبَطِ ونحوِها، مع أنَّه في هذه الصُّورِ لا يملكُ أَخْذَ العِوَضِ عن تلك المنافع(٣).

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: كلامُه هذا يُشْعِرُ بأنَّ التصرُّفَ هو موجِبُ المِلْك، وليس الأمرُ كذلك، بل مُوْجبُه الانتفاعُ، ثم الانتفاعُ يكون بوجهَيْن: انتفاعٌ يتولَّاهُ المالكُ بنفسِه، وانتفاعٌ يتولَّاه النائبُ عنه، ثم النائبُ قد يكون باستنابةِ المالك، وقد يكونُ بغيرِ استنابتِهِ، فغيرُ المحجورِ عليه يتوصَّلُ إلى الانتفاع بمِلْكِه بنفسِه ونيابتِه، والمحجورُ عليه لا يتوصَّلُ إلى الانتفاعِ بمِلْكِه إلَّا بنيابتِه، ونائبُه لا يكون إلَّا باستنابتهِ.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد سبق أنَّه ليس بحدٍّ صحيح.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ذلك حكايةٌ سؤالات، ولا كلام في ذلك.

قلتُ: أَمَّا السؤالُ الأولُ، فإنَّ الصحيحَ في الضيافاتِ أنَّها إباحاتٌ لا تمليكٌ[١]، كما أباحَ الله السمكَ في الماءِ، والطيرَ في الهواءِ، والحشيشَ والصَّيْدَ في الفلاةِ لمن أراد تناوله، ولا يقالُ: إنَّ هذه الأُمورَ مملوكةٌ للناس[٢]، كذلك الضيفُ جُعِلَ له أن يأكُلَ إن أرادَ أو يتركَ[٣]. والقولُ بأنه يملِكُ مُشْكِلٌ، فإنَّ المُلْكَ لا بُدَّ فيه من سلطانِ التصرُّفِ من حيث الجملةُ، وبعد أن بلعَ الطعامَ كيف يبقى سلطانٌ بعد ذلك على الانتفاع بتلك الأعيان لأنَّها فسدَت عادةً، ولم تَبْقَ مقصودةً للتصرّفِ البتَّة؟ فالحقُّ إذاً أنَّها إباحاتٌ لا تمليكات[٤]. /

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله غيرُ صحيحٍ، بل الصحيحُ أنَّها تمليكٌ للانتفاعِ بالأَكْلِ خاصَّةً سواءٌ أَوقَعَ البناءُ على الحدِّ الذي ارتضيتُه، أو على الحَدِّ الذي ارتضاه هو، أما على الحدِّ الذي ارتضيتُه، فلأن مُقدِّمَ الضيافة قد مَكَّنَه من الانتفاع بأكلها، وأما على الحدِّ الذي ارتضاه هو، فلأنَّه قال: «حُكْمٌ مُقَدَّرٌ في العينِ أو المَنْفعةِ يقتضي تمكين مَنْ يُضافُ إليه من انتفاعِه بالمملوكِ وبالعِوَض عنه»، وقد بَيَّنا أنَّه لا يقتضي الانتفاعَ بهما، فيبقى الانتفاع مطلقاً.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: هي مملوكةٌ بعد التناول، وإباحةُ التناول سببُ ملكها.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إباحةُ صاحبِ الطعامِ للضيفِ أَن يأكُلَ سببُ مِلْكِه أن يأكُلَ، ومُلْكه أن يأكُلَ هو تمكُّنه شَرْعاً من ذلك.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنَّ المِلْكَ مُشْكِلٌ، لا إشكالَ فيه، وتعليلُه بأنَّ المِلْكَ لا بُدَّ فيه من سلطانِ التصُّرفِ، ليس كما قال، بل لا بُدَّ فيه من سلطانِ الانتفاعِ لا التصرُّف، والسلطانُ هو التمكُّنُ بعَيْنِه، وقد بَيَّنَ هو قبلَ هذا أنَّ المحجورَ عليهم لا يتصرَّفون مع أنهم يملكون، فكيف يقولُ: لا بُدَّ في المِلْكِ من سلطانِ التصرُّف؟ هذا غيرُ صحيح، وما قاله من أنَّه إذا بلعَ الطعامَ كيف يبقى سلطانٌ بعد ذلك؟ إنَّما هو استبعادٌ لقولِ من يقول: يملكُ بالبلْعِ وهو بعيدٌ، كما قال، بل الصحيحُ أنَّه يملكُ الطعامَ بالتناولِ حتى إذا تناول لُقمَةً لا يجوزُ لغيره انتزاعُها من يدِه، فإن ابتلعَها، فقد كان سَبَقَ مِلْكُه لها قبل البلْعِ، وإن لم يبتلِعْها، ونَبَذَها من يدِه، فقد عادَتْ إلى مِلْكِ صاحبها، وجاز لغيرِه تناولُها، لأنَّ صاحبَها =

٩١/أ وأما السؤالُ الثاني، فقولُ المالكية: إنَّ مَنْ ملكَ أن يَمْلِكَ، هل يُعَدُّ مالكاً أَوْ لا؟ قولان. قد تقدَّم أنَّ هذه العبارةَ رديئةٌ جداً، وأنَّها لا حقيقةَ لها، فلا يصحُّ إيرادُ النَّقْضِ بها على الحدِّ، لأنَّا نمنَعُ الحُكْمَ فيها[1].

وأما السؤال الثالث، وهو مِلكُ[2] الانتفاعِ دونَ المنفعة، فهو يرجعُ إلى الإذنِ والإباحةِ كما في الضيافة، فتلك المساكنُ مأذونٌ فيها لمن قام بشَرْط الواقف[3]، لا أنَّها فيها ملكٌ لغيرِ الواقفِ[4] بخلافِ ما يُطْلَقُ من الجامَكِيَّات[5]، فإنَّ المِلْكَ فيها يحصلُ لمن حصلَ له شرطُ الواقف، فلا جَرَمَ صحَّ أَخْذُ العَرَضِ بها أو عنها[6].

= لم يُمَكِّنه منها إلَّا ليأكُلها، فلما لم يأكُلْها بَقِيَتْ على مِلْكِ صاحبها، وإن كان تناولها عادَتْ إلى مِلْكِ صاحبها، هذا هو الصحيحُ والله تعالى أعلم. وما قال من أنَّها إباحاتٌ لا تمليكاتٌ ليس بصحيح، بل الإباحاتُ هي التمليكاتُ، أو أسبابٌ للتمليكات.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم الكلامُ على ذلك.

(٢) في المطبوع: مالك.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وإذا كانت مأذوناً فيها، فمن أُذِنَ له فتمكَّن من الانتفاع، فهو مالكٌ للانتفاع.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: أما الانتفاعُ، ففيه المِلْكُ لغيرِ الواقف، وهو من توَفَرتْ فيه شروطُ الوقفِ. وأما عَيْنُ الموقوفِ، فالصحيحُ أنَّه لا مالكَ عليهِ. لا للواقفِ ولا لغيرِه، لأنَّه لا يتمكَّنُ أحدٌ من الانتفاع بتلك العينِ، ولا من التصرُّفِ فيها، ولا من أَخْذِ العوضِ عنها، وإذا لم يكُنْ شيءٌ من ذلك فلا مِلْكَ إذْ لا معنى للملك إلَّا التمكُّنُ من الانتفاع، ومِنْ أَخْذِ العِوَض، أَوْ من الانتفاعِ خاصّةً.

(٥) مفردة جامكية وهي فارسية الأصل وتعني الجراية أو المرتَّب.

(٦) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنّما كان ذلك، لأنَّ مُقْتضى الوقتِ إن كان سُكْنى الموضع الموقوف، فلا يتعدّى الموقوفُ عليه السُّكْنى لأنَّه لم يُسَوَّغْ له غيرُه، وإن كانَ الاستغلالُ فالغَلَّةُ مسوَّغَةٌ بعَيْنها، فيصحُّ أَخْذُ العِوَضِ عنها.

فإنْ قُلْتَ: إذا اتّضحَ حَدُّ المِلْكِ، فهل هو من خطابِ الوضع أَو من خطابِ التكليفِ الذي هو الأحكامُ الخمسة؟

قلتُ: الذي يظهَرُ لي أنَّه من أحدِ الأحكامِ الخمسة، وهو إباحةٌ خاصةٌ في تصرُّفاتٍ خاصّة، وأَخْذُ العِوَضِ عن ذلك المملوكِ على وَجْهٍ خاص، كما تقرَّرتْ قواعدُ المُعاوَضاتِ في الشريعة وشروطُها وأركانُها، وخصوصياتُ هذه الإباحةِ هي المُوجِبةُ للفرقِ بين المالكِ وغيرِه من جميعِ الحقائق، ولذلك قُلنا: إنَّه معنى شرعيٌّ مُقَدَّرٌ، نُريدُ أنَّه مُتعلَّقُ الإباحة، والتعلُّقُ عَدَميٌّ من باب النِّسَبِ والإضافاتِ التي لا وجودَ لها في الأعيانِ بل في الأذهان، فهي أمرٌ يَفْرِضُه العقلُ كسائرِ النِّسب والإضافاتِ، كالأُبوَّةِ والبُنُوَّةِ والتقدُّم والتأخُّر وغيرِ ذلك، ولأَجْلِ ذلك لنا أنْ نُغَيِّرَ عبارةَ الحدِّ، فنقول: إنَّ المِلْكَ إباحةٌ شَرْعيةٌ في عينٍ أو منفَعةٍ تقتضي تمكُّنَ صاحِبها من الانتفاعِ بتلك العَيْن، أو المنفعة، أو أَخْذِ العِوَضِ عنهما من حيث هي كذلك، ويستقيمُ الحدُّ بهذا اللفظِ أيضاً، ويكونُ المِلْكُ من خطابِ التكليف، لأنَّ الاصطلاحَ أنَّ خطابَ التكليفِ هو الأحكامُ الخمسةُ المشهورةُ، وخطابُ الوضع هو نَصْبُ الأسبابِ والشروطِ والموانعِ والتقاديرِ الشرعية، وليس هذا منها بل هو إباحةٌ خاصَّةٌ، ومنهم من قال: إِنَّه من خطابِ الوضعِ، وهو بعيد[1].

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله من أنَّه إباحةٌ ليس عندي بصحيح، فإنَّ الإباحةَ هي حُكْمُ الله تعالى، والحكمُ عند أهلِ الأصولِ خطابُ الله تعالى، وخطابُه كلامُه، فكيف يكونُ المِلْكُ الذي هو صِفَةٌ للمالك على ما ارتضيتُه، أو صفةٌ للمملوك على ما ارتضاه هو كلامُ الله تعالى؟ هذا ما لا يصحُّ بوجهٍ أَصْلاً، فالصحيحُ أنَّ مُسَبِّبَ الإباحةِ هو التمكُّن، والإباحةُ هي التمكينُ والله أعلم.

فإن قلتُ: المِلْكُ سببُ الانتفاع، فيكونُ سَبَباً، فيكونُ من بابِ خطابِ الوضع، وكذلك كُلُّ حكمٍ شرعيٍّ سبَبٌ لمُسبَّباتٍ تترتَّبُ عليه من مَثوباتٍ وتعزيراتٍ ومؤاخذاتٍ وكفاراتٍ وغيرِها[١]، وليس المرادُ بخطابِ الوضعِ مُطْلَقَ الترتب، بل نقولُ: الزوالُ سبَبٌ لوجوبِ الظهر، / ووجوبُ الظُّهْرِ سَبَبٌ لأن يكونَ فِعْلُه سببَ الثواب، وتركُه سَبَبَ العقابِ، ووجوبُه سببٌ لتقديمِه على غيرِه من المندوباتِ وغيرِ ذلك ممَّا ترتَّبَ على الوجوبِ، مع أنه لا يُسَمَّى سَبَباً، ولا يقالُ: إنَّه من خطابِ الوضع، بل الضابطُ للبابَيْنِ أَنَّ الخطابَ متى كان متعلِّقاً بفعلِ مُكلَّفٍ على وجهِ الاقتضاءِ أو التخييرِ، فهو من خطابِ التكليف، ومتى لم يكُن كذلك، وهو من أحدِ الأمورِ المتقدِّمة، فهو خطابُ الوضع، وقد يجتمعُ خطابُ الوضعِ وخطابُ التكليف، وقد تقدَّمَ بَسْطُ ذلك فيما تقدَّم من الفروق[٢].

٩١/ب

فإن قُلْتَ: المِلْكُ حيث وُجِدَ، هل يُتَصَوَّرُ في الجواهرِ والأجسام، أم لا يُتَصَوَّرُ إلَّا في المنافع خاصة؟ قلتُ: قال المازِريُّ رحِمَه الله في «شرح التلقين»: قولُ الفقهاءِ: المِلْكُ في المبيع يحصلُ في الأعيانِ، وفي الإجاراتِ يحصلُ في المنافع ليس على ظاهرِه، بل الأعيانُ لا يملكُها إلَّا الله تعالى، لأنَّ المِلْكَ هو التصرُّفُ، ولا يتصرَّفُ في الأعيانِ إلَّا الله تعالى بالإيجادِ والإعدامِ والإماتةِ والإحياءِ ونحوِ ذلك، وتصرُّفُ الخلقِ إنَّما هو

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لمّا فَسَّرَ المِلْكَ بالإباحةِ مُسَلَّمٌ أنَّه سببُ الانتفاع، وليس الأمرُ كذلك، بل المِلْكُ سَبَبُ الإباحة، وهو التمكينُ من الانتفاع، والانتفاعُ متعلَّقُ المِلْك، ولا يُقالُ في المتعلِّق: إنَّه سببُ المتعلَّقِ إلَّا على وجهِ التوسُّعِ في العباراتِ لا على المتقرِّر في الاصطلاح.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قالَه في ذلك صحيح، وكذلك ما قالَه بَعْدُ عن المازريِّ، ما عدا قولَه: إنَّ المِلْكَ هو التصرُّفُ، فإنَّه غيرُ صحيحٍ على ما قرَّره المؤلِّفُ قَبْلَ هذا.

في المنافع فقط بأفعالِهم من الأكلِ والشَّربِ والمُحاولاتِ والحركات والسَّكَنات، قال: وتحقيقُ المِلْكِ أنَّه إنْ وردَ على المنافعِ مع رَدِّ العين، فهو الإجارةُ وفروعُها من المُساقاةِ والجِعالةِ[1] والقِراضِ ونحوِ ذلك، وإنْ ورَدَ على المنافعِ مع أنَّه لا يَرُدُّ العَيْنَ، بل يبذلُها لغيرِه بعَوِضٍ أو بغيرِ عِوَضٍ، فهو البيعُ والهِبَةُ والْعَقْدُ في الجميع، إنَّما يتناولُ المنفعةَ، فقد ظهرَ بهذهِ المباحثِ وهذه الأسئلةِ حقيقةُ المِلْكِ، والفرقُ بينه وبينَ التصرُّفات وما يُتَوَهَّمُ التباسُه به.

* * *

(١) في المطبوع: والمُجاعلة.

الفرق الحادي والثمانون والمئة

بين قاعـدةِ الأسبابِ العقلية، وبين[1] قاعدةِ الأسبابِ الشرعية نَحْوَ بعتُ واشتريتُ، وأنتِ طالقٌ، وأعتَقْتُ ونحوِه من الأسباب

قال الأستاذ أبو إسحاقَ الإسْفراييني[2] رحمه الله: يثبتُ مُسَبَّبُ هٰذا القسمِ مع آخرِ حَرْفٍ منه تَشْبيهاً للأسبابِ الشرعيةِ بالعِلَلِ العقلية، لأنَّ العِلَلَ العقليةَ لا توجبُ معلولَها إلَّا حالةَ وجودِها، وإذا عُدِمَتْ لا يُوْجَدُ معلولُها، كالعِلْمِ مع العالِميةِ، والإرادةِ مع المُريدِية من العقليات، والنارِ مع الإحراق، والماءِ مع الإرواءِ من العادِيّات، وكذلك هذه الأَسبابُ الشرعياتُ إذا عُدِمَ آخِرُ جُزْءٍ منها، عُدِمَت جُملتُها، فلا ينبغي أن تُوجِبَ حينئذٍ حُكماً، بل تُقَدَّرُ مُسبَّباتُ/ هٰذه الأسبابِ مع آخرِ حرفٍ حتى يتحقَّقَ أ/٩٢ المُسَبَّبُ حالةَ وجودِ سَبَبِهِ، لا حالةَ عدمه، لأنَّ وجودَ آخرِ حرفٍ هو الوجودُ المُمْكِنُ في الصِّيَغ[3] لأنَّها مصادرُ سَيَّالةٌ يستحيلُ وجودُها بجُمْلتِها، فيُكْتفىٰ بوجودِ آخرِ حرفٍ منها، لأنَّه القدْر المُمْكِنُ فيها، فيحصلُ به الشَّبَهُ بين العقلياتِ والشرعيات.

وقال غيرُه من العلماء: بل ينبغي أن لا يكونَ تقديرُ مُسبَّباتِ هذه الأسبابِ إلَّا عَقيبَ آخرِ حرفٍ، وإنْ عُدِمَت جُملةُ الصِّيغة، لأنَّ السببَ

---

(١) سقط لفظُ «بين» من الأصل.

(٢) الإمام البارع إبراهيم بن محمد الإسفراييني (٤١٨هـ) من أعيانِ فقهاءِ الشافعية، وأَحدُ من بلغ رتبة الاجتهاد، له مصنَّفاتٌ وُصِفت بالفائقة، منها «الجامع في أُصول الدين» و«تعليقة في أصول الفقه»، له ترجمة في «الأنساب» ١/ ٤٤ للسمعاني، و«طبقات السبكي» ٤/ ٢٥٦.

(٣) في الأصل: الصُّنْعِ بالنون.

إنَّما يتحقَّقُ عادةً حينئذٍ، فالفرقُ مبنيٌّ على هذه الطريقة[1]، ومن وجهٍ آخَرَ، يحصلُ الفرقُ، لأنَّ هذه الأسبابَ الشرعيةَ تنقسِمُ إلى ما يوجبُ مُسَبَّبُه إنشاءً نحو عِتْقِ الإنسانِ عن نفسِه، والبيعِ الناجزِ، والطلاقِ الناجزِ، وإلى ما يوجبُهُ[2] استلزاماً كالعتْقِ عن الغَير، فإنَّه يوجبُ المِلْكَ للمُعْتَقِ عنه بطريقِ الالتزامَ، بأنْ يُقَدَّرَ المِلْكُ قبل النّطقِ بالصيغةِ بالزمنِ الفردِ لضرورةِ ثُبوتِ الولاء له، ولبراءةِ ذِمَّته من الكفَّارة المُعْتق عنها[3]، ومِثْله العِتْقُ في زمن الخيارِ، إذا كان الخيارُ للمُشتري، فإنَّ المِلْكَ ينتقلُ إليه حينئذٍ بسببِ عِتْقهِ التزاماً، لأنَّ المِلْكَ في زمنِ الخيارِ للبائعِ على الأصحِّ والأشهَر[4] حتى ينتقلَ بالتصريح من المشتري، نَحْوُ قولهِ: قبلْتُ أو اخترتُ الإمضاءَ فهذِه مُطابَقةٌ، أو يَعْتقَ، أو يطأَ الأَمَةَ، أو نحوُه مِمّا يَقْتضي التزامَ المِلْك ونَقْلَه له[5]، فقال جماعةٌ من العلماء: يُقَدَّرُ

---

(١) علَّق ابن الشاط على ما مضى من كلام القرافيّ بقوله: هو فرقٌ لا طائلَ وراءه، والكلامُ فيه تعمُّقٌ في الدين وتكلُّفٌ، ولا يُتَوصَّلُ فيه إلى اليقين.

(٢) في المطبوع: يوجبُ، وما في الأصل أَوْلى بالصواب لعوْدِ الضمير على المسبَّب.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من تقديرِ المِلْكِ قبل النطقِ بالصيغةِ بالزمنِ الفردِ لا حاجةَ إليه، ولا دليلَ عليه، بل الدليلُ على خلافه، وهو صحَّةُ العِتْقِ عن الميتِ، وهو لا يصحُّ أن يَمْلِك، ثم إنَّ المُعْتِقَ عن غيرِه لم يقصِدْ إلى ذلك المُقَدَّر، ولو قصدَ إليه صحَّ عِتْقُه إيّاه، لأنَّه كان يكونُ حينئذٍ مُعْتِقاً مِلْكَ غيرِه بغيرِ إذْنه، وذلك لا يصحُّ وما ذكرَه هو وغيرُه في ذلك من تقدُّم توكيلِ المُعْتَقِ عنه، إنَّما يَتَّجهُ إذا كان العِتْقُ بإذنه، أما إذا كان بغيرِ إِذْنِهِ فلا يتَّجه، وبالجملةِ القولُ بتلكِ التقديراتِ في هذا الموضعِ لا يصحُّ.

(٤) نقله القرافيُّ في «الذخيرة» ٥/ ٣١ عن ابن شاس صاحب «الجواهر الثمينة»، وزاد: والعَقْدُ ليس بناقلٍ حتى يتَّصِلَ به الإمضاء.

(٥) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله من استلزامِ العِتْقِ والوَطْءِ إمضاءَ البيعِ المحَصِّلِ للمِلْكِ صحيح، وحصولُ المِلْكِ هنا مُحَقَّقٌ لا مُقَدَّر.

ثُبوتُ المِلْكِ قبل العِتْقِ حتى يقعَ العِتْقُ عن الغير، وهو في مِلْكِه[1].

وقال بعضُ الشافعية: يثبتُ معه، لأَنَّ التقدُّمَ على خلافِ الأصل، والضَّرورةُ دعَتْ لوقوعِ العِتْقِ في تلك الحالة[2]، والمُقارنةُ تكفي في دَفْع تلك الضَّرورة، وهذا المذهبُ غَيرُ متَّجهٍ، لأنَّ العِتْقَ مضادٌّ للمِلْكِ، واجتماعُ الضِّدَّيْن مُحال[3].

وتنقسمُ أيضاً الأسبابُ الشرعيةُ إلى ما يقتضي ثُبوتاً كالبيعِ والهِبَةِ والصدقة، وإلى ما يقتضي إبطالاً لمُسَبَّبِ سَبَبٍ آخر، كفواتِ المَبيع قبل القبضِ[4] يقتضي إبطالَ مُسَبَّبِ السببِ السابق، وهو المَبيعُ، وكذلك الطلاقُ والعَتاقُ يقتضيان إبطالَ العِصمةِ السابقة المترتِّبَةِ على النكاح،

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: إن أرادوا بالعتقِ إنشاءَ الصيغةِ التي هي سببُ حصولِ العِتْقِ، فقولُهم غيرُ صحيحٍ، وإن أرادوا به حصولَ العِتْقِ بنفسِه، فقولُهم صحيح لأنَّ إنشاءَ الصيغةِ بعَيْنِهِ هو المستلزِمُ لإمضاءِ البيع الذي به يحصُلُ المِلْكُ إذا لم يصدُرْ من المشتري غيرُ ذلك، فالمِلْكُ لا يحصُلُ قبلَ ذلك أَصْلاً لأنَّه لا موجِبَ لحصولِه.

(٢) سقط لفظ «الحالة» من الأصل.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله بعضُ الشافعيةِ صحيحٌ، وقولُه هُو: إنَّ العِتْقَ مُضادٌّ المِلْكِ، إن أراد بالعِتْقِ دُخولَ الحريةِ في العبدِ، ذلك صحيحٌ، ولا يلزَمُ عنه مقصودُه، وإن أراد بالعتقِ إنشاءَ الصيغةِ التي هي سببُ حصولِ حُريةِ العبد، فذلك غيرُ صحيح، كيف وقد قال هو قُبَيْلَ هذا حاكِياً عن جماعةٍ من العلماء: إنَّه يُقَدَّرُ ثُبوتُ المِلْكِ قبل العِتْقِ حتى يقعَ العتقُ، وهو في مِلْكِه، وصَوَّبَ هو قولَهم؟ فياللهِ ما أسرعَ ما نسي!

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله صحيح، وبما سلفَ من القولِ يتبيَّنُ أيُّ مذهبي العلماءِ في المعِيَّةِ أو القَبْلِيَّةِ أصحُّ؟ والله تعالى أعلم.

والمِلْكِ المُرتَّبِ في الرقيقِ على سَبَبه، وإذا قُلنا بأنَّ الفواتَ يوجبُ الفَسْخَ، فهل يقتضيه معه، لأنَّ الأصلَ عدمُ التقدُّمِ على السببِ أو قبله، لأنَّ/ الانقلابَ والفسخَ يقتضي تحقُّق ما يُحْكَمُ عليه بذلك؟ خلافٌ بين ٩٢/ب
العلماء. فهذه الوجوهُ تُحَصِّلُ الفرقَ بين الأسبابِ الشرعيةِ والعِلَلِ العقليةِ عل بعضِ المذاهب، فيبطُلُ الشَّبَهُ بين البابَيْن، وعلى المذهبِ الآخر يحصلُ الشَّبَهُ بينهما.

* * *

الفرق الثاني والثمانون والمئة

بين قاعدةِ ما يتقدَّمُ مُسَبَّبُه عليه من الأسبابِ الشرعية، وبين قاعدةِ ما لا يتقدَّم عليه مُسَبَّبه

اعلم أنَّ أزمنةَ ثُبوتِ الأحكامِ أربعةُ أقسامٍ: ما يتقدَّم، وما يتأخَّرُ، وما يقارِنُ، وما يُخْتَلَفُ فيه.

فأَمَّا ما يقارِنُ، فكالأسبابِ الفِعليةِ في حِيازةِ المُباحِ، كالحشيشِ، والصَّيْدِ، والسَّلَبِ في الجهاد حيث سَوَّغْناه بإذنِ الإمامِ على رَأينا، أو مُطْلقاً على رأي الشافعية[1]، وشُرْبِ الخَمْرِ، والزّنا، والسّرقةِ للحُدود، ومن ذلكَ التعاليقُ اللُّغويةُ، فإنَّها أسبابٌ إذا عُلِّق على شرطِ الطلاقِ أو غيره[2].

وأما ما تتقدَّمُ أَحكامُه عليه، فكإتلافِ المَبيعِ قبل القبضِ، فإنَّك تُقَدِّرُ الانفساخَ في المبيعِ قبل تَلَفِه، ليكونَ المحلُّ قابلاً للانفساخ، لأنَّ المعدومَ الصِّرْفَ لا يقبلُ انقلابَه لمِلْكِ البائع على الخلافِ الذي تقدَّمَ في الفرقِ الذي قَبلَ هذا الفرق[3]، وكمِثْلِ الخطأ، فإنَّ له حُكْمَيْن:

---

(١) قد سبق بسطُ هذه المسألة في الفرق السادس والثلاثين من الجزء الأول وهو الفرق بين قاعدة تصرُّفه ﷺ بالقضاء وبين قاعدة تصرُّفه بالفتوى وهي التبليغ، وبين قاعدة تصرُّفه بالإمامة.

(٢) صحَّح ابن الشاط ما مضى من كلام القرافي.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا يصحُّ تقديرُ الانفساخِ في المَبيعِ قبل تَلَفِه، ولا حاجةَ إليه.

أما عدمُ صحَّته، فلأنَّ الصحيحَ في الأسباب المُطَّردَ فيها: أن تعقُبَها مسبَّباتُها أو تُقارِنَها، وأَمَّا عدمُ الحاجةِ إليه، فلأنَّ انقلابَ المبيعِ إلى مِلْكِ البائع لا حاجةَ إليه،=

أحدهما: يتقدَّمُ عليه، وهو وجوبُ الدِّيَةِ، فإنَّها إنَّما تجبُ بالزُّهوقِ، لأنَّه سببُ استحقاقِها[1] ومن جهةِ أنَّها موروثةٌ، الإرثُ إنَّما يكونُ فيما تقدَّم فيه مِلْكُ المَيتِ، فيجبُ أنْ يُقَدَّرَ مِلْكُه لها حالةَ حياتِه في حالةٍ تقبلُ المِلْكَ، لأنَّ الميتَ لا يقبلُه[2].

وثانيهما: يقترنُ به، وهو وجوبُ الكفّارة، فإنَّه لا ضرورةَ لتقديمِها على القتلِ كما تقدَّم في الدِّية[3].

وأما ما تتأخَّرُ عنه أحكامُه، فكبيعِ الخيارِ يتأخَّرُ فيه نَقْلُ المِلْكِ عن العقدِ إلى الإمضاءِ على الصحيح[4]، وكالطلاقِ الرجعيِّ مع البينونةِ، بخلافِ تحريمِ الوَطْءِ، وتنصيصِ[5] العِدَدِ، فإنَّها تقارِنُ، وكالوصيةِ يتأخَّرُ نَقْلُها للمِلْكِ في المُوْصى به بعد الموت، وكذلك السَّلَمُ والبيعُ إلى أجلٍ يتأخَّرُ عنه توجُّهُ المطالبةِ إلى إنقضاءِ الأجل[6].

= لأنَّ الداعي إلى ادّعاءِ الحاجةِ إلى انقلابهِ إلى مِلْكِه إنَّما هو كونُ ضمانِه منه، وكونُ ضمانِه منه لا يستلزمُ كَوْنَه على مِلْكِه للزومِ الضمانِ بدون المِلكِ كما في المعتدي، وإنما كان ضمانه من البائع، وإن لم يكن على مِلكهِ، لأنه بقي عليه فيه حقُّ التوفية.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله غيرُ مُسَلَّم، بل تجبُ بإنفاذِ المقاتلِ الذي يؤول إلى الزهوق.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا حاجة إلى تقدير ملْكِ الدِّية، بل هو محقَّق بناءً على أَنَّ السببَ هو الإنفاذُ لا الزهوق.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن أَنه لا ضرورةَ فيهما.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنَّما تأخَّر نَقْلُ المِلْكِ في بيعِ الخيارِ، لأنَّ البيعَ إنَّما ثبتَ من أحدِ الطرفَيْن دون الآخرِ، فهو عقدٌ غيرُ تامّ، فتأخَّر مُسَبَّبه إلى تمامِه.

(٥) في الأصل: وتنقيص.

(٦) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جميع ما ذكره أسباب لم تتم، فلم تترتب عليها مسبباتها حتى تمَّتْ، واستوفت شروطها فلم يأت بمثال صحيح لما يتأخر عن سببه.

وأمّا ما اختُلِفَ فيه، فكالأسبابِ القوليةِ نَحْوُ العِتقِ، والبيعِ، والإبراءِ، والطّلاقِ، والأَمْرِ، والنَّهْي، والشَّهادات، فهل تقَعُ مُسَبّباتُها مع آخرِ حرفٍ منها؟، وهو مذهَبُ الشيخِ أبي الحسنِ الأشعريِّ فإنَّه كان من الفُقهاءِ
٩٣/أ الجِلَّةِ، كما كان شيخَ المتكلِّمين/ هذا مذهبُه في الفقهِ في هذه المسألة، أو تقعُ مسبّباتُها عقيبَ آخرِ حرفٍ، وهو مذهبُ جماعةٍ من الفقهاء؟ خلاف[١].

تنبيه: قال الشافعيُّ رضي الله عنه: إذا قال لامرأتِه: إنْ أعطيتِني ألفاً، فأنتِ طالقٌ، ففعلَتْ طَلَقَتْ، وهو مُشْكلٌ على أصلِهِ جدّاً، فإنَّه إن أراد بالإعطاءِ الإقباضَ، فينبغي أن تطلُقَ، ولا يستحقَّ شيئاً، كما لو قال: إن أقبَضْتني، وإن أراد بالإعطاءِ التمليكَ، فكيف يصحُّ التمليكُ على أصله بمُجرَّدِ المناولة؟ وقاعدتُه: أنَّ المعاطاةَ والفِعْلَ والمناولةَ لا يوجبُ شيءٌ من ذلك انتقالَ مِلْكٍ[٢]، فهذه الصورةُ تعضُدُ المالكيةَ في بَيْعِ المعاطاةِ بالقياسِ عليها، وتكونُ نَقْضاً على أصلِه، ولا يُمكنُ أن يقالَ: اللفظُ السابقُ في التعليقِ حصل به انتقالُ المِلْكِ، لأنَّ لفظَ التعليقِ إنَّما اقتضى رَبْطَ الطلاقِ بالإعطاءِ، ولم يقتضِ حصولَ المِلْكِ في المُعْطَى، ولعلَّها لا تُعطيه شيئاً، فإنَّ اللفظَ الدالَّ على المِلْكِ لم يوجَد البتَّةَ، فلا يُمكنُ الاعتمادُ عليه[٣].

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الأمرُ في ذلك الخلافِ قريب، ولا أُراهُ يؤول إلى طائل.

(٢) انظر «الوسيط» ٣/ ٨ للغزالي.

(٣) علَّقَ ابنُ الشاط على هذا التنبيه بقوله: الظاهرُ أنَّ ما قاله وألزمَه الشافعيَّ صحيحٌ، إلَّا أن يُريدَ الشافعيُّ بقوله: ففعلَت، أي ملكَت الألفَ بشرطِ التمليكِ الذي هو التلفُّظُ بما يقتضيه، فيندفعُ الإلزامُ عنه والله أعلم.

الفرق الثالث والثمانون والمئة

بين قاعدةِ الذمَّة، وبين قاعدةِ أَهلية المعاملة

اعلم أنَّ الذمَّةَ قد أَشْكَلَتْ معرفتُها على كثير من الفقهاء. وجماعةٌ يعتقدون أنَّها أَهْليةُ المُعاملة[١]، فإذا قُلنا: زيدٌ له ذِمَّة، معناه أنَه أهلٌ لأن يُعامَلَ، وهما حقيقتان مُتباينتان بمعنى أنهما مُتغايرتان، وتحقيقُ التغايُر بينهما أنَّ كلَّ واحدةٍ من هاتين الحقيقتين أعمُّ من الأُخرى من وجهٍ، وأَخَصُّ من وجهٍ، فإنَّ التصرُّفَ يُوجَدُ بدون الذمَّة، والذمَّةُ توجَدُ بدونِ أَهْلِيَّةِ التصرُّف، ويجتمعان معاً كالحيوانِ والأبيضِ، يوجَدُ الحيوانُ ولا أبيضَ، كالسودانِ والأَبْيضِ، ولا حيوانَ كالجيرِ والثَّلْج، ويجتمعان معاً كالصَّقالبةِ[٢] والطيورِ البيض، وهذا هو ضابطُ الأَعَمِّ والأَخصِّ من وجهٍ[٣]، فالصِّبْيان عندنا المُمَيِّزون يصِحُّ بَيْعُهم وشِراؤهم، ويقفُ اللزومُ على إجازة الوليِّ. وقال الشافعيُّ رحمه الله: لا ينعقدُ أَصْلاً وإن أَذِنَ له الوليُّ، وجَوَّزه أبو حنيفةَ بإذنِ الوليِّ، فإن عَقَدَ بغيرِ إِذْنِ الوليِّ، وقفَ على إجازته، وقال ابنُ حنبل: إنْ عَقَدَه بإِذْنٍ، صحَّ، وإلَّا فلا، اتَّفق

(١) انظر «تقويم الأدلة»: ٤١٧ لأبي زيد الدَّبوسي الحنفي حيث بسط القول في معنى «الذمَّة» في «باب القول في حين أهلية الآدميِّ لوجوب الحقوقِ المشروعة عليه، وهي الأمانة التي حملها الإنسان».

(٢) وهم جيلٌ حُمرُ الألوان صُهْبُ الشعور، يُتاخمون بلادَ الخَزَر في أعالي جبال الروم. انظر «معجم البلدان» ٣/ ٤١٦ وهم سكان روسيا الآن.

(٣) علَّق ابن الشاط على ما مضى من كلام القرافيِّ بقوله: ما قاله في ذلك صحيح، وما قاله بَعْدُ من حكايةِ أقوالٍ، لا كلامَ فيه، وما قاله مِن أنَّ الصبيَّ لا ذِمَّة له فيه نَظَر، فإنْ كانت الذمَّةُ كَوْنَ الإنسان قابلاً للزومِ الحقوقِ والتزامِها شرعاً فالصبيُّ لا ذمَّةَ له، وإنْ كانت الذمَّةُ كَوْنَه قابلاً للزومِ الحقوقِ دون التزامِها، فالصبيُّ له ذِمَّةٌ، للزُومِ أُروشِ الجِنايات، وقيَمِ المُتْلَفات له، والله أعلم.

الجميعُ على عدمِ الذمَّةِ في حَقِّه، فهذا القسمُ حصلَ فيه أهليةُ التصرُّفِ عندنا وعند أبي حنيفةَ وابنِ حنبلٍ من غيرِ ذمَّةٍ له عند الجميع.

وتُوجَدُ الذمَّةُ بدون أهليَّةِ التصرُّفِ كالعبيد، فإنَّهم محجورٌ عليهم لحقِّ السادات،/ وإن قلنا: إنَّهم يملكون، فلا يجوزُ لهم التصرُّفُ إلَّا بإذنِ السادات، سَدًّا لذريعةِ إفسادِ مالهم، وحَقُّ الساداتِ متعلِّقٌ به ولو جَنَوْا جناية، ولم يقَع الحديثُ فيها، ولا الحكمُ، كانت متعلِّقةً بذمَّتِه، إذا عَتَق طُولبَ بها، بخلافِ الصبيِّ إذا بلغَ لا يُطالبُ بما تقرَّرَ في ذمَّتِه قبل البلوغ، لكن بما تقدَّمَ سببُه قبلَ البلوغِ يطالبُ به الآن، وأما العبدُ يُطالبُ بما تعلَّقَ بذمَّتِه قبل العِتقِ، فيكونُ قد تقدَّم في حقِّ العبدِ السببُ واللزومُ، وفي حقِّ الصبيِّ السببُ دون اللزوم، وكذلك إذا تزوَّجَ بغيرِ إذنِ سَيِّده، وفسخَ نكاحَه، بقيَ الصَّداقُ في ذِمَّته، يُطالَبُ به بعد العتق، فاللزومُ سابقٌ، والمطالبةُ متأخِّرةٌ، وكلاهما متأخِّرٌ في حَقِّ الصبيِّ لعدم الذِّمةِ في حَقِّ الصبي، ووجودِها في حقِّ العبد. ٩٣/ب

وُتوجَدُ أَهْليَّةُ التصرُّفِ والذمَّةُ معاً في حقِّ الحُرِّ البالغِ الرشيدِ، فإنَّ له أهليَّةَ التصرُّف، وله ذِمَّةٌ، فقد ظهرَ أنَّ الذمَّة وأَهْليَّةَ التصرُّف، كُلُّ واحدٍ منهما أعمُّ من الآخرِ من وَجْهٍ، وأَخَصُّ من وجه، فهما مُتغايران، ويؤكِّدُ ذلك أنَّ المُفْلِسَ مَحجورٌ عليه في مالهِ الذي حازَه الحاكمُ، ليس له أنْ يتصرَّف فيه[1]، وله أَهْليَّةُ التصرُّفِ في مالٍ يستدينه من قومٍ آخرين أو يرثُه أو يُوهبُ له، فقد اختصَّت أهليَّةُ التصرُّف ببعضِ الأموال، وأما ذِمَّتُه فثابتةٌ بالنسبةِ إلى الجميع في المالَيْن، فقد صارت الذمَّةُ في هذه الصُّوَرِ أَعَمَّ من أهليةِ التصرف، وأهليةُ التصرُّفِ أَخَصَّ من الذمَّةِ لحُصولها في البعضِ من الأموالِ دون البعض.

---

(١) انظر «الكافي» ٢/ ١٧٠ لابن قدامة المقدسيِّ.

فإن قُلْتَ: الحُكْمُ على الشيءِ بالردِّ والقَبولِ فَرْعٌ عن كَوْنِه معقولاً، ومعنى الذمَّةِ تعبُّدٌ غيرُ معقولٍ، فكيف يُقْضى عليها بالعمومِ أو الخصوصِ أو غيرِهما؟ فلا بُدَّ من بيانِ الحقيقتين، وإلَّا فلا يتحصَّلُ من هذه العُموماتِ والخُصوصاتِ مقصود.

قلتُ: العبارةُ الكاشفةُ عن الذمَّة: أنَّها معنىً شرعيّ مُقَدَّرٌ في المُكَلَّفِ قابلٌ للالتزام واللزوم، وهذا المعنى جعله الشرعُ مُسَبَّباً على أشياءَ خاصَّةٍ، منها البلوغُ ومنها الرُّشْدُ، فمن بلغ سفيهاً لا ذِمَّةَ له، ومنها تَرْكُ الحَجْرِ كما تقدَّمَ في المُفْلِسِ. فمن اجتمعت له هذه الشروطُ، رتَّبَ الشرعُ عليها تقديرَ معنىً فيه يقبلُ إلزامَه أروشَ الجنايات وأَجْرَ/ ٩٤/أ الإجارات، وأثمانَ المُعاملات ونَحْوَ ذلك من التصرُّفات، ويقبل التزامَه إذا التزم شيئاً اختياراً مِن قِبَلِ نفسِه لزِمَه، وإذا فُقِدَ شَرْطٌ من هذه الشروطِ، لم يُقَدِّر الشارعُ هذا المعنى القابلَ للإلزامِ والالتزام، وهذا المعنى المُقَدَّرُ هو الذي تُقَدَّرُ فيه الأجناسُ المُسْلَمُ فيها مُسْتَقَرَّةً حتى يصحَّ مقابلتُها بالأَعواضِ المقبوضةِ ناجزاً في ثمنِها، وفيه تُقَدَّرُ أَثْمانُ البياعات بثمنٍ إلى آجالٍ بعيدةٍ أو قريبةٍ، وصدقاتُ الأَنْكِحَة والديونُ في الحَوالاتِ، والحقوقُ في الضَّمانات وغيرُ ذلك، ولا جَرَمَ مَنْ يكونُ هذا المعنى مُقَدّراً في حَقِّه لا يصحُّ في حَقِّه شيءٌ من هذه الأمورِ، فلا ينعقدُ في حَقِّه سَلَمٌ ولا ثمنٌ إلى أَجلٍ، ولا حَوالةٌ و[لا] حَمالةٌ[1] ولا شيءٌ من ذلك، فهذا هو حقيقةُ الذمَّة وَبَسْطُها والعبارةُ الكاشفةُ عنها، والسببُ الشرعيُّ الذي يُقَدِّرُ الشرعُ عنده المعنى الذي هو الذمة[2].

---

(١) بفتح الحاء، وهي ما يتحملَّه الشخصُ عن غيره من الدِّيَةِ أو الغرامة، فهو حَميلٌ أي: كفيلٌ.

(٢) قولُه: «فإنْ قُلْتَ: الحَكْمُ على الشيء بالردِّ والقبول .. إلى قوله: الذي هو الذمَّة»=

وأمَّا أهليَّةُ التصرُّف فحقيقتُها عندنا: قبولٌ يُقدِّرُه صاحبُ الشرعِ في المحلِّ، وسببُ هذا القَبولِ المُقَدَّرِ التمييزُ عندنا، وعند الشافعيِّ التمييزُ مع التكليف، وهذا القَبولُ الذي هو أَهْليةُ التصرُّف لا يُشْتَرَطُ فيه عندنا الإباحةُ، فإنَّ الفضُوليَّ عِندنا له أهليّة التصرُّف، وتصرُّفُه حرامٌ، وللمالكِ عندنا إمضاءُ ذلك التصرُّف من غيرِ تجديدِ عقدٍ آخَرَ يُنْفِذُ ذلك[1] التصرُّف[2]، فدلَّ ذلك على أنَّ العقدَ المتقدِّمَ قابلٌ للاعتبار، وإنَّما تعلَّق به حَقُّ آدَميٍّ، كتصرُّفِ العبدِ بغيرِ إِذْنِ سَيِّده، ثم إِنَّ أَهْلِيَّةَ التصرُّفِ قد تُوجَدُ في النِّكاحِ الذي لا يثبتُ في الذِّمَم، كتصرُّفِ الأولياءِ في المولياتِ له، وتُوْجَد في الأَحكامِ فيما لا يثبتُ في ذِمَمِهم، وأنواعُ التصرُّفاتِ كثيرةٌ فيما لا يثبتُ في الذمَّة، فأهْليَّةُ التصرُّفِ أهْليةٌ وقَبولٌ خاصٌّ كما تقدَّم، ليس فيه إلزامٌ ولا التزامٌ، والذمَّةُ معنىً مُقَدَّرٌ في المحلِّ قابلٌ لهما، فهذا هو نفسُ الفرقِ بينهما، مع أنَّ كِلَيْهِما معنىً مُقَدَّرٌ في المحلِّ[3]، ووقع الفرقُ أيضاً من حيث السببُ، فإنَّ الذمَّةَ يُشْترطُ فيها التكليفُ من غيرِ خلافٍ أعلمُه، بخلافِ أهليّةِ التصرَّف، فقد وضحَ الفرقُ بينهما[4].

= علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الأَوْلى عندي أن يقال: إنَّ الذمَّةَ قَبول الإنسان شَرْعاً للزومِ الحقوقِ دون التزامها، وعلى هذا تكونُ للصبيِّ ذِمَّة، أو يقال: قَبولُ الإنسان شرعاً للزوم الحقوقِ والتزامِها، فعلى هذا لا تكونُ للصبيِّ ذِمة.

(١) في الأصل: تنفيذاً لذلك.

(٢) انظر «بداية المجتهد» ٧/ ٣٢٥ لابن رشد، و«فتح باب العناية» ٢/ ٣٧٣ لملاّ علي القاري.

(٣) عَلَّقَ عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك ظاهر.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: إذا صحَّ الاتفاقُ على اشتراطِ التكليفِ في الذمَّةِ، فلا ذِمَّةَ للصبي، ويتعيَّنُ حَدُّ الذمَّة أو رسمُها بأنَّها قبولُ الإنسانِ شَرْعاً للزومِ الحقوقِ دون التزامِها، والله أعلم.

فإنْ قُلْتَ: هل هُما من بابِ خطابِ الوضعِ الذي هو وضعُ الأسبابِ والشروطِ والموانع والتقاديرِ الشرعية، أو من بابِ خطابِ التكليفِ الذي هو الوجوبُ/ والتحريمُ والنَّدْبُ والكراهةُ والإباحةُ كما قُلْتَه في المِلْكِ أَنَّه ٩٤/ب
من بابِ خطابِ التكليف، وأنَّه يرجعُ إلى الإذنِ والإباحةِ عند أسبابٍ خاصّةٍ، وإباحةٍ خاصّةٍ كما تقدَّم بيانه في ذلك؟

قلتُ: الذي يظهَرُ لي وأجزِمُ به أنَّ الذِّمَة وأهليَّةَ التصرُّفِ من باب خطابِ الوضعِ دون خطابِ التكليفِ، وأنهما يرجعان إلى التقاديرِ الشرعية، والتقاديرُ الشرعيةُ هي إعطاءُ الموجودِ حُكْمَ المعدوم، والمَعْدومِ حُكْمَ الموجود، وقد تقدَّمَ بَسْطُها في الفرقِ بين الخطابين[1]، والذِّمَّةُ وأهليةُ التصرُّفِ من القسمِ الثاني، وهو إعطاءُ المعدومِ حُكْمَ الموجود، فإنَّه لا شيءَ في المحلِّ من الصفاتِ الموجودةِ كالألوانِ والطُّعومِ ونحوِهما من الصفات الموجودة، وإنَّما هو نسبةٌ خاصةٌ يقدِّرُها صاحبُ الشرعِ عند سببِها موجودةً، وهي لا وجودَ لها، بل هذا المعنى من التقدير فقط، كما يُقَدَّرُ المِلْكُ في العِتْق، وهو معدومٌ، وكذلك هذه التقاديرُ تذهبُ عند ذهابِ أسبابِها، وتثبتُ عند ثبوتِ أسبابها، كمُتعلَّقاتِ الخطابِ في التحريمِ والإباحةِ وغيرِهما، والتعلُّقاتُ أُمورٌ عَدَميةٌ تُقَدَّر في المُحالِ موجودةً، فهذا هو تلخيصُ معنى الذمَّةِ وأهليَّةِ التصرُّف، والفرقُ بينهما فتأمَّلْه[2].

---

(١) يعني في الفرق السادس والعشرين من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنهما من خطابِ الوضع، هو الظاهرُ، وكذلك المِلْكُ عندي بخلافِ قوله فيه، وما قاله من أنَّها من التقادير الشرعية فيه نَظَرٌ، وكذلك ما قاله من أنَّ النِّسَبَ أمورٌ سَلْبيةٌ فيه نَظَرٌ، وقوله: كما يُقَدَّرُ المِلْكُ في العِتْقِ وهو معدومٌ، إن كان يشيرُ بذلك إلى العِتْقِ عن الغيرِ، فقد تقدَّم أنَّ الصحيحَ خلافُ ذلك، والله أعلم.

الفرقُ الرابعُ والثمانون والمئة
بين قاعدة ما يقبلُ المِلْكَ من الأعيانِ والمنافعِ، وبين قاعدةِ ما لا يقبلُه

اعلم أنَّ الأعيان منها ما لا يقبلُ المِلْكَ، إمَّا لعدمِ اشتمالهِ على مَنْفعةٍ كالخِشاش[1]، أو لمنفعةٍ مُحرَّمةٍ كالخمرِ والمُطْرباتِ المحرَّمة، أو منفعةٍ تعلَّق بها حقٌّ آدميٍّ كالحُرِّ، فإنه لا يقبلُ المِلْكَ لغيرِه؛ لأنه أحقُّ بنفسِه من غيرِه، أو تعلَّق بها حقّ الله كالمساجد والبيتِ الحرامِ، وقد تقدَّم أنَّ المِلْكَ إذْنٌ شرعيٌّ خاصٌّ، والإذنُ في غيرِ مُنْتَفعٍ به عَبَثٌ، وفي المُحرَّم متناقض، وفيما هو حقٌّ[2] للغيرِ مُبْطِلٌ لذلك الحقِّ، فيمتنع المِلكُ في هٰذه الأقسام، ومنها ما فيه منفعةٌ، فيقبلُ المِلْكَ لأجلِ منفعتهِ، وهو قسمان:

ما يمتنعُ بَيْعُه إمَّا صَوْناً لمكارم الأخلاقِ عن الفسادِ ككلبِ الصيدِ وإجارةِ الأَرضِ إذا قُلْنا بأنها لا تؤجَّرُ مطلقاً، لأنَّ ذلك كان قديماً من الأمور
٩٥/أ المنافية لمكارم الأخلاق، ولذلك قال عليه السلام: «مَنْ كانت له أرضٌ/ فليَزْرَعْها أو ليَمْنَحْها أخاه»[3] فإنَّ الحُسْنَ والقُبْحَ في هذه الأمور عاديّ.

---

(١) وهي الحشرات.

(٢) زيادة من المطبوع يقتضيها السياق.

(٣) أخرجه مسلم (١٥٣٦) (٩١) والنسائي ٧/ ٣٧ وابن ماجه (٢٤٥٤) وغيرهم من حديث جابر بن عبد الله، وصحَّحه ابن حبان (٥١٤٨) وفيه زيادة: «ولا يؤاجِرْها إيّاه» قال ابن حبّان في «الإحسان»: قولهُ ﷺ: «ولا يُؤاجرْها إيّاه» لفظةُ زَجْرٍ عن فعلٍ، قُصِدَ بها النَّدْبُ والإرشاد، لأنَّ القومَ كان بهم الضيق من العيش، والمِنْحةُ =

وإمّا لتعلُّقِ حقِّ الغير كأمِّ الولدِ لتعلُّق حقِّها بالعتقِ، والحُرِّ لتعلُّقِ حقِّه بنَفْسِه، والوقفِ لتعلُّقِ حقِّ الموقوف عليه به، وأما ما سلمَ من هذه الموانع فهو القابلُ للمِلْكِ والتصرُّفِ بأسبابِ المِلْك على اختلافِها، ونظائره كثيرةٌ معروفةٌ كالبِرِّ والإنعامِ وغيرِهما. فهذا تلخيصُ الفرق بين القاعدتين.

وهٰهُنا قاعدةٌ أُخرى تلاحَظُ في الفرق وهي: أنَّ كلَّ تصرُّفٍ كان من العقودِ كالبيعِ، أو غيرِ العقودِ كالتعزيرات وهو لا يحصِّلُ مقصوده فإنه لا يُشْرَعُ ويبطلُ إن وقع(١)، فلذلك امتنع بيعُ الحُرِّ، وأُمِّ الولدِ، ونكاح المُحْرِمِ وذاتِ المحْرَم، فإنَّ مقاصدَ هذه العقودِ لا تحصلُ بها، وكذلك الإجارةُ على الأَفعالِ المحرَّمة، وتعزيرِ مَنْ لا يعقلُ الزَّجْرَ كالسكرانِ والمجنونِ ونحوِهما، فإنَّ الزَّجْرَ لا يحصلُ بذلك. والمقصودُ من البيعِ ونحوِه إنَّما هو انتفاعُ كلٍّ واحدٍ من المتعاوِضَيْن بما يصيرُ إليه، فإذا كان عديمَ المَنْفعة أو مُحَرَّماً لم يحصِّل مقصودَه، فيبطلُ عَقْدُ المعاوضةِ عليه لهذه القاعدة، فهذه القاعدة أيضاً تحصِّلُ فرقاً بين القاعدتين.

* * *

= كانت أوْقَعَ عندهم للأرضِ من إكرائِها، فأمّا المسلمون فإنهم مجمعون على جوازِ كَرْيِ الأرض. وانظر «القواعد النورانية»: ١٧٥ لشيخ الإسلام ابن تيمية.

(١) هذه القاعدة مستفادة بتمامِها من كلام شيخه العزّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٤٩.

الفرق الخامس والثمانون والمئة

بين قاعدة ما يجوزُ بَيْعُه، وقاعدةِ ما لا يجوزُ بَيْعُه

فقاعدةُ ما يجوزُ بَيْعُه، ما اجتمعَ فيه شروطٌ خمسةٌ، وقاعدةُ ما لا يجوزُ بَيْعُه، ما فُقِدَ منه أحدُ هذه الشروطِ الخمسةِ[1]، فالشروطُ الخمسةُ هي الفرقُ بينهما، وهي:

الطهارةُ لقولِه عليه السلام في «الصحيحين»[2]: «إنَّ الله ورسولَه حَرَّمَ بَيْعَ الخمرِ والمَيْتَةِ والخنزير والأصنام» فقيل له: يا رسولَ الله، رأيتَ شُحومَ الميتةِ فإنها يُطْلى بها السُّفُنُ، ويُسْتَصْبَحُ بها، فقال: «لعن الله اليهودَ حُرِّمَت عليهم الشحومُ، فباعوها، وأكلوا أثمانها».

الشرط الثاني: أنْ يكون مُنْتَفعاً به، ليصحَّ مُقابلةُ الثمنِ له[3].

---

(١) انظر «الكافي» ٢/ ٨ لابن قدامة، و«روضة الطالبين» ٣/ ٣٥٠ للنووي.

(٢) أخرجه البخاري (٢٢٣٦)، ومسلم (١٥٨١) من حديثِ جابر بن عبد الله، وصحَّحه ابن حبّان (٢٩٣٧) وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) ولعدم المنفعة سببان:

أحدُهما: القِلَّة كالحبَّةِ والحَبَّتَيْن من الحنطةِ والزبيبِ ونحوِهما، فإنَّ ذلك القَدْرَ لا يُعَدُّ مالاً.

السبب الثاني: الخِسَّةُ، كالحشرات، . . .، وما لا يُنْتفعُ به، فلا يصحُّ بَيْعُه، كالخنافسِ والعقارب، والحيّات، والفأر، والنمل ونحوها، ولا نظرَ إلى منافعها المعدودة من خوّاصها، وفي معناها السباعُ التي لا تصلحُ للصيد والقتالِ عليها، كالأسدِ والذئبِ والنمر، ولا يُنظرُ إلى اقتناءِ الملوكِ لها للهيبة والسياسة، ونقل القاضي حسين وجهاً في جواز بيعها لأنَّها طاهرة، والانتفاعُ بجلودِها مُتَوَقَّعُ بالدِّباغ. أفاده النووي في «روضة الطالبين» ٣/ ٣٥٢.

الشرطُ الثالث: أنْ يكونَ مقدوراً على تسليمِه حَذراً من الطيرِ في الهواء، والسمكِ في الماء ونحوهِما لِنَهيهِ عليه السلام عن بَيْعِ الغَرَر[1].

الشرطُ الرابع: أن يكونَ معلوماً للمتعاقِدَيْن، لنَهْيِه عليه السلام عن أَكْلِ المالِ بالباطل.

الشرطُ الخامس: أن يكون الثمنُ والمبيعُ مملوكَيْن للعاقدِ والمعقودِ له، أو مَنْ أُقيما مُقامه، فهذه شُروطٌ في جوازِ البيع دون الصحَّة، لأنَّ بَيْعَ الفُضوليِّ وشِراءَهُ/ مُحَرَّمٌ، وفي الشروطِ مسألتان[2]: ٩٥/ب

المسألةُ الأُولى في الشرطِ الثاني: قال صاحبُ «الجواهر»: يكفي أَصْلُ المَنْفعة، وإن قَلَّت وقَلَّتْ قيمتهما، فيصحُّ بَيْعُ الترابِ والماءِ ولبنِ الآدميات، وقاله الشافعيَّ وابنُ حنبلٍ قياساً على لبنِ الغنم[3]. وقال أبو حنيفةَ رضي الله عنهم أجمعين: لا يجوزُ بَيْعُه، ولا أَكْلَهُ، لأنَّه جُزْءُ حيوانٍ منفصلٍ عنه في حياتِه، فيحرُمُ أكْلُه، فيمتنعُ بَيْعُه[4]، وجوابُه القياسُ المتقدِّم، وفَرَّقَ هو بشرفِ الآدميِّ، وإباحةِ لبنه، هو أنَّه استثنى منه الرَّضاعَ للضَّرورة، وبقيَ ما عَداه على الأصلِ بخلافِ الأَنعام بدليل تحريمِ لَحْمه تشريفاً له، ويندفعُ الفرْقُ بما رُوِيَ عن عائشةَ رضي الله عنها أَنَّها أرضعَت كبيراً فَحرُمَ عليها[5] فلو كان حراماً لما فعلَتْ ذلك،

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ٢/ ٣٣٣ لملاّ علي القاري.

(٢) صحَّح ابن الشاط ما مضى من كلامِ القرافيِّ.

(٣) انظر «روضة الطالبين» ٣/ ٣٥٥.

(٤) انظر «فتح باب العناية» ٢/ ٣٣٧.

(٥) أخرج مسلم في «صحيحه» (١٤٥٣) من حديثِ أُمِّ المؤمنين عائشة رضوان الله عليها قالت: جاءت سهلةُ بنت سُهَيْل إلى النبيِّ ﷺ فقالت: يا رسولَ الله، إني أرى في وجه أبي حذيفة من دخولِ سالم ـ وهو حليفُه ـ فقال النبيُّ ﷺ: «أرضعيه»=

ولم يُنْكِرْ عليها أحدٌ من الصحابةِ، فكان ذلك إِجماعاً على إلغاءِ هذا الفرق[1].

المسألةُ الثانيةُ: بيعُ الفُضوليِّ في الشرطِ الخامس.

قال صاحبُ «الجواهر»: مُقتضى ما حكاه الشيخُ أبو إسحاق[2] أنَّ هذا الشرطَ شرطٌ في الصحة، وقاله الشافعيُّ وابنُ حنبلٍ رضي الله عنهما. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: هو شرطٌ في الشراءِ دون البيع. وقال ابنُ يونس: يمتنعُ أن يشتريَ من رجلٍ سلعةً ليست في مِلْكِه، ويوجبُ على نفسِه تحصيلَ ثَمنِها، لأنَّه غَرَر. وقال سُحنون: إنْ نزل ذلك فلربِّها إِمضاءُ البيع، كمن غصبَ سلعةً والمشتري يعلمُ بالغصبِ، ومنع أَشْهبُ ذلك في الغاصبِ لدخولِهما على الفسادِ والغَرَرِ. وقال ابن يونس: وهو القياسُ في المسألتين.

= قالت: وكيف أُرْضِعُه وهو رجلٌ كبير؟ فتبسَّم رسولُ الله ﷺ وقال: «قد علمتُ أنه رجلٌ كبير» وهو في «سنن ابن ماجه» (١٩٤٣) و«سنن النسائي» ٦/ ١٠٤.

أبو حُذَيفة: هو زوج سهلة بنت سُهَيْل.

وأما قولُ القرافيِّ: إنَّ عائشة قد أرضعَتْ، فهو ممَّا يحتاجُ إلى تفسير، فإنَّها كانت ترسل بمن تريدُ إدخاله عليها إلى أخواتِها وبناتِ أخيها فيرضع منهن، انظر «الموطأ» ٢/ ٤٧٠ و«المحلّى» ١٠/ ١٩.

(١) علَّق ابن الشاط على المسألة الأُولى بقوله: ما قاله من أنَّ فَرْقَ الحنفيةِ يندفعُ بما رُويَ عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنَّها أرضعت كبيراً، فَحرُمَ عليها، لقائلٍ أن يقول: لا يندفعُ بذلك لجعلِ إرضاعِ الكبيرِ لقصدِ ثُبوتِ التحريمِ داخلاً فيما استثنى للضرورة، وما قال في المسألةِ الثانية إلى آخرِ الفرقِ حكايةُ أقوالٍ وتوجيهٌ وترجيحٌ لا كلامَ فيه معه، وجميعُ ما قاله في الفروقِ الثلاثةِ بعد هذا صحيح.

(٢) هو أبو إسحاق التونسي، سبقت ترجمته.

قلتُ: فظاهرُ هذا النقلِ يقتضي أن إِطلاقَ الأصحابِ محمولٌ على ما إذا كان المُشْتري غيرَ عالمٍ بعدمِ المِلْكِ، فالمشهورُ أنَّ له الإِمضاء، أما إذا عَلِمَ فلا على هذا الخلاف.

احتجَّ الشافعيةُ والحنابلةُ بقولِه عليه السلام: «لا بَيْعَ ولا طلاقَ ولا عَتاقَ فيما لا يملكُ ابنِ آدم»[1]. ولأنَّ وجودَ السببِ بكمالِه بدون آثارِه يدلُّ على فسادِه، وقياساً على الطلاق، والفرقُ عند أبي حنيفة أنَّ الشراءَ يقعُ للمباشِرِ فيفتقرُ نَقْلُ المِلْكِ إلى عقدٍ آخرَ، وكذلك الوكيلُ عنده يقعُ العَقْدُ له، ثم ينتقلُ بخلافِ البائع، فإنه مُخْرِجٌ للسلعةِ لا جالبٌ لها.

والجواب عن الأول القولُ بالمُوجِبِ، أو نحملُه على ما قبلَ/ ٩٦/أ الإجازة، لأنَّ العامَّ في الأشخاصِ مُطلَقٌ في الأحوالِ. سَلَّمْنا عُمومَه في الأحوالِ، لكنه مُعارَضٌ بأنَّه عليه السلام دفعَ لعُروةَ البارقيِّ ديناراً ليشتريَ له به أُضْحِيةً، فاشترى بِهِ أُضْحِيتَيْن، ثم باع إِحداهُما بدينار، وجاء بدينارٍ وأُضْحيةٍ إلى رسول الله ﷺ فقال: «باركَ الله لك في صَفقةِ يمينك» فكان إذا اشترى الترابَ ربِحَ فيه، خَرَّجه أبو داود[2]، ولأنَّه تعاوُنٌ على البِرِّ، فيكونُ مشروعاً، لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢] وعن الثاني: أنَّه ينتقضُ ببيعِ الخِيار.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) هو في «سنن أبي داود» (٣٣٨٤)، وأخرجه الترمذي (١٢٥٨)، وأَصلُ الحديثِ في «البخاري» (٣٦٤٢) من حديث شبيب بن غرقدة قال: سمعتُ الحيَّ يُحدِّثون عن عروة، فذكره بنحوه، قال ابن القيم في «تهذيب سنن أبي داود» ٥/ ٤٩: وقد استُدْرك عليه روايتُه له عن الحيِّ، وهم غير معروفين، وما كان هكذا فليس من شرط كتابه. ونقل الحافظ ابن حجر تصحيحه عن المنذري والنووي كما في «التلخيص الحبير» ٣/ ٥.

وعن الثالث: الفرقُ أنَّ الطلاق والعَتاقَ لا يقبلان الخِيار، فكذلك لا يَقبلان الإيقافَ، والبيعُ يقبلُ الخيارَ. فيقبلُ الإيقاف.

فرعٌ مُرَتّب: إذا قلنا: إنَّ بَيْعَ الفُضوليِّ يصحُّ، ويتوقَّفُ على الإجازةِ، فهل يجوزُ الإقدامُ ابتداءً؟ قال القاضي[1] في «التنبيهات» ما يقتضي تحريمَه، لعدِّه إياهُ مع ما يقتضي الفسادَ لأَمرٍ خارجيٍّ، وقال: ذلك كبيعِ الأُمِّ دون ولدِها وبيعِ يومِ الجُمعةِ. وبيعِ مالِ الغيرِ بغيرِ أمرِه، وظاهرُ كلامِ صاحبِ «الطِّراز» الجوازُ، لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة:٢] وقال الأَبْهريُّ: قال مالِكٌ: يحرُمُ بَيْعُ السِّلعِ أَيامَ الخِيار حتى يختارَ لنَهْيِهِ عليه السلامُ عن بَيْعِ ما لم يضمَنْ[2]. قال الأبْهريّ: يحرُمُ ذلك عليه حتى يتقرَّرَ مِلْكُه عليها، قال: ومعنى نَهْيِهِ عليه السلام عن بَيْعِ ما لم يضمَنْ بَيْعُ الإنسانِ لمِلْكِ غيره، وهذا تصريحٌ منِ مالكٍ والأَبْهريِّ بالتحريمِ، ويُجابُ عن حديثِ عُروةَ البارقيِّ بأَنَّ حالةَ الصُّحبةِ أوجبَتِ الإذنَ بلسانِ الحالِ الذي يقومُ مَقامَ التوكيلِ بلسانِ المقال الموجبِ لنفيِ الإِثْمِ والإباحةِ بخلافِ الأجنبيِّ مطلقاً.

* * *

(١) يعني القاضي عياض في تنبيهاته على «المدوَّنة».

(٢) قد أخرج الإمام أحمد في «المسند» ١١/٢٠٣ من حديثِ عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جَدِّه، قال: نهى رسولُ الله ﷺ عن بيعتين في بيعة، وعن بَيْعٍ وسَلَفٍ، وعن رِبْح ما لم يُضْمَنْ، وعن بيع ما ليس عندك» وإسناده حسن لأجل الضحاك بن عثمان، وأخرجه النسائي ٧/٢٩٥ وانظر تمام تخريجه في «المسند» وانظر «صحيح ابن حبان» (٤٣٢١).

الفرق السادسُ والثمانون والمئة

بين قاعدةِ ما يجوزُ بَيْعُه جُزافاً[1]، وبين قاعدةِ ما لا يجوزُ بَيْعُه جُزافاً

فقاعدةُ ما يجوزُ بَيْعُه جُزافاً: ما اجتمعَ فيه شرائطُ سِتَّةٌ:

أنْ يكونَ مُعَيَّناً للحسِّ حتى يُسْتَدَلَّ بظاهرهِ على باطنِه.

الشرطُ الثاني: أن يكونَ المُشْتري والبائع جاهلَيْن بالكَيْلِ، خلافاً للشافعيِّ وأبي حنيفة رضي الله عنهما، لأنَّه غِشٌّ، لأنَّ عُدولَهما عن الكَيلِ يُشْعِرُ بطلبِ المُغابنةِ، ولقوله عليه السلام: «مَنْ عَلِمَ كَيْلَ طعامٍ فلا يَبيعُه جُزافاً حتى يُبَيِّنَه»[2].

الشرطُ الثالث: أن يكونا اعتادا الحَزْرَ في ذلك، فإنْ لم يعتادا أو اعتادَ أحدُهما لم يَجُزْ، خلافاً للشافعي رضي الله عنه في اكتفائهِ بالرؤية،/ وجوابُه: أنَّ الرؤيةَ لا تَنْفي الغَرَرَ في المِقدار. ٩٦/ب

الشرطُ الرابع: قال اللَّخْميُّ: أنْ يكون المَبيعُ مِمّا يُكالُ أو يُوْزَنُ، ولا يجوزُ في المعدودِ، غَيْرَ أنَّ مالكاً أجاز بَيْعَ صغارِ الحِيتان[3] والعصافيرِ جُزافاً إذا ذُبِحَت، لأنَّ الحَيَّة يدخلُ بعضُها تحت بعضٍ، والمكيلُ

---

(١) وهو الحَدْسُ في البيعِ والشراء. وبَيْعُ الشيء لا يُعْلَمُ كَيلُه ولا وَزْنُه.

(٢) لم أهتدِ إليه بهذا اللفظ، لكن أخرج عبد الرزاق في «المصنَّف» (١٤٦٨١) أخبرنا ابن المبارك عن الأوزاعيِّ: أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «لا يحلُّ للرجلِ أنْ يَبيعَ الطعامَ جُزافاً قد علمَ كَيْلَه، حتى يُعْلِمَ صاحبَه» وذكره ابن حزم في «المحلَّى» ٩/ ٣٠ وقال: وهذا منقطعٌ فاحش الانقطاع، ثم ردَّ على المالكية استدلالهم بهذا الحديث.

(٣) كذا في الأصل وفي المطبوع، ولعلَّ الصواب: الحيَّات، وما بعده من الكلام يومىء إليه.

والمَوزونُ يُقْصَدُ كَثْرتُه وقِلَّتُه، والمُحَصِّلُ لهما الحَزْرُ، وما يُقْصَدُ آحادُ جِنْسِه لا يجوزُ بَيْعُه جُزافاً كالثيابِ، فإنَّ الغَرضَ يتعلَّقُ بثوبٍ دون ثوبٍ، ولا يتعلَّقُ الغرضُ بقَمْحةٍ دون قمحةٍ، بل المطلوبُ الجنسُ والمقدارُ دون الآحادِ بخصوصياتِها.

الشرطُ الخامس: نَفْيُ ما يُتوقَّعُ معه الرِّبا، فلا يُباعُ أَحدُ النقدَيْن بالآخرِ جُزافاً، ولا طعامٌ بطعامٍ من جِنْسِه جُزافاً.

الشرطُ السادس: عَدَمُ المُزَابنةِ كَبيْعِ صُبْرَةِ جيرٍ أو جبْسٍ بمَكيلةٍ من ذلك الجنس، لأنَّه بيعٌ للمعلومِ بالمجهولِ من جنسه، وذلك هو المُزابنةُ المنهيُّ عنها، وإذا اجتمعت هذه الشروطُ جاز البيعُ جُزافاً، ومتى فُقِدَ واحدٌ منها امتنع البيعُ جُزافاً.

* * *

الفرقُ السابع والثمانون والمئة
بين قاعدةِ ما يجوزُ بَيْعُه على الصفة
وبين قاعدةِ ما لا يجوزُ بَيْعُه على الصفة[1]

فقاعدةُ ما يجوزُ بَيْعُه على الصفةِ ما اجتمعَ فيه ثلاثةُ شروط:

أن لا يكون قريباً جداً تُمْكِنُ رُؤيته من غيرِ مشقَّةٍ، فإنَّه عُدولٌ عن اليقينِ إلى توقُّعِ الغَرَر.

وأنْ لا يكون بعيداً جدّاً لتوقُّعِ تغيُّره قبل التسليمِ، أو يتعذَّرُ تسليمه.

الشرطُ الثالث: أن يصِفه بصفاتِه التي تتعلَّقُ الأغراضُ بها، وهي شروطُ السَّلَمِ[2]، ليكون مقصودُ الماليةِ حاصلاً، فإنْ لم يذْكُر الجنس بأنْ يقولَ ثوبٌ أو عَبْدٌ، امتنعَ إجماعاً، وإن ذكرَ الجنسَ جَوَّزه أبو حنيفةَ إذا عَيَّنَه بمكانهِ فقط، فيقول: بعتُك ثوباً في مخْزني بالبصرة، أو بعتُك ما في كُمِّي، وللْمُشتري الخيارُ عند الرؤيةِ ومَنَعَ بَيْعَ ثوبٍ من أربعةٍ، وأَجازه من ثلاثةِ أثوابٍ، لاشتمالِها على الجيِّدِ والرديء والوسط.

والرابعُ إذا انضافَ إليها غَرَرٌ لغيرِ ضرورةٍ، ولذلك أجازَ خيارَ ثلاثةِ أيامٍ فقط، ومنع الاقتصارَ على الجنسِ فقط مالكٌ والشافعيُّ وابنُ حنبلٍ

---

(١) انظر «الوسيط» ٣/ ٣٦ للغزالي، و«المغني» ٦/ ٣٨٥ لابن قدامة، و«روضة الطالبين» ٣/ ٣٧٠ للنّووي.

(٢) وهو أن يُسْلِمَ عِوَضاً حاضراً في عِوَضٍ موصوفٍ في الذمّةِ إلى أجل، ويُسَمَّى سَلَماً وسَلَفاً، وقد استقصى الموفَّق شروط السَّلَم في «المغني» ٦/ ٣٨٥ فذكر أنَّ السَّلم لا يصحُّ إلّا بشروطٍ ستَّةٍ.

رضي الله عنهم لبُعْدِ العقدِ عن اللزوم بسببِ توقُّع مخالفةِ العَرَضِ عند الرؤية، وأبو حنيفة رحمه الله يقول: لا ضررَ عليه، لأنَّ له الخيار، فإنْ
٩٧/أ أضاف للجنسِ صفاتِ السَّلَمِ جوَّزهُ مالكٌ وابنُ حنبل، وافقوه[1]/ على الجوازِ، وألْزَما البيع إذا رآه موافقاً، ومنعَ الشافعيُّ الصحَّة للغرَرِ، وأثبتَ له الخيارَ أبو حنيفة عند الرؤية وإن وافق الصفةَ، ومنع بَيْعَ الحيوانِ على الصفةِ لعدمِ انضباطِه بالصفة، وهي سببُ نفاستهِ وخَساسته، فالصفةُ عنده في غيرِ الحيوانِ توجبُ الصحَّةَ دون اللزوم، وعند الشافعيِّ لا تُوجبُهما، وعندنا تُوجبُهما.

حُجَّة أبي حنيفةَ رضي الله عنه: أنَّ الجهلَ إنَّما وقعَ في الصفاتِ دون الذواتِ، ونَهْيُه عليه السلام عن بيعِ المجهولِ إنَّما هو فيما جُهِلَتْ ذاتُه، لأنَّ الجهلَ بالذواتِ أَقوى، لأنَّ الصفةَ تَبَعٌ للذات، ولقوله عليه السلام: «مَن اشترى ما لم يَره فهو بالخيارِ إذا رآه»[2] ولأنَّه عَقْدُ مُعاوضةٍ، فلا يُشْتَرطُ فيه الصفةُ كالنكاحِ وباطنِ الصُّبْرةِ والفواكهِ في قِشْرِها، وقياساً على الأَخْذِ بالشُّفْعَةِ، فإنَّه لا يُشْتَرطُ معرفةُ أَوْصافه.

والجوابُ عن الأوَّل: أنَّ تفاوُتَ الماليةِ إنما هو بتفاوُتِ الصفاتِ دون الذوات، ومقصودُ الشرع حفظُ المالِ عن الضَّياع.

---

(١) في المطبوع: ووافقاه.

(٢) أخرجه الدارقطني ٣/ ٤ مرفوعاً من حديثِ أبي هريرة، وفي إسناده عمر بن إبراهيم يقال له الكردي، قال الدارقطني: يضعُ الأحاديث، وهذا باطلٌ لا يصحُّ، وضعَّفه أيضاً ابن القطّان في «بيان الوهم والإيهام» ٣/ ١٧٢ بداهر بن نوح راوي الحديث عن الكرديِّ المذكور، فإنه لا يُعرف.
وأخرجه الدارقطني ٣/ ٤ مرسلاً من حديث أبي بكر بن أبي مريم عن مكحول الشامي يرفعه إلى رسول الله ﷺ وقال: هذا مرسل، وأبو بكر بن أبي مريم ضعيف. وانظر «نصب الراية» ٤/ ٨ للحافظ الزيلعي.

وعن الثاني: قال الدارقُطْنيُّ: هو موضوع.

وعن الثالث: أنّا نقلِبُه عليهم، فنقولُ: عقدُ مُعاوضةٍ، فلا يثبتُ فيه خيارُ الرؤيةِ كالنِّكاح، وكلُّ مَنْ قال بانتفاءِ خيارِ الرؤيةِ، قال باشتراطِ الصفةِ فتُشْتَرط، ثم الفرقُ سُتْرَةُ المُخدَّراتِ عن الكشفِ لكلِّ خاطبٍ لئلاّ يتسلَّطَ عليهن السُّفهاء، وباطنُ الصُّبْرَةِ مساوٍ لظاهرِها، وليست صفاتُ المَبيع مساويةً لِجنْسه، والعلمُ بأحدِ المتساوِيَيْن علمٌ بالآخر.

وعن الرابع: أنَّ الأَخْذَ بالشُّفْعةِ دَفْعٌ للضَّرر، فلا يُلْحَقُ به ما لا ضرَرَ فيه. حُجَّةُ الشافعيِّ رضي الله عنه القياسُ على السَّلَمِ في المُعَيَّن، وإن وُصِف، ونَهْيُه عليه السلام عن بَيْعِ المجهول.

والجوابُ عن الأول: الفَرقُ بأنَّ مِن شَرْطِ السَّلَمِ أن يكونَ في الذمَّةِ، والمُعَيَّنُ لا يكونُ في الذمةِ، بدليلِ لو رآه وأَسلمَ فيه لم يصحَّ.

وعن الثاني: أنَّ الصفةَ تنفي الجهالةَ، لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [البقرة:٨٩] فأخبرَ تعالى أنَّ رسولَه محمداً ﷺ كان معروفاً عندهم لأجلِ الإحاطةِ بصفتِه في كُتُبِهم، وقياساً على السلم، فهذا هو الفرقُ، فمتى فُقِدَ شَرْطٌ من هذه الشروط، فهو ممّا لا يجوزُ بَيْعُه على الصفة. / ٩٧/ب

تنبيه: حيث اشترطنا الصفاتِ في الغائبِ أو السَّلَم، فيُنَزَّلُ كلُّ وصفٍ على أَدْنى رُتَبه، وصِدْقِ مُسَمَّاه لغةً لعدمِ انضباطِ مراتبِ الأوصافِ في الزيادةِ والنقص، فيؤدِّي ذلك للخصامِ والقتالِ والجهالةِ بالمَبيع.

* * *

الفرقُ الثامن والثمانون والمئة

بين قاعدةِ تحريمِ بيعِ الرِّبويِّ بِجنسه

وبين قاعــدةِ عــدمِ تحـريمِ بَيْعـهِ بجنسه

متى اتّحد جِنْسُ الرِّبويِّ من الطرفين، وكان معهما أو مع أحدِهما جنس آخَرُ، امتنع البيعُ عند مالكٍ والشافعيِّ وابنِ حنبلٍ رضي الله عنهم، وجاز عند أبي حنيفةَ رضي الله عنه، وتُسمّى هذه القاعدةُ بمُدِّ عَجْوة[1]، ودِرْهم بدرهمَيْن، وشُنِّعَ على أبي حنيفةَ رحمه الله فإنَّه على أَصلِه ينبغي

(١) قد جعل شيخ الإسلام ابن تيمية هذه القاعدة من بابةِ الحيَلِ فقال في «القواعد الفقهية النورانية» ٨٣: وجماعُ الحِيَلِ نوعان: إمّا أن يضمُّوا إلى أحدِ العِوَضَيْن ما ليس بمقصودٍ، أو يضموا إلى العقدِ عَقْداً ليس بمقصود. فالأولُ مسألة «مُدّ عجوة»، وضابطها: أن يبيعَ ربويّاً بجنسه ومعهما أَو مع أَحدِهما ما ليس من جِنْسه، مثل أَن يكونَ غرضُهما بَيْعَ فضّةٍ بفضةٍ متفاضلاً ونحو ذلك، فيَضمُّ إلى الفضّةِ القليلةِ عِوَضاً آخَرَ حتى يبيعَ أَلفَ دينار في منديل بألفي دينار، فمتى كان المقصودُ بيع الربويِّ بجنسه متفاضلاً، حرُمَتْ مسألةُ «مدّ عجوة» بلا خلاف عند مالكٍ وأحمدَ وغيرهما، وإِنَّما يسوِّغُ مِثْلَ هذا مَنْ يُجَوِّزُ الحِيَلَ من الكوفيين، وإِنْ كان قدماءُ الكوفيين يحرِّمون هذا.

وأَمّا إن كان كلاهما مقصوداً كمُدِّ عجوةٍ ودرهمٍ بمدِّ عجوةٍ ودرهم، أو مُدَّين أو درهمين، ففيه روايتان عن أحمد، والمنعُ قولُ مالكٍ والشافعيِّ، والجوازُ قولُ أبي حنيفة، وهي مسألة اجتهاد. انتهى المقصودُ من كلام ابن تيمية.

هذا وقد بسط هذه القاعدة الإمام الحافظ ابن رجب الحنبلي في «القواعد الفقهية»: ٢٣٩ في القاعدة الثالثة عشرة بعد المئة، واستقصى مسالك فقهاء الحنابلة في هذه المسألة، وانظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٢٩ لابن عبد السلام.

أن يجوزَ بيعُ دينارٍ بدينارَيْن في قرطاسٍ لاحتمالِ مُقابلةِ الدينارِ الزائدِ بالقِرطاس، وهو قد جَوَّزَهُ وهو شنيعٌ.

لنا: أنَّ المُضافَ يحتملُ أنْ يُقابلَه مِنِ الآخرِ ما لا يبقى بعد المقابلةِ إلَّا أقلُّ من مُساوي المضافِ إليه، والمُماثلةُ شَرْطٌ، والجَهلُ بالشرطِ يوجبُ الجهلَ بالمشروط، فلا يُقْضىٰ بالصحة، ولأنَّه ذريعةٌ للتفاضُل، واتّفق الجميعُ على المنعِ إذا كان الرِّبويان مُسْتوَيَيْن في المقدار، ومع أحدِهما عينٌ أُخرى، لأنَّها تقابلُ من أَحدِهمَا جُزْءاً، فيبقى أحدُهما أكثرَ من الآخرِ بالضرورةِ، فيذهبُ ما يعتمدُ عليه أَبو حنيفةَ من حسنِ الظنِّ بالمسلمين، وفي «مسلم»[1] عن النبي ﷺ [أنه] أُتيَ بقلادةٍ، وهو بخيبرَ، فيها ذهبٌ وخَرزٌ، فمنع بَيْعَها حتى تُفْصَل، وهو يبطلُ مذهبَ الحنفيةِ مضافاً إلى الوجهين السابقين[2].

وأجابوا بأنَّ قضيةَ القلادة واقعةُ عينٍ لم يتعيَّن المَنْعُ فيها لِما ذكرناه، بل لأنَّ الحُلِيَّ الذي كان فيها كان مجهولَ الزِّنَة، ونحنُ لا نجيزُه مع الجهلِ بالزِّنَةِ، فإذا فُصِلَت القلادةُ ووُزِنَت عُلِمَ وَزْنُها فجازَ بَيْعُها[3]، فَلِم قُلْتم: إنَّ المَنْعَ ما كان لذلك؟ والعُمْدَةُ قوله ﷺ: «لا تبيعوا الذهبَ

---

(١) انظر «صحيح مسلم» (١٥٩١) (٨٩) (٩٠)، وأخرجه أبو داود (٣٣٥٣)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» ٤/ ٧١-٧٢.

(٢) قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ٦/ ٢٢: وفي هذا الحديث: أنه لا يجوزُ بَيْعُ ذهبٍ مع غيره بذهبٍ حتى يُفْصَلَ، فيباع الذهبُ بوَزنهِ ذهباً، ويباع الآخَرُ بما أَراد، وكذا لا تباعُ فِضةٌ مع غيرِها بفضة، وكذا الحنطة مع غيرِها بحنطة، وكذا سائرُ الرِّبويات، بل لا بُدَّ من فَصْلِها.

(٣) انظر «شرح معاني الآثار» ٤/ ٧٢ حيث احتجَّ الإمام الطحاوي لمذهب الأحناف في هذه المسألة.

بالذهبِ ولا الفضةَ بالفضةِ إلَّا مِثْلاً بمِثْل»[1] فجعل الجميعَ على المنع [إلَّا في حالةِ المماثلةِ، وهذه الحالةُ غيرُ معلومةٍ في صورةِ النزاع، فوجبَ بقاؤها من المنع][2].

فإن قُلْتَ: ظاهرُ حالِ الإنسانِ يقتضي الظنَّ بحصولِ المماثلة، والظنُّ كافٍ في ذلك كالطهاراتِ وغيرِها.

قلتُ: لا نُسلِّمُ أنَّ الظنَّ يكفي في المماثلة في بابِ الرِّبا، بل لا بُدَّ من العِلْمِ بمشاهدة الميزان أو المِكْيال، وبابُ الرِّبا أَضْيقُ من بابِ/

٩٨/أ الطهارةِ، فلا يُقاسُ عليه.

* * *

(١) أخرجه البخاري (٢١٧٧)، ومسلم (١٥٨٤) من حديث أبي سعيد الخدري، وصحَّحه ابن حبان (٥٠١٦) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

الفرق التاسع والثمانون والمئة
بين قاعدةِ ما يتعيَّنُ من الأشياءِ
وبين قاعدةِ ما لا يتعيَّنُ في البيعِ ونحوِه

اعلم أنَّ العقودَ ثلاثةُ أقسام:

القسمُ الأولُ: يردُ على الذِّمَمِ، فيكونُ مُتعَلَّقُه الأجناسَ الكُلِّيَّةَ دون أشخاصِها، فيحصلُ الوفاءُ بمُقتضاها بأيِّ فردٍ كان من ذلك الجنسِ، فإنْ دَفَعَ فرداً منه فظهرَ مخالفتُه للعقد رجعَ بفردٍ غيره، وتبيَّنا أنَّ المعقودَ عليه باقٍ في الذمَّة إلى الآن حتى يُقْبَضَ من ذلك الجنسِ فردٌ مُطابقٌ للعقدِ، هذا متَّفقٌ عليه[١].

القسم الثاني: مَبيعٌ مُشَخَّصُ الجنسِ، فهذا مُعَيَّنٌ. وخاصَّتُه أنَّه إذا فات ذلك المُشَخَّصُ قبل القبضِ انفسخَ العقدُ اتّفاقاً، واستُثْنيَ من المشخَّصاتِ صورتان:

الصورةُ الأولى: النقدان[٢] إذا شُخِّصَت وتعيَّنَت للحسِّ، هل تتعيَّن أَمْ لا؟ ثلاثةُ أقوال في المذهب.

أحدُها: تتعيَّن بالشخصِ على قاعدةِ المُشخَّصات، وقاله الشافعيُّ وابنُ حنبل.

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح، إلَّا قولَه: فيكونُ متعلَّقُه الأجناسَ الكلِّيَةَ دون أشخاصِها، فإنَّه إنْ أراد ظاهر لفظِه، فليس بصحيح، بل متعلَّقُه أشخاصٌ غيرُ مُعيَّنةٍ ممّا يدخلُ تحت الكُليِّ، ولذلك صحَّ الوفاءُ بأيِّ فردٍ كان إذا وافقَ الصفاتِ المشترطة.

(٢) في المطبوع: النقود.

وثانيها: أنَّها لا تتعيَّنُ، وهو مشهورُ مذهبِ مالكٍ، وقاله أبو حنيفةَ رضي الله عنهم أجمعين.

وثالثُها: تتعيَّن إنْ شاءَ بائعُها، لأنَّه أَمْلَكُ بها، ولا مشيئةَ لقابضِها، فإن اختصَّ النقدُ بصفةٍ نَحْوُ الحُليِّ أو رواجِ السِّكَّةِ ونحوِهما تَعيَّنَتْ اتفاقاً.

احتجَّ الشافعيُّ بأمور:

أحدُها: أن غَرَضه مُتعلِّقٌ بها عند الفَلْسِ، والنقدُ المعيَّن آكَدُ من الدَّيْنِ في الذمَّةِ لتشخُّصِه، فإذا تعيَّنَ النقدانِ في الذمةِ، وجبَ أن يتعيَّنا إذا شُخِّصا بطريقِ الأَوْلى.

وثانيها: أنَّ الدَّيْنَ يتعيَّنُ، فلا يجوزُ نَقْلُه إلى ذِمَّةٍ أخرى، فوجبَ أن يتعيَّنَ النقدانِ بالقياسِ على الدَّيْن.

وثالثُها: أنَّ ذواتِ الأمثالِ كأرطالِ الزيتِ من خابيةٍ واحدة، وأقفزةِ القمحِ من صُبْرةٍ واحدة، لا يتعلَّق بخصوصياتِها غَرَضٌ، بل كلُّ قفيز منها يسدُّ مَسَدَّ الآخرِ عند العُقلاء، ومع ذلك فلو باعه قفيزاً من أقفزةٍ كيلتْ من صُبْرةٍ واحدةٍ، أو رِطْلاً من أرطالٍ وُزِنَت[1] من جَرَّةٍ واحدة، وجَعَله مورِدَ العقدِ، وَعيَّنه، لم يكُن له إِبدالُه بغيرِه بل يتعيَّنُ بالتعيينِ مع عدمِ الغرضِ، فكذلك النقدان.

والجوابُ عن الأول: أنَّ الفلْسَ نادرٌ، والنادرُ مُلْحقٌ بالغالبِ في الشرع.

وعن الثاني: أنَّ الدَّيْنَ إنَّما تعيَّنَ، ولم يَجُزْ أنْ يَنْقُلَه إلى دَيْنٍ آخَرَ، لأنَّ الدَّيْنَ[2] يختلفُ باللَّدَدِ[3]، وقرب الإعسار، فلذلك تَعيَّنَ الدَّيْنُ، ولو

---

(١) في المطبوع: زيت.

(٢) في المطبوع: ولم يجُز أن ينقله إلى ذِمَّةٍ أُخرى لأن الذِّمَمَ تختلف باللَّدد

(٣) وهو الخصومة.

حصل في النقدينِ اختلافٌ لتعيَّنت أيضاً اتفاقاً، وإنَّما الكلامُ عند عدم الاختلاف.

وعن الثالث: أنَّ السِّلعَ وإنْ كانت ذواتِ أَمثالٍ،/ فإنها مقاصدُ، ٩٨/ب
والنقدانِ وسيلتان لتحصيلِ المُثمَّنات، والمقاصدُ أَشْرفُ من الوسائل إجماعاً، فلشرفِها اعتُبر تَشخيصُها، وعُيِّنَ العقد[1] وإن قام غيرُه مَقامَه. فأَثَّر بشرفِه في تعيينِ تشخيصِه بخلافِ الوسائل ضعيفةٌ، فلم تؤثِّر في تعيينِ تشخيصها إذا قام غيرُها مَقامَها، ولم تختصَّ بمعنىً فيها، فظهر الفرقُ بينهما، وفي الفرق ثلاثُ مسائل[2]:

المسألة الأولى: مُقتضى مذهبِ مالكٍ وأبي حنيفة رضي الله عنهما أنَّ خصوصَ النقدينِ لا يُملكانِ البتَّةَ بخلافِ خُصوصياتِ المِثْليات، فإذا غصبَ غاصبٌ من شخصٍ ديناراً لا يتمكَّنُ من طلبِ خُصوصِه، بل يستحقُّ الزِّنَةَ والجنسَ دون الخصوصِ، وللغاصبِ أن يُعْطِيَه ديناراً غيرَه، وإن كرِه رَبُّه، إذا كان الدينارُ الذي يُعطيه الغاصبُ حلالاً مساوياً للسِّكَّة والمقاصدِ للدينارِ المغصوب[3]، ولذلك إذا قال له في بيعِ المُعاطاة: بِعني بهذا الدرهم هذه السِّلعةَ، فباعه إيّاها به، له أنْ يمتنعَ مِن دَفْعِه ويُعْطِيَه غيرَه؛ لأنَّ الخصوصَ في أفرادِ النقدَيْن لا يتعلَّق به مِلْكٌ، ولا

---

(١) في المطبوع: النقد.

(٢) قولُه: «القسم الثاني... إلى قوله: ثلاث مسائل» علّق عليه ابن الشاط بقوله: الذي يقوىٰ عندي مذهبُ الشافعي، وأقوىٰ حُجَجِه قياسُ النقدَين على ذواتِ الأمثال، وما أُجيبَ به من أنَّ ذواتِ الأمثالِ مقاصدُ، والنَّقدين وسائلُ، ليس بفرقٍ يقدَحُ مثلُه في مثلِ ذلك القياس.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك ضعيف، والصحيحُ في النظرِ لزومُ ردِّ الدينارِ المغصوبِ بعَيْنِه مادام قائماً، أَمَّا إذا فات فله ردُّ غيره.

يتناولُه عقدٌ، بل المُسْتحق هو الجنسُ والمقدارُ فقط دون خصوصِ ذلك الفردِ، وعلى هذا أيضاً لا تكونُ العقودُ في النقدَيْن تتناولُ إلَّا الذِّمَمَ خاصة، ولا فَرْقَ عند الإمامَيْن ومَن وافقَهما بين قولِ القائل: بعني بدرهمٍ، وبين قولِه: بعني بهذا الدرهم ويُعَيِّنه، والعقدُ في الصورتَين إنَّما يَردُ على الذمَّةِ دون ما عُيِّنَ، ونُصوصُ المذهبِ تتقاضى ذلك من مالكٍ ومن الأصحابِ، غيرَ أنَهم إذا قيل لهم: إنَّ خصوصَ النقدين في التشخيصِ لا تُمَلِّكُه، وأنَّ خُصوصَ كلِّ دينارٍ لا يُمْلَكُ، قد يُسْتَشْنَعُ ذلك ويُنْكَرُ، وهو لازمٌ على المذهب، وإذا كانت الخصوصياتُ لا تُمْلَكُ، كانت المعاملاتُ بين الناس بالجنسِ والمقدارِ فقط، فاعلمْ ذلك[1].

المسألة الثانية: قال العَبْديُّ[2]: لا تتعيَّنُ الدراهمُ والدنانيرُ في مذهبِ مالكٍ إلَّا في مسألتين: الصرفِ والكِراءِ.

وقال الشيخُ أبو الوليد في «المقدِّمات»: النقدان يتعيَّنان بالتعيينِ في الصَّرْفِ عند مالكٍ وجمهورِ أصحابه، وإن لم تُعَيَّنْ تعيَّنَت بالقبضِ والمُفارقة، ولذلك جاز الرِّضا بالزائفِ في الصَّرف.

وقال سَنَدٌ في «الطراز»: إذا لم يتعيَّنِ النقدانِ، فالعقدُ إنَّما يتناولُ التسليمَ، فإذا قبضَ في الصرفِ رديئاً وقد افترقا قبل القبض، لا يتناوله

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك كُلُّه عندي غيرُ صحيح، والقول بأنَّ الدينارَ الذي في يدِ الإنسان بميراثه من أبيه، أو بأخذه عِوَضاً عن سلعةٍ معينةٍ كانت مِلْكه ليس مالكاً له من أشنعِ قولٍ يُسْمَعُ، وأفحشِ مذهبٍ ببُطلانِه يُقْطَع.

(٢) في المطبوع: العبدلي، وصوابُه ما في الأصل وهو أبو يعلى أحمد بن محمد العَبْديُّ (٤٨٩هـ) إمامُ المالكية بالبصرة، وصاحبُ تدريسهم، ومن دارت عليه فتواهم، وذو التواليف في وقته مذهباً وخلافاً، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٨/ ٩٩، و«الديباج المُذْهب» ١/ ٣٨.

العقدُ فيفسد، فإن قُلْنا بأنَّ القبضَ يُبْرِىءُ الذمَّةَ ويتعين، صَحَّ العقدُ، والطارىءُ/ بعد ذلك استحقاقٌ أو عَيْبٌ أو حُكْمٌ مُتجدِّدٌ لنفي الظُّلامةِ، ٩٩/أ
كعقدِ النِّكاح مُبْرَمٌ مفيدٌ للميراث وحِلِّ الوَطْءِ، وإذا ظهر بعد الموتِ عيبٌ بأحدِ الزوجين يوجبُ الردَّ، فإذا رضِيَ بالعيبِ بقي العقدُ على حاله، وإنْ كره الآخر، وإنْ أراد البدلَ منعه مالكٌ إلَّا أن يدلِّسَ بائعُه، وفي المسألة خلافٌ في كتبِ الفروع.

واعلم أنَّ استثناءَ هاتَين المسألتين يُحْوِجُ إلى ذكرِ الفرقِ بينهما، وبين سائرِ المسائل، أما الصرفُ فيمكنُ أن يُقال: إنَّما قال فيه مالكٌ بالتعيينِ فلضيقِ بابِه، وأمرِ الشرعِ بسرعةِ القبضِ ناجزاً للتعيين، وذلك مناسبٌ للتضييقِ، لأنَّ التعيينَ يحصِّلُ مقصودَ القبضِ ناجزاً بخلافِ إذا قلنا: إنَّ الصرفَ إنما ورد على الذمةِ، فاحتمل أنْ يكونَ هذا القبضُ مُبرِئاً لما في الذمَّةِ إن كان موافقاً، وأن لا يكون، فبالتعيينِ يحصلُ الجزمُ بالقبضِ والتناجُز، وأما الكراءُ فيصعبُ الفرقُ بينه وبينِ غيرِه، وغايتُه أن يقال فيه: إنَّ الكراءَ يَرِدُ على المنافعِ المعدومةِ، فلو كان النقدانِ لا يتعيَّنان، لكان الكراءُ أيضاً في الذمَّة، فيُشْبِهُ بَيْعَ الدَّيْنِ بالدَّيْن، وهوحرامٌ، بخلافِ جميع الأعيان، فإنها تتعيَّنُ، غيرَ أنَّ هذا الفرقَ يُشْكِلُ، فإنَّه يجوزُ الكراءُ على الذمةِ تصريحاً، ويُعَيِّنه بعد ذلك فيُطْلَبُ له فَرْقٌ يليقُ به(١).

المسألةُ الثالثة: إذا جرى غيرُ النقدين مَجراهُما في المعاملةِ كالفُلوسِ أو غيرِها.

---

(١) علَّق ابن الشاط على المسألة الثانية بقوله: المسألةُ مبنيةٌ على عدمِ تعيُّن النقدين بالتعيين، فلذلك أشكلَ الفرقُ بين مسألتي الصرفِ والكِراءِ، والصحيحُ أنَّ ذلك الأصلَ غيرُ صحيحٍ، فلا إشكالَ والله أعلم.

قال سَندٌ: مَن أَجرى الفلوسَ مَجْرى النقدين في تحريمِ الرِّبا جعلَها كالنقدين، ومنع البدلَ في الصرفِ إذا وجدَ بعضَها رديئاً. قال مالكٌ في «المدوّنة»[1]: إذا اشتريتَ فُلوساً بدراهمَ، فوجدْتَ بعد التفرُّق بعضَ الفلوسِ رديئاً استحقَّ البدلَ للخلافِ فيها، وهذا على مذهبِه أنَّ الفلوسَ يُكْرُه الرِّبا فيها من غيرِ تحريمٍ، وفيها ثلاثةُ أقوالٍ: التحريمُ، والإباحةُ، والكراهةُ.

الصورةُ الثانيةُ المستثناة من المُشَخَّصات: ما قاله ابنِ القاسم في «المدوَّنة»: إذا كان لك دَيْنٌ على أحدٍ، لا يجوزُ أن تأخُذَ فيه سُكْنى دارٍ، أو خدمةَ عبدٍ أو ثمرةً يتأخَّرُ قَبْضُها، وإنْ عَيَّنْتَ جميعَ ذلك، وأَجراه مَجْرى فسخِ الدَّيْنِ في الدَّيْنِ، لأَجْلِ صورةِ التأخيرِ في القبضِ، وإن عَيَّنَ محلَّ المُعاوضةِ، فمِنْ هذا الوَجْهِ أَشْبَه الدين.

وقال أشهبُ: يجوزُ ذلك لأجلِ التعيين، والتعيينُ لا يكونُ إلَّا في الذمَّة، وما لا يكونُ في الذمَّةِ لا يكون دَيْناً،/ فليس ههنا فَسْخُ الدَّيْن، ٩٩/ب
وهو أَوْجَه[2].

القسمُ الثالثُ من أصلِ التقسيم: لا هو مُعيَّنٌ مُطلقاً، ولا هو غيرُ معيَّنٍ مطلقاً بل أخذ شَبَهاً من الطرفين، وهو بيعُ الغائبِ على الصفة، فمِن جهةِ أنه غيرُ مرئيٍّ أشبَه ما في الذمَّةِ ولذلكِ قيل: ضمانُه من البائع،

---

(١) انظر «المدوَّنة» ٣/ ٤١١-٤١٢.

(٢) علَّق ابن الشاط على المسألةِ الثالثة بقوله: قولُ أَشْهبَ في سُكنى الدارِ المأخوذةِ في الدَّيْنِ أَوْجَهُ، كما قال الشهابُ وما قاله في بَيْع الغائبِ: إنَّه أخذ شَبَهاً ممّا في الذمـةِ ضعيفٌ بل هـو مُعيَّن، وأما كونُ ضمانِه من البائـع أو من المبتاعِ فلأُمورٍ غيرِ كونه مُعيَّناً، أو غَيْرَ مُعيَّنٍ والله أعلمُ، وما قاله في الفروقِ الستَّةِ بعده صحيحٌ كلُّه.

ومن جهةِ أنَّ العقدَ لم يقَعْ على جنسٍ بل على مُشَخَّصٍ مُعَيَّنٍ، أَشْبَه المُعيَّنَ من هذا الوجه، ولذلك قيل: ضمانُه من المشتري. قال القاضي عبدالوهاب[1]: المبيعُ على ثلاثةِ أقسامٍ: سَلَمٌ في الذمَّةِ، وغائبٌ على الصفة، وحاضرٌ معيَّنٌ، فهذه أقسامُ ما يتعيَّن وما لا يتعيَّنُ، والفرقُ بينهما مبسوطاً.

* * *

---

(١) انظر كلام القاضي عبد الوهاب في «المعونة» ٢/ ٩٧٨.

الفرقُ التسعون والمائة
بين قاعدةِ ما يدخلُه ربا الفَضْل
وبين قاعدةِ ما لا يدخلُه ربا الفضل

والضابطُ عندنا له هو الفرقُ بين القاعدتين: الاقتياتِ والادِّخارِ في الجنسِ الواحد هذا هو مذهبُ مالكٍ[1]، وقصَره أربابُ الظاهرِ على الأشياءِ السّتّة التي جاءت في الحديث، قال رسول الله ﷺ في «الصحيحين»[2]: «لا تَبيعوا الذهبَ بالذهبِ والفضَّةَ بالفضّةِ والبُرَّ بالبُرِّ والشعيرَ بالشعيرِ والتمرَ بالتمرِ والملْحَ بالملحِ إلَّا مِثْلاً بمِثْلٍ، سواءً بسواءٍ يداً بيد، وإذا اختلفت الأجناسُ فبيعوا كيفَ شِئتم إذا كان يداً بيد» فقالوا: يحرُمُ ربا الفضلِ في هذه الستةِ لهذا الحديث[3] ويجوزُ في غيرِها لقولِه تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] وجوابُهم قولُه تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] والرِّبا: الزيادةُ، وهذه زيادةٌ.

وقال ابنُ عباسٍ وجماعةٌ من الصحابة كزيدِ بنِ أرقمَ وغيرِه رضي الله عنهم أجمعين: لا يحرُمُ ربا الفضلِ لقولِهِ عليه السلام: «إنَّما الرِّبا في النسيئة»[4]، وهذه صيغةُ حَصْرٍ تقتضي انحصارَ الرِّبا المُحرَّمِ في النَّسيئة،

---

(١) انظر «المعونة» ٢/ ٩٥٨.

(٢) سبق تخريج الحديث.

(٣) انظر «المحلَّى» ٨/ ٤٦٧ لابن حزم، ووافق الظاهرية طاووسٌ وقتادةُ من المتقدمين، وهو الذي استقرَ عليه ابن عقيل من الحنابلة، انظر «ذيل طبقات الحنابلة» ١/ ١٥٨ لابن رجب الحنبلي.

(٤) أخرجه مسلم (١٥٩٦)، وابن ماجه (٢٢٥٧) والنسائي ٧/ ٢٨١ والطحاوي في «شرح معاني الآثار» ٤/ ٦٤ من حديثِ ابن عباس عن أسامة بن زيد رضوان الله عليهم أجمعين.

فلا يحرُمُ الفَضْلُ[1]، وجوابُهم القولُ بالمُوجبِ، لِما رُوِيَ أنَّه عليه السلام سُئلَ عن مبادلةِ الذهبِ بالفضةِ، والقمحِ بالشعيرِ، فقال: «إِنَّما الرِّبا في النسيئةِ ولا يحرُمُ ما ذكرتُم إلَّا أنْ يتأخَّرَ» فسمع الجوابَ دون السؤال، ولو [لم] يثبُتْ هذا، فالقاعدةُ في أُصول الفقه: أنَّ العامَّ في الأشخاصِ مطلقٌ في الأحوال والأزمنة والبقاع والمُتعلّقات، وهذا النصُّ عامٌّ في أَفرادِ الرِّبا، مطلقٌ فيما يقعُ فيه، فيحملُ على اختلافِ الجنسِ/ جَمْعاً بين ١٠٠/أ الأدلةِ، والمُطلقُ إذا عُمِلَ به في صورةٍ سقطَ الاستدلالُ به فيما عداها.

وقال ابنُ سيرين: الجنسُ الواحدُ هو الضابطُ والعِلَّةُ في مَنْعِ الربا، فلا يجوزُ التفاضلُ في جنسٍ على الإطلاقِ، كان طعاماً أو غيرَه، لذكرِهِ عليه السلام أجناساً لا تجمعُها علَّةٌ واحدةٌ، فلم يبْقَ إلَّا الجنسية، ولأنَّ المُعاوضةَ تقتضي المفاضلةَ، وفي الجنسِ الواحدِ يكونُ الزائدُ لا مُقابلَ له، فلم يتحقَّق مُوجَبُ العقدِ، والقاعدةُ: أنَّ كلَّ عقدٍ لا يُفيدُ مقصودَه يبطُلُ، وجوابُه ما في «الصحيحين»[2]: أنَّ رسولَ الله ﷺ هاجرَ إليه عبدٌ،

---

(١) ولكن قد صحَّ رجوع ابن عباس عن هذا القول لمّا بلغه حديث أبي سعيد الخدريِّ في ربا الفضل، انظر «شرح معاني الآثار» ٤/ ٦٤، وقد نبَّه ابن رشد في «بداية المجتهد» ٧/ ٣٧٨ على أنَّ قوله ﷺ: «إِنَّما الرِّبا في النسيئة» ليس يُفْهَمُ منه إِجازة التفاضل إِلَّا من بابِ دليلِ الخطاب وهو ضعيفٌ ولا سيَّما إذا عارضه النصُّ.

(٢) ليس كما قال، بل هذا الحديثُ من أفرادِ مسلم، أخرجه برقم (١٦٠٢) من حديثِ جابر بن عبد الله، وهو في «المسند» ٢٣/ ٢٨٩ وأخرجه أبو داود (٣٣٥٨) وابن ماجه (٢٨٦٩)، والترمذي (١٢٣٩)، والنسائي ٧/ ١٥٠، وصحَّحه ابن حبان (٤٥٥٠) وتمامُ تخريجه في «المسند»، وانظر «الجمع بين الصحيحين» ٢/ ٤٠٢ للحميدي.
قال النووي في «شرح صحيح مسلم» ٦/ ٤٤: فيه جوازُ بَيْعُ عبدٍ بعبدَيْن، سواءٌ كانت القيمة متفقةً أو مختلفةً، وهذا مُجمعٌ عليه إذا بيعَ نقداً، فإِنْ باع عبداً بعبدَيْن أو بعيراً ببعيرَيْن إلى أجلٍ، فمذهبُ الشافعيِّ والجمهورِ جوازُهُ، وقال أبو حنيفة والكوفيون: لا يجوز، وفيه مذاهب لغيرهم.

فاشتراه بعبدَيْن من سَيِّده، ولقضائهِ ﷺ على أشياءَ مختلفة الأسماء، فلو كان المرادُ الجنسيةَ لقال ﷺ: لا تَبيعوا جنساً واحداً بجنسِه إلّا مِثلاً بمِثْلٍ، لأنَّه اللائقُ بفصاحتِه عليه السلام، والمعاوضةُ تتبعُ غرضَ المتعاقِدَيْن، فقد يقصدُ جعلَ الجملةِ قُبالةَ الجملةِ، فلا يخرج شيء عن المقابلة.

وقال ربيعة[1] رضي الله عنه: الضابطُ لربا الفضلِ أن يكونَ ممّا تجبُ فيه الزكاةُ، فلا يباعُ بعيرٌ ببعيرٍ، ويرِدُ عليه ورودُ النصِّ في الملحِ وليس بزَكويٍّ.

وخَصَّصه الشافعيُّ رحمه الله بما يُكالُ أو يُوزَنُ من الطعام أو الشراب من الجنسِ الواحد[2]، لأنَّ ذلك مُشْتَرَكٌ بين الستةِ الواردةِ في الحديث، والحُكمُ المشتركُ تكونَ علَّتُه مُشتركةً، ورجعَ إلى أنَّ العِلَّةَ الطُّعْمُ في الجنسِ الواحد إن كان قُوتاً، أو إِداماً، أو فاكهة، أو دواءَ الآدميين دون ما تأكلُه البهائم، فإنْ أكلَه الآدميون وغيرُهم رُوعيَ الأغلب، فإنْ لم يكن طعاماً للآدميين كالوردِ والرياحين ونَوى التمرِ، لم يدخُلْه الرّبا، لقوله ﷺ: «الطعامُ بالطعامِ مِثْلاً بمثل»[3] رتَّبَ مَنْعَ التفاضُلِ على اسمِ الطعام، وترتيبُ الحكم على الوصفِ يقتضي عِلِّيَّةَ ذلك الوصفِ لذلك الحكمِ نَحوُ ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ ﴾ [النور: ٢] ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ ﴾ [المائدة: ٣٨] وسيأتي جوابُه.

---

(١) يعني ربيعةَ الرأي، أستاذ الإمام مالك، سبقت ترجمته.

(٢) انظر «كفاية الأخيار» ١/ ٢٤١ للتقيِّ الحِصْني.

(٣) أخرجه الإمام أحمد ٤٥/ ٢٢٤-٢٢٥، ومسلم (١٥٩٢)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» ٤/ ٣ من حديث معمر بن عبد الله، وصحَّحه ابن حبان (٥٠١١) وتمامُ تخريجه في «المسند».

وخصَّصه أبو حنيفةَ بما يُكالُ أو يُوْزنُ من الجنسِ الواحد، ولو كان تُراباً لأن المذكوراتِ في الحديثِ الأطعمةُ مكيلاتٍ[1]، ولقوله عليه الصلاة والسلام في بعض الطرق: «وكذا كُلُّ ما يُكالُ أو يُوْزَنُ»[2] قال سَنَدٌ في «الطراز»: قال القاضي إسماعيل وجماعةٌ: العلّةُ كونُه مُقْتاتاً، فيمتنعُ الرِّبا في الملحِ والبَيْضِ دون الفواكهِ/ اليابسةِ لأنَّها لا تُقتاتُ، وهو ١٠٠/ب
جارٍ على ظاهرِ المذهب، وعن مالكٍ رحمه الله: الادّخارُ مع الاقتيات، فلا رِباً في الفواكهِ اليابسةِ كاللَّوْزِ والجَوْزِ ولا في البيضِ، لأنَه لا يُدَّخَر. قال: وقال الباجيُّ: هو أَجْرى على المذهبِ، وعن مالكٍ في «الموطأ»[3]: أنّ العلةَ الأَكلُ والادّخارُ مع اتّحادِ الجنسِ، فيجري الربا في الفواكه اليابسة، وعلى هذه يُخْتَلفُ فيما يقلُّ ادّخارُه، كالخَوْخ والرُّمان، فأَجرى ابنُ نافع[4] فيه الربا نظراً لجنسه، وأجازه مالكٌ في «الكتابِ» نظراً للغالب[5]، وعلى المذاهبِ الثلاثةِ، فلا يجري الخلافُ في التفاحِ والرمانِ والكُمَّثْرى والخوخ الرطبة، إنَّما الخلافُ في يابسِها، ولأصحابِنا في الملحِ ثلاثةُ مذاهبَ، منهم من علَّله بالاقتياتِ وصلاحِ القُوت،

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ٢/ ٣٥٨ لملاَّ علي القاري.

(٢) هو جزءٌ من حديثٍ أخرجه الدارقطني ٣/ ١٤ مرسلاً من حديثِ سعيد بن المسيَّب: أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «لا رباً إلَّا في ذهبٍ أو فِضَّةٍ، أَو ممّا يُكالُ أو يُوزَن، ويُؤكلُ ويُشْرَب» قال الدارقطني: هذا مرسلٌ، وأَعلّه ابن القطان بالمبارك بن مجاهد راوي الحديث عن مالك بن أنس، انظر «بيان الوهم والإيهام» ٣/ ٥١٨، و«نصب الراية» ٤/ ٣٦.

(٣) انظر «الموطأ» ٢/ ٤٩٠.

(٤) هو عبد الله بن نافع الأصغر (ت ٢١٦هـ)، تفقّه بالإمام مالك، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٣/ ١٤٥.

(٥) انظر «المدوّنة» ٤/ ١٢.

فأَلحقوا به التوابلَ، وقيل: بالأكلِ والادِّخار. وقيل: بكونه إداماً فلا يُلْحَقُ به الفُلفلُ ونحوُه. وقال أبو الطاهرِ: وعن عبدِ الملك التعليلُ بالماليةِ، وقيل: بالاقتياتِ والادِّخارِ مع كونه غالبَ العيش، وفي «الجواهر»: المُعَوَّلُ عليه في المذهبِ مجموعُ الاقتياتِ والادِّخار، وألزمنا الشافعيةُ على تعليلِ الملح بإصلاحِ الأقواتِ جريانَ الرِّبا في الأفاوية[1] والأحطابِ والنِّيران، لأنَّها مُصْلِحَةٌ للأقواتِ، وجوابُه: أنَّا لا نقتصرُ على مُطلقِ الإصلاحِ، بل نقولُ: هو قوتٌ مُصْلِحٌ، وهذه ليست قوتاً، ونلتزم الربا في الأَفاوية، فهذه اثنا عشرَ مذهباً منها عشرةٌ في علَّةِ الربا: مَنْعُ الرِّبا مطلقاً إلَّا في النَّساءِ، مَنْعُه في النَّساءِ مع المنصوصِ عليه، فهذان مذهبانِ لا تعليلَ فيهما، والعشرةُ في التعليل هي: تعليلُه بالجنسِ، تعليلُه بكونِه زَكَويّاً، تعليله بكونه مَكيلاً أو موزوناً، تعليلُه بكونه مكيلاً، تعليلُه بكونه مطعوماً، تعليلُه بكونِه مُقتاتاً، تعليلُه بكونِه مُقتاتاً مدَّخراً، تعليلُه بالأكلِ والادِّخارِ مع اتحادِ الجنسِ، تعليلُه بالمالية، تعليلُه بالاقتياتِ والادّخار مع الغَلبة، ومن الأصحاب مَن عَلَّل البُرَّ بالقوتِ غالباً، والشعيرَ بالقوتِ عند الضرورة، والتمرَ بالتفكُّهِ غالباً، والملحَ بإصلاحِ القوتِ، فيحصلُ في المذهبِ قولان: هل العلَّةُ في الجميع واحدةٌ أو متعددة؟ واختلف الأصحابُ أيضاً: هل اتّحادُ الجنسِ جزءُ
١٠١/أ علَّةٍ/ للتوقُّف عليه، أو شرطٌ في اعتبارِ العلّة لعُرُوِّهِ عن المناسبة؟ وهو الصحيحُ. حُجَّتُنا[2] على الفِرَقِ كلِّها: أنَّه ﷺ جعل التحريمَ أصلاً في الحديثِ إلَّا ما استثناه من المماثلةِ، وليس المرادُ المماثلةَ في الجنسِ لاختلافِ صفاتِه فتعيَّن المقدارُ، وهذه الأربعةُ هي أقواتُهم بالحجازِ،

(١) الأفاوية: التوابلُ يُعالَجُ بها الطعامُ والمفرد الفُوهُ. انظر «لسان العرب» و«المعجم الوسيط» مادة (فوه).

(٢) في الأصل: لنا، وصَوابه من المطبوع.

فالبُرُّ للرفاهيةِ، فلو اقتصر عليه لقيل: المرادُ قُوتُ الرفاهية، فذكر الشعيرَ ليُنبِّه به على قوتِ الشدَّة، وذكر التمرَ ليُنبِّه به على المُقتاتِ من الحلاوات كالزبيبِ والعسلِ والسُّكر، وذكر الملحَ لينبِّه به على مُصْلِحِ الأقوات، واشتركَت كُلُّها في الاقتياتِ والادِّخارِ والطُّعمِ، وهي صفاتُ شرفٍ يناسبُ أن لا يُبدَّلَ الكثيرُ من موصوفِها بالقليلِ منه، صَوْناً للشريف عن الغَبْنِ، فيذهبُ الزائدُ هَدراً، ولأنَّ الشرفَ يقتضي كثرةَ الشروط، وتمييزَه عن الخسيسِ، كتمييزِ النكاحِ عن مِلْكِ اليمين بالشروطِ كالوليِّ والشهودِ والصَّداق والإعلان، وكذلك الملوكُ لا تُكْثِرُ الحراسَ إلَّا على الخزائنِ النفيسةِ، فكلَّما عَظُمَ شرفُ الشيءِ عَظُمَ خطرُه عَقْلاً وشرعاً وعادةً، وجاز التفاضلُ في الجنسين، وإهدارُ الزائدِ لمكانِ الحاجةِ في تحصيلِ المفقود، وامتنع النَّساءُ إظهاراً لشرفِ الطعامِ، فيكونُ للطعامِ مَزِيَّةٌ على غيرِه وللمُقْتاتِ منه شرفٌ على غيرِ المُقْتاتِ، لعظَمِ مصلحتِه في نوعِ الإنسان وغيرِه من الحيوان، وهو سببُ بقاءِ الأبنيةِ الشريفةِ لطاعةِ الله تعالى مع طولِ الأزمان، فناسب جميعَ ذلك الصَّوْنُ عن الضياعِ بأنْ لا يُبْذَلَ كثيرُها في قليلِها، فيضيعَ الزائدُ أيضاً من غيرِ عِوَضٍ، وهذا أيضاً سببُ تحريمِ الربا في النقدَيْن، لأنهما رؤوسُ الأموال، وقِيَمُ المُتْلفاتِ شَرفاً بذلك عن تضييعِ الكثيرِ في القليل، فيضيعُ الزائدُ، فشُدِّدَ فيهما، فشُرطَ التَّساوي والحضورُ والتناجزُ في القبض، وتعليلُ أبي حنيفةَ بالكيلِ طرديٌّ فيُقَدَّمُ عليه المناسبُ(١)، وتعليلُ الشافعيِّ بالطُّعْمِ داخلٌ فيما ذكرناه، فهو مُهْمِلٌ

---

(١) لأنَّ المناسبَ عبارةٌ عن وصفٍ ظاهرٍ مُنْضبطٍ يلزمُ من ترتيب الحُكمِ على وَفْقِهِ حصولُ ما يصلحُ أن يكونَ مقصوداً من شرعِ ذلك الحكم، وسواءٌ كان ذلك الحكمُ نَفْياً أو إثباتاً، وسواءٌ كان ذلك المقصودُ جلبَ مصلحةٍ أو دَفْعَ مَفْسدةٍ. أفاده السيف الآمدي في «الإحكام في أُصول الأحكام» ٢/ ٢٣٧. =

لبعضِ المُناسبِ بخلافِنا، بل أهملَ أفضلَ الأوصافِ وهو الاقتياتُ، ولم يعتبرْه إلَّا مالك رضي الله عنه، وهذه القاعدةُ تُعرفُ بتخريجِ المَناط، وهي أنَّ الحُكمَ إذا ورد مقروناً بأوصافٍ، فإنْ كانت كلُّها مناسبةً، كان
١٠١/ب الجميعُ علَّةً، أو بعضُها/ كان عِلّةً وَحْدَهُ[١] فأسعدُ الناسِ أرجَحُهم تخريجاً، وعلّةُ مالكٍ أرجحُ لسبعةِ أوجه: أَحدُها: أنَّها صفةٌ ثابتةٌ والكيلُ عارضٌ، وأنَّها صفةٌ مختصّة، والكيلُ وغيرُه غيرُ مختصٍّ، وأنَّها المقصودةُ عادةً من هذه الأعيانِ وغيرُها ليس كذلك، وأنَّها جامعةٌ للأوصافِ المناسبةِ كلِّها، وأنَّها سابقةٌ على الحكم، والكيلُ لاحقٌ مُخَلِّصٌ من الرِّبا كالقبضِ، لا أَنَّه[٢] عِلَّتُهُ، وأنّها جامعةٌ للقليلِ والكثيرِ كما في النقدَيْن، والكيلُ يمتنعُ في التمرةِ والتمرتَيْن ونحوِهما، وأنَّها تختصُّ بحالةِ الرِّبا دون حالةِ كونِ الحبوب حَشيشاً ابتداءً أو رماداً انتهاءً، والكيلُ غير مُخْتصٍّ.

تنبيه: القياسُ في الربوياتِ، اختُلِفَ فيه: هل هو قياسُ شَبَهٍ أو قِياسُ عِلَّةٍ؟ فقياسُ العلّةِ يكون الجامعُ فيه وصفاً مناسباً[٣] كالإسكارِ بين الخمرِ والنبيذ، فإنَّ فسادَ العقلِ مناسبٌ للتحريم لعِظَمِ المفسدةِ فيه، وقياسُ الشَّبَهِ إِمَّا في شَبَهِ الحُكم، كقياسِ الوضوءِ على التيمُّم في وجوبِ النيّةِ، لأنهما طهارتان والطهارةُ حكمٌ شرعيٌّ، أو الشبهِ في الصورةِ، كقياسِ

= وأما اطّرادُ العلّة فهو استمرارُ حكمها في جميع محالِّها، وقد نصَّ ابن قدامة على أنَّ اطرادَها لا يُفيدُ صحَّتها، إذ سلامتُها عن النقضِ لا تنفي بُطلانَها بمفسدٍ آخر ككونِها قاصرةً، أو عدمية، أو طرديةً غير مناسبة عند من لا يرى التعليل بذلك. انظر «شرح مختصر الروضة» ٣/ ٤١٩-٤٢٠ للنجم الطوفي.

(١) في المطبوع: واحدة وحول مفهوم تخريج المناط، انظر «شرح مختصر الروضة» ٣/ ٢٤٢ للنجم الطوفي الحنبلي.

(٢) في المطبوع: لأنَّه علَّتُه.

(٣) في الأصل: وصفٌ ومناسبٌ.

الخَلِّ على الدُّهْنِ في منعِ إزالةِ النجاسة به، أو في المقاصدِ كقياسِ الأرزِّ على البُرِّ بجامع اتّحَادِهما في المقصود منهما عادةً، وإنْ لم نطّلع على أنَّ ذلك المقصدَ يناسبُ مَنْعَ الربا، فإنَّ ضابطَ المناسبِ ما يُتَوَقَّعُ من ترتيبِ الحكمِ عليه حصولُ مَصلحةٍ، أو دَرْءُ مفسدةٍ، كترتيبِ تحريمِ الخمرِ على الإسكار لدَرْءِ مفسدةِ ذهابِ العقل، وإيجابِ القِصاصِ لتحصيلِ مصلحةِ حفْظِ النَّفس، فهل المناسبةُ حاصلةٌ من كَوْنِ هذه الأعيانِ شريفةً بالقُوتِ أوَ رُؤوس الأموالِ وقِيَم المتلفات؟ فناسبَ أن لا يُبْذَلَ واحدٌ منها في اثنين[1]، ويناسبُ أيضاً تكثيرُ الشروطِ كما تقدَّم بيانُه، أو يقال: هذا شَبَهٌ، والأظهرُ أنَّه من بابِ قياسِ العلّة، لا من بابِ قياس الشَّبَه.

تنبيه: قال ابنُ رُشدٍ في كتاب «القواعد»: الذين قصروا الربا على الستةِ، إما مُنكـرو القياس، وهـم الظاهرية، أو مُنكرو قياسِ الشَّبَهِ خاصّةً، وأنَّ القياسَ في هـذا الباب شَبَهٌ، فلم يقولوا به، وهو القاضي أبـو بكرٍ الباقلانيُّ، فلا جَرَمَ لم يُلْحَقْ بما ذُكِرَ في الحديث إلَّا الزبيبُ فقط، لأنَّه من بابِ لا فارِقَ، وهو قياسُ المعنى، وهـو غيرُ قياسِ/ ١٠٢/أ
الشَّبه، وقياسِ العِلّة، لأنَّه مِثْلُ إلحاقِ الذكورِ بالإناثِ من الرقيقِ في تشطيرِ الحدود، لأنَّ قوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥] لم يتناول الذكورَ، فأُلحِقوا بهنَّ، لعدمِ الفارقِ خاصّةً، لا لحصولَ الجامع، وكذلك أُلْحِقَ بالعبدِ الأَمَةُ في التقويمِ في العِتْقِ لقوله ﷺ: «من أعتق شِرْكاً له في عبد»[2] فلحِقَ به الأَمَةُ، لأنَّه لا

(١) في المطبوع: أن لا يُبدلَ واحدٌ منها باثنين.

(٢) أخرجه البخاري (٢٥٢٢)، ومسلم (١٥٠١) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما. وتمامُ الحديث: «فكان له مالٌ يبلغُ ثمنَ العبدِ، قُوِّمَ عليه العبدُ قيمةَ عدلٍ، فأعطى شركاءه حِصَصَهم، وعَتَقَ عليه، وإلَّا فقد عَتَقَ منه ما عتق».

فارقَ بينهما[1]، فهذا نوعٌ آخَرُ غيرُ قياسِ الشَّبَه، وقياسُ المعنى لم يُجِزْه القاضي أبو بكرٍ إلَّا بين التمرِ والزبيب دون بقيةِ الستّة، فهذا تلخيصُ الفرقِ بين قاعدة ما فيه الرّبا، وقاعدةِ ما لا ربا فيه، وحكايةُ المذاهبِ في ذلك ومداركُها، ليحصُلَ الاطّلاعُ على جميعِ ذلك.

* * *

(١) قال ابن العربي في «أحكام القرآن» ١/٤٠٦: دخل الذكورُ تحت الإناث في قوله تعالى ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥] بعِلّة المملوكية، كما دخل الإماءُ تحت قوله ﷺ: «مَنْ أعتقَ شِرْكاً له في عبدٍ» بِعلّةِ سِرايةِ العتقِ وتغليب حقِّ الله تعالى فيه على حقِّ الملك.

الفرق الحادي والتسعون والمئة
بين قاعدةِ اتّحادِ الجنسِ وتعدُّدِه
في بابِ رِبا الفضلِ فإنه يجوزُ مع تعدُّدِه

اعلم أنَّ الله تعالى جعل الدنيا مزرعةَ الآخرة، ومَطِيّةَ السعادةِ الأبدية، فهذا هو المقصودُ منها، وما عداه فمعزولٌ عن مقصد الشارع في الشرائع، فلذلك يُعْتَبرُ في نظرِ الشرعِ من الرِّبويات ما هو عمادُ الأقواتِ، وحافظُ قانونِ الحياة، ومُقيمُ بِنْيَةِ الأَشباحِ التي هي مراكبُ الأرواحِ إلى دارِ القرار، ويُلغي تفاوتَ الجَوْدةِ والرداءةِ، لأنَّه داعيةُ السَّرَفِ، ولا يُقْصَدُ إلَّا للترف، فلو رتَّبَ الشرعُ عليه أحكامَه، لكان ذلك دليلَ اعتبارِه، ومُنَبِّهاً على رِفْعَةِ قَدْرِهِ ومنارِه، وهو خلافُ الوضعِ الشرعيِّ، والقانونِ الحِكَميِّ، فلذلك تساوت الألوانُ من الأطعمةِ في الجنسية، لأنَّ مُهِمَّها الأَدامُ، وتساوت الأَخبازُ، لأنَّ مُهِمَّها الاغتذاءُ، وعلى هذه القاعدةِ بنى العلماءُ رضي الله عنهم اتّحادَ الأجناس واختلافَها، وإنْ كَثُرَتْ فروعُ هذا الباب وانتشرَت، فهي راجعةٌ إلى هذه القاعدة.

ومنها قاعدةٌ أُخرى في الفرق. قال أَبو الطاهر: الصفةُ إذا كَثُرَت، أَو بَعُدَ الزمان، صَيَّرت الجنسَ الواحدَ جنسَيْن، وإنْ قَلَّتْ، وقَرُبَ الزمانُ، لم تُصَيِّرْه على أصلِ المذهب، وإن كانت بنارٍ، وتُنْقِصُ المقدارَ بغيرِ إضافةِ شيءٍ لم تُصَيِّره جنسَيْن، كشَيِّ اللحمِ وتجفيفِه وطَبْخِه من غيرِ مَرَقةٍ، ومنه تجفيفُ التمرِ والزبيبِ، أو بإضافةِ شيءٍ إليه، صَيَّرَتْه جنسَيْن،

كتجفيفِ اللحمِ والأبزار، والطبخِ بالمَرَقة، وإن كانت النارُ لا تنقصُ
١٠٢/ب المقدارَ، صَيَّرَتْه جنسَيْن/ كقَلْيِ القمحِ والخبزِ، وإن كانت الصناعةُ بغيرِ
نارٍ، وطال الزمانُ، فقولان، المشهورُ تأثيرُها كخَلِّ التمرِ وخَلِّ الزبيب،
وإن لم يطُل الزمانُ، فالمشهورُ عدمُ التأثير، والشاذُّ التأثيرُ، كالنبيذِ من
التمرِ والزبيب، والنظرُ في ذلك كُلِّه إلى الأَغراضِ في التفاوتِ في
المقاصدِ والتقارُبِ فيها.

* * *

الفرقُ الثاني والتسعون والمئة
بين قاعدةِ ما يُعَدُّ تماثُلاً شرعيّاً
في الجنسِ الواحد، ومالا يُعَدُّ تماثلاً

الضابطُ في المُماثلةِ في الحبوبِ الجافةِ، ما اعتبره صاحبُ الشرع من كَيْلٍ أو وزنٍ كما جاء في الحديث، البُرُّ بصيغةِ الكَيْلِ في البيع[1]، وفي الزكاةِ بالأَوْسُقِ[2]، وصرَّح في النقدَيْن بالوزن بقوله عليه السلام: «ليس فيما دون خمسِ أواقٍ من الفضةِ صَدَقة»[3]، وما ليس فيه معيارٌ شرعيٌّ، اعتُبِرَت فيه العادةُ العامةُ هل يُكالُ أو يُوزن؟ فإنْ اختلفت العوائدُ، فعادةُ البلد، فإنْ جرَت العادةُ بالوجهَيْنِ، خُيِّرَ فيهما، ووافقنا أبو حنيفةَ رضي الله عنه.

وقال الشافعيُّ رحِمَه الله: ما كان يُكالُ أو يُوزَنُ بالحجازِ، اعتُبِرَ بتلك الحالة، لقولِهِ عليه السلام: «المكيالُ مكيالُ أهلِ المدينة، والوَزْنُ

---

(١) يعني حديث عبادة بن الصامت، وفيه: «والبُرُّ بالبُرِّ كَيْلاً بكيلٍ».. الحديث، أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» ٥/ ٢٩١، وصحَّح إسنادِه الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» ٣/ ٨ وانظر «السنن الكبرى» (٦١١١) للنسائي.

(٢) يعني حديث ابن سعيد الخدري، وفيه: «وليس فيما دون خمسِ أوسُقٍ صدقة». أخرجه البخاري (١٤٠٥)، ومسلم (٩٧٩).
قال ابن الأثير في «النهاية» ٥/ ١٦١: الوَسْقُ بالفتح: ستّون صاعاً.

(٣) أخرجه ابن حبان (٣٢٨١) من حديث أبي سعيد الخدريِّ رضي الله عنه قال: قال رسولُ الله ﷺ: «ليس في الفضةِ شيءٌ حتى يبلغَ خمسَ أواقٍ..» الحديث، وصحَّحه شيخنا على شرط الشيخين في التعليق على «الإحسان».

وَزْنُ أهلِ مكة»[1]، فذكر أحدَ البلدين تنبيهاً على الآخَر، ليردَّ البلادَ إليهما، وما تعذَّرَ كَيْلُه، اعتُبِرَ فيه الوزنُ، وإن أمكن الوجهان، أُلْحِقَ بمُشابههِ في الحجازِ كجزاءِ الصيد، فإنْ شابَه أمْرَين، نُظِرَ إلى الأغلبِ، فإن استويا، قيل: يُغَلَّبُ الوزنُ، لأنَّه أَحْصَرُ، وقيل: يجوزُ الوَجهان، نظراً للتساوي. وقيل: يمتنعُ بَيْعُه لتعذُّرِ الترجيحِ، هذا مذهبُ الشافعي رضي الله عنه[2].

لنا أنَّ لفظَ الشرعِ يُحملُ على عُرْفهِ، فإنْ تَعذَّر، حُكِّمَتْ فيه العوائدُ، كالأَيْمانِ والوَصايا وغيرِها. فهذا تلخيصُ الفرق، وباعتبارهِ يظهرُ بُطلانُ قولِ مَنْ جوَّزَ بَيْعَ القمحِ بالدقيقِ وَزْناً، فإنَّ عادةَ القمحِ الكيلُ، فاعتبارُ التماثُلِ فيه بالوزنِ غيرُ مُعتبرٍ بل ذلك سببُ الربا، فإنَّ القمحَ الرزينَ يقلُّ كَيْلُه، ويكثُرُ وَزْنُه، والخفيفُ بالعكسِ، وقِسْ على هذه القاعدةِ بقيةَ فروعِها، ولا تخرُجْ عنها.

* * *

---

(١) أخرجه بهذا اللفظِ النسائي في «السنن الكبرى» (٢٣١١)، (٦١٤٢) من حديث ابن عمر، وأخرجه البزار (٦٢٦٢ـ كشف) من حديث ابن عباس، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» ٤/ ٧٨ رجاله رجال الصحيح.

وصحَّ الحديث عن ابن عباس بلفظ: «الوزنُ وزنُ مكّةَ، والمكيالُ مكيالُ أهلِ المدينة» أخرجه أبو داود (٣٣٤٠)، والنسائي في «المجتبى» ٥/ ٥٤، والطبراني في «الكبير» (١٣٤٤٩)، وصحَّحه ابن حبّان (٣٢٨٣) وفيه تمامُ تخريجه، وانظر «شرح مشكل الآثار» ٣/ ٢٨٨ للإمام الطحاوي ففيه بحثٌ جَيِّدٌ في تفسير هذا الحديث.

(٢) انظر «التهذيب» ٣/ ٣٤٥ للإمام البغويِّ.

الفرقُ الثالث والتسعون والمئة

بين قاعدة المجهولِ، وقاعدةِ الغَرَر

اعلم أنَّ العلماءَ قد يتوسَّعون في هاتين العبارتين، فيستعملون إِحداهما موضعَ الأخرى، وأصلُ الغَرَرِ هو الذي لا نَدْري هل يحصُلُ أم لا؟/ كالطيرِ في الهواء، والسمكِ في الماء، وأمّا ما عُلِمَ حصولُه، وجُهِلَتْ صِفَتُه، فهو المجهولُ كَبيْعِه ما في كُمِّه، فهو يحصلُ قطعاً لكن لا ندري أيَّ شيءٍ هو؟ فالغَرَرُ والمجهولُ كلٌّ واحدٍ منهما أعَمُّ من الآخرِ من وجهٍ، وأخَصُّ من وجه، فيُوجَدُ كلٌّ واحدٍ منهما مع الآخرِ وبدونه[١]. ١٠٣/أ

أما وجودُ الغَرَرِ بدون الجهالةِ، فشراءُ العبدِ الآبقِ المعلومِ قبل الإِباق فهذا معلومٌ قَبْلَ الإِباقِ لا جهالة فيه، وهو غَرَرٌ لأنَّه لا يدري هل يحصلُ أم لا؟ والجهالةُ بدون الغَرَرِ، كشراءِ حجرٍ يراهُ لا يُدْرى أَزجاجٌ هو أم ياقوت؟ مشاهدتُه تقتضي القطعَ بحصولِه، فلا غَرَرَ، وعدمُ معرفتِه تقتضي الجهالةَ به، وأما اجتماعُ الغَرَرِ والجهالةِ، فكالعبدِ الآبقِ المجهولِ الصفةِ قبل الإِباق.

ثم الغَرَرُ والجَهالةُ يقعان في سبعةِ أشياء: في الوجودِ كالآبقِ قبل الإِباق، والحصولِ إن عُلِمَ الوجودُ كالطيرِ في الهواء، وفي الجنسِ كسلعةٍ لم يُسَمِّها، وفي النوعِ كعبدٍ لم يُسَمِّه، وفي المقدارِ كالبيعِ إلى مبلغِ رَمْيِ الحصاةِ، وفي التعيينِ كثوبٍ من ثوبين مختلفَيْن، وفي البقاءِ كالثمارِ قبل بُدُوِّ صلاحِها، فهذه سبعةُ مواردَ للغَرَرِ والجهالة.

---

(١) انظر «القواعد النورانية»: ٨٢ لشيخ الإسلام ابن تيمية.

ثم الغررُ والجَهالةُ ثلاثةُ أقسامٍ[1]: كثيرٌ مُمتنعٌ إجماعاً كالطيرِ في الهواء، وقليلٌ جائزٌ إجماعاً كأساسِ الدارِ، وقُطْنِ الجُبَّة[2]، ومتوسِّطٌ اختُلِفَ فيه: هل يُلْحَقُ بالأولِ أو الثاني؟[3] فلارتفاعهِ عن القليلِ أُلْحِقَ بالكثيرِ، ولانحطاطِه عن الكثيرِ أُلْحِقَ بالقليلِ، وهذا هو سببُ اختلافِ العلماءِ في فروعِ الغَرَرِ والجَهالة.

فائدة: أصلُ الغَرَرِ لغةً، قال القاضي عِياض رحِمَه الله: هو ماله ظاهرٌ محبوبٌ، وباطنٌ مكروه[4]، ولذلك سُمِّيَت الدنيا مَتاعَ الغُرور. قال: وقد يكون من الغَرارة، وهي الخديعةُ، ومنه الرجلُ الغِرُّ بكسرِ الغَيْنِ للخَدَّاعِ، ويقال للمخدوعِ أيضاً، ومنه قولُه عليه السلام: «المؤمن غِرٌّ كريم»[5].

---

(١) انظر «الذخيرة» ٥/ ٩٣، ١٩١-١٩٢ للقرافي.

(٢) في «الذخيرة» ٥/ ١٩٢: كعطن الحبَّة، وهو تصحيفٌ ظاهرٌ.

(٣) مَثَّل له القرافي في «الذخيرة» ببيع الغائب على الصفة.

(٤) قد فسَّر القاضي عياض الغَرَرَ بقوله: هو الجهلُ بالمبيعِ أو ثَمَنِه أو سلامته أو أَجَلِه. انظر «مشارق الأنوار» ٢/ ١٣١.

(٥) أخرجه الإمام أحمد ١٥/ ٥٩، وأبو داود (٤٧٩٠) وغيرهما من حديثِ سفيان الثوري عن الحجاج بن فرافصة، عن رجلٍ، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة رضي الله عنه. وهذا الرجلُ المبهمُ في الحديث كان الحجّاج يضطرب في تعيينه كما بيّنه شيخنا في التعليق على «المسند» لكن تابعه بشر بن رافع عن يحيى بن أبي كثير عند البخاري في «الأدب المفرد» (٤١٨) وأبي داود (٤٧٩٠)، والترمذي (١٩٦٤) وأبي يعلى (٦٠٠٧)، والحاكم ١/ ٤٣، وبشْرُ بن رافع ضعيف، لكن الحديث يتقوّى بالطريقين ويرتقي إلى رتبة الحسن كما ذهب إليه شيخنا في التعليق على «المسند»، و«شرح مشكل الآثار» ٨/ ١٥٠، وحسَّنه الألباني في «صحيح الجامع الصغير» (٦٦٥٣)، وله بحثٌ جيد في تخريجه في «السلسلة الصحيحة» ٢/ ٦٠٧-٦٠٨.

الفرقُ الرابع والتسعون والمئة

بين قاعدةِ ما يُسَدُّ من الذرائع، وبين قاعدةِ ما لا يُسَدُّ منها[1]

اعلم أنَّ الذريعةَ هي الوسيلةُ للشيء، وهي ثلاثةُ أقسام: منها ما أجمع الناسُ على سَدِّه، ومنها ما أجمعوا على عدمِ سَدِّه، ومنها ما اختلفوا فيه.

فالمُجْمَعُ على عدمِ سَدِّه كالمَنْعِ من زراعةِ العنبِ خشيةَ الخمرِ، والتجاورِ في البيوتِ لأَجلِ[2] الزنى، فلم يُمْنَعْ شيءٌ من ذلك وإنْ كان/ ١٠٣/ب
وسيلةً للمحرم وما أُجمِعَ على سَدِّه، كالمنع من سَبِّ الأصنامِ عند مَن يُعْلَمُ أنَّه يسُبُّ الله تعالى حينئذ، وكحفرِ الآبارِ في طُرقِ المسلمين إذا عُلِمَ وقوعُهم فيها، أو ظُنَّ، وإلقاءِ السَّمِّ في أطعمتِهم إذا عُلِمَ، أو ظُنَّ أنهم يأكلونها فيهلكون، والمُخْتلفُ فيه، كالنظرِ إلى المرأةِ، لأنَّه ذريعةٌ للزنى بها، وكذلك الحديثُ معها، ومنها بُيوعُ الآجالِ عند مالكٍ رحمه الله.

ويُحكىٰ عن المذهبِ اختصاصُه بسدِّ الذرائع، وليس كذلك، بل منها ما أُجْمِعَ عليه كما تقدم، وحينئذٍ يظهرُ عدمُ فائدةِ استدلالِ الأصحابِ على الشافعيةِ في سَدِّ الذرائع بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن

(١) قد أحسنت المالكيةُ الاحتجاجَ لمذهبها في سَدِّ الذرائع في غير ما ديوان من دواوينها العلمية، انظر مثلاً: «إحكام الفصول»: ٦٨٩ للباجي، و«الحوادث والبدع»: ٤٥ للطرطوشي، و«المقدمات» ٢/ ٥٢٤ لابن رشد، وقد عوَّل النجم الطوفي على كلام القرافي في هذا الفرق، واعتمد عليه في باب الاستصلاح من «شرح مختصر الروضة» ٣/ ٢١١.

(٢) في المطبوع خَشيةَ.

دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وبقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْاْ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ [البقرة: ٦٥] فذمَّهم لكونِهم تذرَّعوا للصيدِ يومَ السبتِ المحرَّمِ عليهم بحَبْسِ الصيدِ يومَ الجُمُعة[1]، وبقوله عليه السلام: «لعنَ الله اليهودَ حُرِّمت عليهم الشحومُ فباعوها وأكلوا أثمانها»[2]، وبإجماعِ الأُمَّةِ على جوازِ البيعِ والسَّلَفِ مُفْتَرِقَيْن، وتحريمِهما مُجْتَمِعَيْن لذريعةِ الربا، ولقوله عليه السلام: «لا يَقْبلُ الله شهادةَ خصمٍ ولا ظَنين»[3] خشيةَ الشهادةِ بالباطلِ، ومَنعِ شهادةِ الآباء للأبناءِ والعكس، فهذه وجوهٌ كثيرةٌ يستدلُّون بها وهي لا تفيدُ، فإنَّها تدلُّ[4] على اعتبارِ الشرعِ سَدَّ الذرائع في الجملةِ وهذا مُجْمَعٌ عليه، وإنَّما النزاعُ في الذرائع

---

(١) وهم الذين قصَّ الله تعالى علينا من خبرهم في سورة الأعراف، الآية ١٦٣ فما بعدها.

(٢) أخرجه البخاري (٢٢٢٣)، ومسلم (١٥٨٢) وغيرهما من حديثِ ابن عبّاس. قال القاضي عياض في «إكمال المُعْلم» ٥/ ٢٥٤: في هذا الحديثِ إِبطالُ الحِيَلِ، وفيه الحُجَّةُ لمالكٍ في مراعاةِ الذرائع، وسَدِّ بابِها.

(٣) أخرجه الإمام مالك ٢/ ٥٥٤ موقوفاً على عمر بن الخطاب، وفي سنده انقطاع، وذكره الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» ٤/ ٢٠٣ وقال: ليس له إسنادٌ صحيح، لكن له طُرُقٌ يَقْوى بعضُها ببعضٍ. وقد روى أبو داود في «المراسيل» (٣٩٦) من حديث طلق بن عبد الله ـ يعني ابن عوف ـ عن النبيِّ ﷺ قال: «لا شهادةَ لخصم ولا ظنين» قال شيخنا العلامة شعيب الأرنؤوط في تعليقه على «المراسيل»: رجاله ثقات رجالُ الشيخين غير محمد بن زيد بن المهاجر، فهو من رجال مسلم.
الظنين: المُتَّهم. ومنه قولُه تعالى ﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِظَنِينٍ﴾ [التكوير: ٢٤] كما قرأ به ابن كثير وأبو عمرو بن العلاء والكسائي. انظر «الكشف عن وجوه القراءات السبع» ٥/ ٣٦٤ لمكي بن أبي طالب.

(٤) في الأصل: تُدرك.

خاصّةً، وهي بيوعُ الآجال[1] ونحوها، فينبغي أن تُذْكَرَ أدِلَّةٌ خاصّةٌ، بمحلِّ النزاعِ، وإلَّا فهذه لَا تُفيد.

وإن قصدوا القياسَ على هذه الذرائعِ المُجْمعِ عليها، فينبغي أنْ يكونَ حُجَّتُهم القياسَ خاصّةً، ويتعيَّنُ حينئذٍ عليهم إبداءُ الجامعِ حتى يتعرَّضَ الخصمُ لدَفْعِه بالفارق، ويكونُ دليلُهم شيئاً واحداً وهو القياسُ، وهم لا يعتقَدون أنَّ مُدْرَكَهم هذه النصوصُ، وليس كذلك فتأمَّل ذلك! بل يتعيَّنُ أن يذكروا نصوصاً أُخَرَ خاصّةً بذرائع بيوعِ الآجالِ خاصّةً، ويقتصرون عليها نَحْوُ ما في «الموطأ»[2]: أن أُمَّ ولدِ[3] زيدِ بن أرقمَ

(١) قال الباجيُّ في «إحكام الفصول»: ٦٨٩: ذهب مالكٌ رحمه الله إلى المنعِ من الذرائعِ، وهي المسألةُ التي ظاهرُها الإباحةُ ويُتَوَصَّلُ بها إلى فعلٍ محظور، وذلك نحو أن يبيعَ السلعةَ بمئةِ دينارٍ إلى أجلٍ ويشتريها بخمسين نقداً، فهذا قد توصَّلَ إلى سلفِ خمسين في مئةٍ بذكر السلعة.

(٢) ليس الحديث في «الموطأ»، بل ذكره ابن عبد البرِّ في «الاستذكار» ١٩/ ٢٤ والحديث أخرجه عبد الرزاق في «المصنّف» (١٤٨٩٠)، (١٤٨٩١)، والدارقطني في «السنن» ٣/ ٥٢، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٥/ ٣٣٠.
وقد أعلَّه الإمامُ الشافعيُّ في «الأم» ٣/ ٧٨ وقال: وجُملةُ هذا أَنا لا نُثبتُ مِثْلَه عن عائشة، وذهب إلى قول زيدِ بن أرقم لأن القياسَ معه. وأيضاً فقد أعلَّه بعضُ حفّاظِ الشافعية بجهالة العالية راوية الحديثِ عن أم المؤمنين عائشة رضوان الله عليها، وتعقّبه ابن الجوزي في «التحقيق» ٢/ ١٨٤ بأنها امرأةٌ جليلةُ القَدْرِ معروفة، ذكرها محمد بن سعد في كتاب «الطبقات» ٨/ ٤٨٧ فقال: العالية بنت أَيْفَع بن شُراحيل امرأةُ أبي إِسحاق السَّبيعيِّ، دخلت على عائشة وسألتها وسمعت منها، زاد ابن التركماني في «الجوهر النقي» ٥/ ٣٣٠ فقال: روى عنها زوجُها وابنُها وهما إمامان، وذكرها ابن حبّان في «الثقات» ٥/ ٢٨٩، وذهب إلى حديثها هذا الثوريُّ والأوزاعيُّ وأبو حنيفة وأَصحابُه ومالكٌ وابن حنبل والحسن بن صالح. انتهى كلامُه، والحديث جوَّد إسناده ابن عبد الهادي في «التنقيح» ٢/ ٥٥٨ من طريق الإمام أَحمد في «المسند»، وانظر تمام تنقيده في «الهداية» ٧/ ٢٢٤-٢٢٨ للغُماري.

(٣) سقط لفظ «ولد» من الأصل.

قالت لعائشةَ رضي الله عنها: يا أُمَّ المؤمنين، إني بِعْتُ من زيدِ بنِ أرقمَ عبداً بثمانِ مئةِ درهمٍ إلى العطاءِ، واشتريتُه بست مئةٍ نَقْداً، فقالت عائشةُ رضي الله عنها: بئسَ ما شريتِ وبئسَ ما اشتريتِ، أخبري زيدَ بنَ أرقمَ أنه أبطلَ جهادَه مع رسولِ الله ﷺ إلَّا أن يتوبَ. قالت: أرأيتُني إن أخَذْتُه
١٠٤/أ برأسِ مالي؟ فقالت عائشةُ رضي الله عنها/ ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فهذه هي صورةُ النّزاع، وهذا التغليظُ العظيمُ لا تقولُه رضي الله عنها إلَّا عن توقيفٍ، فتكون هذه الذرائعُ واجبةَ السدِّ، وهو المقصودُ.

سؤال: زيدُ بنُ أَرْقم من خيارِ الصحابة، والصحابةُ كلُّهم عُدولٌ سادةٌ أتقياءُ، فكيف يليقُ به فِعْلُ ما يُقالُ فيه ذلك؟.

جوابُه: قال صاحبُ «المقدِّمات» أبو الوليد بن رُشد[1]: هذه المبايعةُ كانت بين أُمِّ ولدِ زيدِ بن أرقمَ ومولاها قبل العِتْقِ، فيتخرَّجُ قولُ عائشةَ رضي الله عنها على تحريم الرِّبا بين السيدِ وعبدِه مع القولِ بتحريمِ هذهِ الذرائع، ولعلَّ زيدَ بنَ أرقم لا يعتقدُ تحريمَ الرِّبا بين السيدِ وعبدِه، قال: ولا يحلُّ لمسلمٍ أن يعتقدَ في زيدٍ أنه وَطِىءَ أُمَّ ولدِهِ على شراءِ الذهبِ بالذهب مُتفاضِلاً إلى أجل.

سؤال: إذا قُلنا بالتحريم على رأي عائشةَ رضي الله عنها فما معنى إحباطِ الجهادِ، وإحباطُ الأعمالِ لا يكونُ إلَّا بالشرك؟

جوابُه: أنَّ الإحباطَ إحباطان: إحباطُ إسقاطٍ، وهو إحباطُ الكفر للأعمالِ الصالحةِ، فلا يُفيدُ شيءٌ منها معه، وإحباطُ موازنةٍ، وهو وزنُ العملِ الصالحِ بالسيِّءِ، فإن رجحَ السيِّءُ، فأُمُّه هاوية، أو الصالحُ،

---

(١) انظر «المقدمات» ٢/ ٥٣٥-٥٣٦ لابن رشد. وقد تصرف القرافي في عبارة المصنف.

فهو في عيشةٍ راضية، كِلاهما مُعْتبرٌ، غير أَنَّه يُعتَبرُ أَحَدُهما بالآخرِ، ومع الكُفرِ لا عِبْرَةَ البتَّة، فالإحباطُ في الأثرِ إِحباطُ موازنة[١]. بقيَ كيف يُحبطُ هذا العَقدُ[٢] جُملةَ ثوابِ الجهادِ؟

قلتُ: له معنيان:

أحدُهما: أن المرادَ المبالغةُ في الإنكارِ لا التحقيقُ.

وثانيهما: أنَّ مجموعَ الثوابِ المتحصِّلِ من الجهاد ليس باقياً بعد هذه السيئةِ[٣]، بل بعضُه، فيكون الإحباطُ في المجموعِ من حيثُ هو مجموعٌ، وظاهرُ الإحباطِ والتوبةِ أنه معصيةٌ، إما بتركِ التعلُّمِ لحالِ هذا العقدِ قبل القُدومِ عليه، وإمّا لأنَّه اجتهدَ فيه، ورأت اجتهادَه مما يجبُ نَقْضُه، وعدمُ إقرارِه، فلا يكونُ حُجَّةً له، أو هو مِمّن يُقْتدى به، فخَشيَت أن يَقْتديَ به الناسُ، فينفتحُ بابُ الرِّبا بسببهِ، فيكونُ ذلك في صحيفتِه، فيعظُمُ الإحباطُ في حَقِّه، ومن هذا البابِ في الإحباطِ، قولُه عليه السلام: «مَنْ ترك صلاةَ العصرِ فقد حَبِطَ عمله»[٤] أي بالمُوازنة.

ووافقنا أبو حنيفةَ وابنُ حنبلٍ رضي الله عنهما في سَدِّ ذرائعِ بُيوعِ الآجال التي هي صورةُ النزاع، وإن خالفا في تفصيلِ بعضها. وقال أبو حنيفة: يمتنعُ بَيْعُ السِّلعةِ/ من أبِ البائع بما تمتنعُ به من البائع، وخالَفنا ١٠٤/ب
الشافعيُّ رضي الله عنه، واحتجَّ بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾

---

(١) وهو قولُ ابن عبد البرِّ في «الاستذكار» ١٩/٢٦، وابن رزق شيخ ابن رشد كما في «المقدّمات» ٤/٥٣٦، وانظر «الصلاة وحكم تاركها»: ٤٤ حيث جَوّد الإمام ابن القيِّم الحديث على هذه المسألة.

(٢) في المطبوع: الفعل.

(٣) في المطبوع: السَّببية. وليس بشيءٍ!

(٤) أخرجه البخاري (٥٥٣)، وابن ماجه (٦٩٤)، والنسائي في «الكبرى» (٣٦٣) من حديث بُرَيْدةَ، وصحَّحه ابن حبان (١٤٧٠).

[البقرة: ٢٧٥] وبما في «الصحيح»[١]: أنَّ رسولَ الله ﷺ أُتِيَ بتَمْر جَنيبٍ، فقال: «أَتَمْرُ خَيْبَرَ كُلُّه هكذا» فقالوا: إِنّا نبتاعُ الصاعَ بالصاعَيْن من تمرِ الجَمْعِ، فقال عليه السلام: «لا تفعلوا هذا ولكن بيعوا تَمْرَ الجمعِ بالدراهمِ، واشتروا بالدراهم جَنيباً». فهو بيعُ صاعٍ بصاعَيْن، وإنما توسَّط بينهما عَقْدُ الدراهمِ فأُبيح[٢].

والجوابُ عن الأول: أنَّ ما ذكرناه خاصٌّ، وما ذكرتمُوه عامٌّ والخاصُّ مُقَدَّمٌ على العامِّ على ما تقرَّر في علمِ الأصول.

وعن الثاني: أنَّا إنَّما نمنعُ أن يكونَ العقدُ الثاني من البائعِ الأولِ، وليس ذلك مذكوراً في الخبرِ، مع أنَّ بيعَ النقدِ إذا تقابضا فيه ضَعُفت التهمةُ، وإنمَا المَنْعُ حيث تَقْوى.

واحتج أيضاً بأنَّ العقدَ المُقْتضي للفسادِ لا يكونُ فاسِداً إذا صحَّت أركانُه، كبيعِ السيفِ من قاطع الطريق، والعنبِ من الخَمَّارِ، مع أنَّ الفسادَ في قطعِ الطريقِ، أعظمُ من سَلَفٍ جَرَّ نَفْعاً، لما فيه من ذهابِ النفوسِ والأموالِ.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٢٠١)، ومسلم (١٥٩٣) وغيرهما.
والجَنيب بالجيم المفتوحة: من أَجود أنواع التمر.

(٢) قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ٦/ ٢٨: احتجَّ بهذا الحديث أصحابنا وموافقوهم في أنَّ مسألة العينةِ ليست بحرام، وهي الحيلةُ التي يعملها بعضُ الناس توصُّلاً إلى مقصودِ الربا، بأن يُريد أن يُعطيَه مئة درهم بمئتين، فيبيعه ثوباً بمئتين، ثم يشتَريه منه بمئةَ، وموضوع الدلالة من هذا الحديث: أن النبيَّ ﷺ قال له: بيعوا هذا واشتروا بثمنه من هذا، ولم يُفَرِّق بين أن يشتري من المشتري أَو من غيره، فدلَّ على أنَّه لا فرق وهذا كلُّه ليس بحرامٍ عند الشافعيِّ وآخرين. وقال مالكٌ وأحمدُ: هو حرام.

وجوابُه: أنَّ الفساد ليس مقصوداً للعقد بالذاتِ، بخلافِ عُقودِ صُوَر النزاع، فإنَّ تلك الأغراضَ الفاسدةَ هي الباعثةُ على العقدِ، لأنَّه المحصِّلُ لها، والبيعُ ليس محصّلاً لقطعِ الطريقِ، وعملِ الخمر.

تنبيه: قال اللَّخْمي: اختُلِفَ في وجهِ المنعِ في بيوعِ الآجال. قال أبو الفرج: لأنها أكثرُ معاملاتِ أهلِ الربا. وقال ابن مَسْلَمة: بل سَدّاً لذرائِع الرِّبا، فَعلى الأولِ مَنْ عُلِمَ مِن عادتهِ تعمُّدُ الفسادِ، حُمِلَ عَقْدُه عليه، وإلَّا أَمضى، فإنْ اختلفَت العادةُ مُنِعَ الجميعُ، وإنْ كان من أهلِ الدينِ والفضلِ وعليه يُحمَلُ قولُ عائشة رضي الله عنها، فإنَّ زيداً من أبعدِ الناسِ عن قصدِ الربا. قال في «الجواهر»: وضابطُ هذا الباب: أنَّ المتعاقِدَيْن [إن كانا](١) يقصِدان إظهارَ ما يجوزُ ليتوصّلا به إلى ما لا يجوزُ، فيُفْسَخُ العقدُ إذا كَثُرَ القصدُ إليه اتفاقاً من المذهبِ كبَيْعٍ وسَلَفٍ جَرَّ نفعاً، فإنْ بَعُدت التهمةُ بَعْضَ البُعْدِ، وأمكنَ القصدُ إليه، كدفعِ الأكثرِ ممّا فيه ضمانٌ، وأَخْذِ الأقلِّ منه إلى أجلٍ، فقولان مشهوران، فإما مع ظهورِ ما يُبرىءُ من التهمةِ، لكن فيه صورةُ المُتهمِ عليه، كما لو تُصوِّرُ العَيْنُ بالعينِ غَيْرَ يدٍ بيدٍ، وتظهرُ البراءةُ بتعجيلِ الأكثر، فجائزٌ/ لانتفاءِ التهمة. ١٠٥/أ
وقيل: يمتنعُ حمايةً للذريعة، والأصلُ أنْ يُنْظَرَ ما خرجَ من اليد وما رجع(٢) إليها، فإن جاز التعاملُ به صحَّ، وإلَّا فلا، ولا تُعْتبرُ أقوالُهما بل أفعالُهما(٣) فقط. فهذا هو تلخيصُ الفرقِ بين الذرائعِ التي يجبُ سَدُّها، والذرائعِ التي لا يجبُ سَدُّها، والخلافُ فيه والوِفاقُ، والمُدْرَكُ في ذلك.

---

(١) زيادة من المطبوع.
(٢) في المطبوع: خرج.
(٣) في الأصل: اتصالهما. والصوابُ ما في المطبوع.

الفرق الخامس والتسعون والمئة

بين قاعـدةِ الفَسْخِ، وقاعـدةِ الانفساخ[1]

فالفسخُ: قَلْبُ كلِّ واحدٍ من العِوَضَيْن لصاحبِه، والانفساخ: انقلابُ كلِّ واحدٍ من العِوَضَيْنِ لصاحبِهِ، فالأولُ فِعْلُ المُتَعاقِدَيْن أو الحاكمِ إذا ظَفِروا بالعقودِ المحرَّمة، والثاني صِفةُ العِوَضَيْن، فالأولُ سببٌ شرعيٌّ، والثاني حُكمٌ شرعيٌّ، فهذان فرعان.

فالأول من جهةِ الموصوفاتِ، والثاني من جهةِ الأسبابِ والمُسبَّبات. وبتحريرِ هذا الفرقِ رَدَدْنا على أبي حنيفةَ رضي الله عنه في جَعْلِ الخُلْعِ فَسْخاً لعدمِ تعيينِ انقلابِ الصَّداقِ لباذلهِ، بل يجوزُ بغيرِ الصَّداقِ إجماعاً، فحقيقةُ الفَسخِ مُنْتفية[2].

* * *

---

(١) انظر «المنثور في القواعد» ٢/ ١٦٩ للزركشي حيث نقل هذا الفرق عن العز بن عبد السلام.

(٢) انظر «المعونة» ٢/ ٨٧٠ للقاضي عبد الوهاب المالكي. و«فتح باب العناية» ٢/ ١٤٢ لملاّ علي القاري.

الفرق السادس والتسعون والمئة

بين قاعدةِ خيارِ المجلس، وقاعدةِ خِيار الشرط

فخيارُ المجلسِ عند مَن قال به هو من خواصِّ عَقْدِ البيع، وما في معناه من غيرِ شرطٍ، بل هو من اللزوم، وخيارُ الشرطِ عارضٌ يحصلُ عند اشتراطه، وينتفي عند انتفاءِ الاشتراط[1].

واعلم أنَّ الأصلَ في العقودِ اللزومُ، لأنَّ العقودَ أسبابٌ لتحصيلِ المقاصدِ من الأعيان، والأصلُ ترتيبُ المُسَبَّباتِ على أسبابِها، وخيارُ المجلسِ عندنا باطلٌ، والبيعُ لازمٌ بمُجرَّدِ العقدِ تفرّقا أم لا، وقاله أبو حنيفة رضي الله عنه، وقال الشافعيُّ وابنُ حنبلٍ رحمهما الله بعدمِ لزومِ العقدِ، وخيارِ المجلسِ حتى يتفرَّقا أو يختارَ الإمضاء، وحكاه أبو الطاهرِ عن ابن حبيبٍ منا[2]، وكذلك الإجارةُ، والصَّرْفُ، والسَّلَمُ، والصُّلحُ على غيرِ جنسِ الحق لأنه بَيْعٌ، وعلى جنسِ الحقِّ وهو حطَيطةٌ لا بيعٌ، وكذلك القسمةُ بناءً على أنَّها بيع، واعتمد مالكٌ وأبو حنيفةَ على الأصلِ المتقدِّم أنَّ الأصلَ في العقودِ اللزومُ لدَرْءِ[3] الحاجاتِ من الأعواض، فإنَّ العقدَ لا يقعُ إلَّا لحاجَةٍ، ولا تندفعُ الحاجةُ إلَّا بالتخييرِ واللزومِ[4].

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله حكايةُ قولٍ، ولا كلامَ في ذلك.

(٢) انظر «المغني» ٦/ ١٠ لابن قدامة.

(٣) في المطبوع: لذوي.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقولـه: يقالُ بموجب ذلك الأصل بعد خيارِ المجلسِ لا قَبْلَه.

واحتج الشافعيُّ ومَنْ وافقه بما في «البخاري»[1] وغيره، قال ﷺ:
١٠٥/ب «المُتعاقدان بالخيارِ ما لم يتفرَّقا إلَّا معَ الخيارِ، أو يقولَ أحدُهما/ للآخَرِ: اختَر»[2] ولنا عنه عشرةُ أجوبة.

الأول: حَمْلُ المُتبايعَيْن على المتشاغِلين بالبيعِ مَجازاً يدلُّ عليه ما سيأتي من الأدلةِ، ويكونُ الافتراقُ بالأقوالِ[3].

الثاني: أنَّ أَحَد المَجازَيْن لازمٌ في الحديثِ لنا إنْ حمَلْنا المُتبايعَيْن على حالةِ المُبايعةِ كان حقيقةً، لأنَّ اسمَ الفاعلِ لا يصدقُ حقيقةً إلا حالةَ المُلابسة[4]، ويكونُ المجازُ في الافتراق[5]، فإنَّ أصلَه في الأجسامِ نحوُ افتراقِ الخشبةِ، وفَرْقِ البَحْر[6]، ويُستعملُ مَجازاً في الأقوال نحوُ قولِه تعالى: ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦ﴾ [النساء: ١٣٠] وقوله ﷺ: «افترقت بنو إسرائيلَ على اثنتين وسبعين فرقةً وستفترقُ أُمَّتي»[7]

(١) «صحيح البخاري» (٢١٠٩) و«صحيح مسلم» (١٥٣١) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: تلك حُجَّةٌ قَويَّةٌ، والعادةُ غالباً أن لا يطولَ مجلسُ المتبايعَيْنِ طولاً يُفَوِّتُ المقصودَ من العِوَضين. كيف وقد قال ﷺ: «أو يقولَ أحدُهما للآخرِ: اختَر» أي: اختَر الإمضاءَ.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: يأتي جوابُه عند ذِكْرِ دليله.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك صحيحٌ إذا أُريدَ بالحقيقةِ كونُ الفاعلِ مُلابِساً لما صدرَ منه، أو وُصِفَ به، لا إذا أُريدَ بالحقيقةِ كونُ لفظِ متبايعَيْن موضوعاً لمُحاولي البيع والابتياع، فإنَّه لا دليلَ على ما ذهبِ إليه في ذلك هو وغيره من أنَّ اسمَ الفاعلِ لا يكونُ حقيقةً إلَّا في حالِ الملابسة.

(٥) قال ابن الشاط: ذلك مَذْهبُه.

(٦) قال ابن الشاط: ذلك مُسَلَّم.

(٧) أخرجه أبو داود (٤٥٩٦)، وابن ماجه (٣٩٩١)، وأبو يعلى (٥٩٧٨) من حديث أبي هريرة، وصححه ابن حبان (٦٢٤٧) وفي الباب عن غير واحدٍ من الصحابة، وهو مما استقصاه شيخنا العلامة شعيب الأرنؤوط في التعليق على «المسند» ١٩/ ٢٤١-٢٤٢.

الحديث، أي: بالأقوالِ والاعتقادات[1]، وإنْ حمَلْنا المُتبايعَيْن على من تقدَّم منه البيعُ، كان مَجازاً، كتسمية الخُبزِ بُرّاً والإنسانِ نُطْفةً، ثم يكونُ الافتراقُ في الأجسامِ حقيقةً، ثم في هذا المقام يُمكننا الاقتصارُ على هذا القدْرِ[2]، ونقول: ليس أحدُهما أولى من الآخرِ، فيكونُ الحديثُ مُجْمَلًا، فيسقط به الاستدلال، ولنا ترجيحُ المَجازِ الأوّلِ، لكونِه مَعضوداً بالقياسِ والقواعد[3].

الثالثُ: قوله ﷺ في بعضِ الطرقِ في أبي داود والدارقطني: «المُتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يفترِقا إلَّا أنْ يكون صفقةَ خيارٍ، ولا يحلُّ له أن يفارقَ صاحبَه خشيةَ أنْ يستقيله»[4]، فلو كان خيارُ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاطِ بقوله: الآيةُ والحديثُ يحتملُ أن يُرادَ بهما الأقوالُ كما قال ويحتملُ أن يرادَ بهما الأفعالُ التابعةُ لتلك الأقوال.

(٢) في المطبوع: الفرق.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك مبنيٌّ على أنَّ اسمَ الفاعل لا يكونُ حقيقةً إلَّا عند الملابسة، وذلك ليس بصحيحٍ، بل اسمُ الفاعلِ حقيقةٌ في الماضي، وفي الحال، وفي الاستقبالِ من حيث إنَّه مستعملٌ في الأزمانِ الثلاثةِ في اللسان. والأصلُ الحقيقةُ، والمجازُ على خلافِ الأصل، فلا بُدَّ له من دليلٍ ولا دليلَ لمن ادّعى ذلك فيما أعلمُه غير ما يُتوهَّمُ من أن الحقيقةَ اللغويةَ تلزمُ الحقيقةَ الوجوديةَ، وليس الأمرُ كذلك، فإنَّ الحقيقةَ اللغويةَ المرادُ بها أنَّ اللفظَ موضوعٌ للمعنى، لا لعلاقةٍ بين ذلك المعنى ومعنىً آخرَ وُضِعَ له ذلك اللفظُ قبلَ هذا، والحقيقةُ الوجوديةُ المرادُ بها كونُ الصفةِ بالموصوفِ موجودةً، فالمعنيانِ متغايرانِ لا مُلازمةَ بينهما بوجهٍ.

(٤) أخرجه أبو داود (٣٤٥٦)، والترمذي (١٢٤٧)، والنسائي في «السنن الكبرى» (٦٠٣١) من حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جَدِّه، وحسَّنه الترمذي، وصحَحه لغيره شيخنا في «المسند» ١١/ ٣٣٠ دون قوله: «ولا يحلُّ له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقيله» فإنَّه معارضٌ بما أخرجه البخاري (٢١٠٧)، ومسلم (١٥٣١) (٤٥) من حديث ابن عمر، وفيه: قال نافع: وكان ابن عمر إذا اشترى شيئاً يعجبُه فارقَ =

المجلس مشروعاً. لم يُحْتَج للإقالة، فإنَّ مَنْ توجَّهَتْ نفسُه يختار الفسخ، ولما صرَّح بما يقتضي احتياجَه للآخِرِ، وهو الإقالةُ. دلَّ على بُطلانِ خيارِ المجلسِ بعد العقد، وإنَّما هو ثابتٌ قبل العقد، وأنَّ المتبايَعيْن هما المتشاغلان بالبيعِ كما تقدَّم في الوجه الأول، وهذا دليلُ ذلك المجاز(١).

الرابع: المعارضةُ بنَهْيِهِ عليه السلام عن بيعِ الغَرَرِ، وهذا من الغَرَر، ولأنَّ كلَّ واحدٍ منهما لا يدري ما يحصلُ له من الثمنِ والمُثمنِ(٢).

= صاحبَه. هذا لفظُ البخاري، ولفظ مسلم: قال نافع فكان [ابن عمر] إذا بايع رجلاً فأراد أن لا يُقيلَه، قام، فمشى هُنَيّة، ثم رجع. انظر تأويل هذه الزيادة والجمعَ بينها وبين المعارض فيما ذكره الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ٤/ ٣٣١.

(١) علَّق ابن الشاط على الجواب الثالث بقوله: لا دلالة للفظ الإقالة على بُطلانِ خيارِ المجلس، إنَّما هي بالضِّمْنِ لا بالصريحِ على تقديرِ أنَّ لفظَ الإقالةِ حقيقةٌ لا مجازٌ، ويلزمُ عن ذلك مخالفةُ آخرِ الكلامِ أوَّلَه، فإنَّ أوَّلَ الكلامِ يقتضي صريحاً ثبوتَ خيارِ المجلسِ، ويلزمُ عن ذلك أيضاً أنَّ مقتضى الحديثِ التأكيدُ لما هو مُقرَّرٌ مِن أنَّ المتبايعين أو المتساومَيْن بالخيار، وذلك مرجوحٌ، فإنَّ حَمْلَ كلامِ الشارعِ على التأسيسِ إذا احتمله أَوْلى، ويلزَمُ عن ذلك أيضاً عدمُ الفائدةِ من الاستثناء، بقوله: «إلَّا أن تكون صفقةَ خِيار»، فإنَّه لا شكَّ أنَّ المتساومَيْن أو المعتادَيْن للبيع والابتياعِ ما لم يقَعْ بينهما العقدُ بالخيارِ في كلِّ حالٍ من أحوالهما، وفي صفقةِ الخيارِ وغيرِها، وبالجملةِ، ففي حَملِ لفظِ المتبايعَيْن على المجازِ، وحملِ لفظ الإقالةِ على الحقيقةِ ضروبٌ من ضعفِ الكلامِ وتَعارُضِه، وعدمِ الفائدة، وكلُّ ذلك غيرُ لائقٍ بفصاحةِ صاحب الشرع، وفي حملِ الإقالةِ على المجازِ وأنَّ المرادَ بها اختيارُ الفسخِ، وحملِ المتبايَعيْن على المتعاقدَيْن قوةُ الكلام واستقامتُه، وثبوتُ فائدته، والله تعالى أعلم.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا من الغَرَرِ المعفوِّ عنه، فإنه ليس مما يعظُمُ، فإنَ المجلسَ في غالبِ العادةِ لا يطولُ طولاً يقتضي ذلك.

الخامس: قولُه تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١] والأمرُ للوجوبِ المنافي للخِيار[١].

السادس: لو صحَّ خيارُ المجلسِ، لتعذَّر تولِّي طرفي العقد كشراءِ الأبِ لابنهِ الصغيرِ والوصيِّ والحاكمِ، لأنَّ ذلك مُجْمعٌ عليه، فيلزمُ تركُ العملِ بالدليل، وعلى قولِنا: لا يلزَمُ، وكذلك يلزم فيما يُسرعُ إليه الفساد من الأطعمةِ كالهرائسِ والكنائف[٢].

السابع: نقول: خيارٌ مجهولُ العاقبة، فيبطلُ كخيارِ الشرطِ المجهولِ العاقبة أو النهايةِ في الزمان، فإنَّ خيارَ المجلسِ ليس له ضابطٌ إلَّا الافتراق، وقد يطول وقد يقصُر،/ ومثْلُ ذلك مُجْمعٌ على بُطلانِه في خيارِ ١٠٦/أ
الشرطِ الذي صُرِّحَ به، فأَوْلى أن يقتضي بطلانَ ما لم يُصَرَّح به في العقد[٣].

الثامن: عقدٌ وقع الرِّضا به فيبطلُ خيارُ المجلسِ فيه كما بعد الإمضاء[٤].

التاسع: يُحملُ الحديثُ على ما إذا قال المشتري: بعني، فيقول البائع: بعتُك، فإنَّ أبا يوسفَ قال: له الخيارُ ما دامَ في المجلس، وهذه صورةٌ تفرَّدَ بها الحنفيةُ، فلا بُدَّ أن يقول عندهم: اشتريتُ، وإنْ كان

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: الآيةُ مطلقة، فتُحملُ على ما بعد الخيارِ جَمْعاً بين الأدلة.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنَّما خرج كلامُ الشارع في خيارِ المجلسِ على الغالب وحيث لا يتعذَّر.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هو مضبوطٌ بالاعتبارِ، وما يلزمُه غالباً من التفاوتِ معفوٌّ عنه بخلافِ ما نَظَّر به من خيارِ الشرطِ المجهولِ الزمان.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا قياسٌ فاسدُ الوضع، فإنَّه في معارضة النصِّ.

استدعى البيعَ، وحملوا عليه قوله عليه الصلاة والسلام في «البخاري»[1] في آخرِالحديث: «أو يقولَ أحدُهما للآخَرِ: اختَر» أي: اختَر الرجوعَ عن الإيجابِ أو الاستدعاء، ونحن نحملُه على اختيار شرطِ الخيار، فيكونُ معنى الحديث: المُتبايعان بالخيارِ ما لم يفترقا فلا خِيارَ، أو يقولُ أحدُهما لصاحبِه: اختر، فلا تنفع الفرقة، ولذلك لم يَرِدْ إلَّا بيعُ الخِيارِ مع هذه الزيادة[2].

العاشر: عملُ أهلِ المدينةِ، وهو مُقَدَّمٌ على خبرِ الواحد، فإنَّ تكرُّرَ البيع عندهم مع الأنفاسِ بعدمِ خيار المجلسِ بين أظهُرِهم يدلُّ على عدمِ مشروعيتهِ دِلالةً قاطعةً، والقطعُ مُقَدَّمٌ على الظنِّ، فهذه عشرةُ أوجهٍ تُسْقطُ دلالةَ الخبر[3]. ثم نذكرُ وجهاً حاديَ عَشر يقتضي الدلالةَ بالخبرِ على بُطلان خيارِ المجلسِ عَكْسَ ما تدَّعيه الشافعية، وذلك مَبْنِيٌّ على ثلاثِ قواعدَ:

القاعدةُ الأولى: أنَّ اسمَ الفاعلِ حقيقةٌ في الحالِ، مَجازٌ إذا مضى معناهُ على الأصحِّ.

القاعدة الثانية: أنَّ ترتيبَ الحكمِ على الوصفِ يقتضي عِلِّيَّة ذلك الوصفِ لذلك الحكمِ، نَحْوُ: اقتلوا الكافرَ، وارجموا الزاني، واقطعوا السارقَ ونحوَها، فإنَّ ترتيبَ هذه الأحكامِ على هذه الأوصافِ يقتضي عِلِّيَّةَ هذه الأوصافِ المتقدِّمة لهذه الأحكام.

---

(١) «صحيح البخاري» (٢١٠٩).

(٢) علَّق ابن الشاط على الجواب التاسع بقوله: لا خفاءَ بضعفِ هذا الوجه من وجوهٍ، أَيْسَرُها كونُه بُني على مذهب الغير.

(٣) علَّق ابن الشاط على الجواب العاشر بقوله: ليس للمالكية كلام يَقْوى غيرُ هذا، فإذا ثبت عملُ أهلِ المدينة رَجَح على خبرِ الواحد. والله تعالى أعلم.

القاعدةُ الثالثة: أنَّ عدمَ العِلَّة علَّةٌ لعدمِ المعلول، فعدمُ الإسكارِ علَّةٌ لعدمِ التحريمِ، وعَدمُ الكفرِ علَّةٌ لعدمِ إباحةِ الدماء والأموالِ، وعدمُ الإسلامِ بالردّةِ عِلَّةٌ لعدمِ العصمةِ، وهو كثيرٌ.

إذا تقرَّرت هذه القواعدُ، فنقول: الحديثُ يدلُّ على عدمِ خيارِ المجلسِ، لا على ثبوته، بيانُه: أنَّ المُتبايعيْن حقيقةٌ في حالةِ المُلابسةِ عَمَلاً بالقاعدة الأولى، ووصفُ المبايعةِ هو عِلَّةُ عدمِ الخيارِ عملاً بالقاعدة الثانية، فإذا انقطعت أصواتُ الإيجابِ والقبولِ، انقطعت المبايعة، فتكون العلَّةُ قد عُدِمَت، فيُعْدَمُ الخيارُ المرتَّبُ عليها، فلا يبقى
خيارٌ بعدَه/ عملاً بالقاعدةِ الثالثة، وهو المطلوب وهذه القواعدُ كما دلّت ١٠٦/ب
على عدمِ خيارِ المجلسِ، فهي تدلُّ على أنَّ المتبايعيْن يتعيَّنُ حَمْلُهما على المُتساومَيْن، فإنَّ الخيارَ على هذا التقديرِ لا يثبتُ إلَّا في هذه الحالةِ، وينقطعُ بعدها، وهو يؤكِّدُ الوجهَ الأوَّلَ، وهذه نُبذةٌ حسنةٌ في هذا الفرقِ بين قاعدةِ خيارِ الشرط، وخيارِ المجلسِ من جهةِ ما اشتمل عليه خيارُ المجلسِ من الغَرَر، ومخالفةِ القواعدِ والأدلةِ وغيرِ ذلك[1].

* * *

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك لا يصحُّ، لأنه مبنيٌّ على القاعدة الأولى وهي فاسدة، فكلُّ ما بُنِيَ عليها فاسد، والله تعالى أعلم. وجميعُ ما قاله في الثلاثةِ الفروقِ بعده صحيح.

الفرق السابع والتسعون والمئة

بين قاعدةِ ما ينتقلُ إلى الأقاربِ من الأحكامِ غير الأموال، وبين قاعدةِ ما لا ينتقلُ من الأحكام

اعلم أنَّه يُروى عن رسول الله ﷺ أنَّه قال: «مَنْ مات عن حَقٍّ، فلورثتِه»[1] وهذا اللفظُ ليس على عمومِه، بل من الحقوقِ ما ينتقلُ إلى الوارث، ومنها ما لا ينتقلُ. فمن حقِّ الإنسانِ أن يُلاعنَ عند سببِ اللِّعان، وأن يفيءَ بعد الإيلاء، وأن يعودَ بعد الظِّهار، وأن يختارَ من نِسوةٍ إذا أسلم عليهن وهنَّ أكثرُ من أربعٍ، وأن يختارَ إحدى الأختين إذا أسلم عليهما، وإذا جعل المُتبايعان له الخيارَ، فمن حقه أن يملك إمضاءَ البيعِ عليهما وفَسْخَه، ومن حَقِّه ما فُوِّضَ إليه من الولاياتِ والمناصبِ، كالقِصاص، والإمامةِ والخَطابةِ وغيرِهما، وكالأمانةِ، والوكالةِ، فجميعُ هذه الحقوقِ لا ينتقلُ للوارث منها شيء، وإنْ كانت ثابتةً للمورِّثِ، بل الضابطُ لما ينتقل إليه ما كان متعلِّقاً بالمال، أو يدفعُ ضرراً عن الوارثِ في عِرْضِه بتخفيفِ ألمِه، وما كان متعلِّقاً بنفس المُورِّثِ وعَقْلِه وشهواتِه لا ينتقلُ للوارثِ، والسرُّ في الفرقِ: أنَّ الوَرَثةَ يَرِثون المال، فيرِثون ما يتعلَّقُ به تَبَعاً له، ولا يرِثون عَقْلَه، ولا شهوتَه، ولا نَفْسَه فلا يرِثون ما يتعلَّقُ بذلك، فما يُورَثُ يُورَثُ ما يتعلَّق به وما لا يُورَثُ لا يُورَثُ ما يتعلَّقُ به، فاللعانُ يرجعُ إلى أمرٍ يعتقدُه لا يُشاركهُ فيه غيرُه غالباً، والاعتقاداتُ ليست من بابِ المال، والفَيْئةُ شهوتُه، والعَوْدُ إرادتُه، واختيارُ الأختين

---

(١) لم أهتدِ إليه.

والنسوة أَرَبهُ ومَيْلُه، وقضاؤه على المُتبايعَيْن عَقْلُه وفِكْرتُه ورأيهُ، ومناصبُه وولاياتُه وآراؤه واجتهاداتُه وأفعالُه الدينية فهو دينُه، ولا ينتقلُ شيءٌ من ذلك للوارثِ، لأنَّه لم يرِث مُسْتَنَدَه وأصلَه، وانتقل للوارث خيار الشرط في البياعاتِ، وقاله الشافعيُّ/ رحمه الله تعالى، وقال أبو ١٠٧/أ
حنيفة وأحمد بن حنبل رحمهما الله: لا ينتقل إليه.

وينتقل للوارثِ خيارُ الشُّفعةِ عندنا، وخيارُ التعيينِ إذا اشترى مُوَرِّثُه عبداً من عبدين على أن يختار، وخيارُ الوصيةِ إذا مات المُوصى له بعد موتِ المُوصي، وخيارُ الإقالة والقبولِ إذا أوجبَ البيعَ لزيدٍ، فلوارثِه القَبولُ والردُّ.

وقال ابن الموَّاز: إذا قال: من جاءنـي بعشرةٍ، فغُلامي له، فمتى جاءَ أحدٌ بذلك إلى شهرين لزِمَه، وخيارُ الهبةِ، وفيه خلافٌ، ومنع أبو حنيفة خيارَ الشُّفعة، وسَلَّمَ خيارَ الردِّ بالعيب، وخيارُ تعدُّدِ الصفقةِ، وحقُّ القِصاصِ وحَقُّ الرَّهْن، وَحَبْسُ المبيعِ، وخيارُ ما وُجِدَ من أموالِ المسلمين في الغنيمة، فمات ربُّه قبل أن يختارَ أَخْذَهُ بعد القِسمة، ووافقناه نحن على خيارِ الهبةِ في الأبِ للابنِ بالاعتصارِ، وخيارُ العتقِ[1]، واللِّعان، والكتابةِ والطلاقِ بأنْ يقول: طلقتُ امرأتي متى شئتُ، فيموتُ المقولُ له، وسلَّم الشافعيُّ جميعَ ما سلَّمْناه، وسلَّمَ خيارَ الإقالةِ والقَبولِ. ومدار[2] المسألةِ على أنَّ الخيارَ عندنا صفةٌ للعقدِ، فينتقلُ مع العقد، فإنَّ آثارَ العقدِ انتقلت للوارثِ، وعند أبي حنيفةَ صفةٌ للعاقدِ، لأنَّها مشيئتُه واختيارُه، فتبطلُ بموتِه كما تبطلُ سائرُ صفاته، ولأنَّ الأجلَ في الثمنِ لا يورَّثُ، فكذلك في الخيار، ولأنَّ البائعَ رضيَ بخيارِ واحدٍ

(١) في الأصل: العنَّة. ولعلَّ الصوابَ ما في المطبوع.
(٢) في المطبوع: ومدارك.

وأنتم تُثْبتونَه لجماعةٍ لم يَرْضَ بهم، وهم الورثةُ، فوجبَ أن لا يتعدَّى الخيارُ من اشترِطَ له، كما لا يتعدّى الأجلُ المشترط له.

والجوابُ عن الأول أنَّ اختيارَه صفتُه، ولكن صفةٌ متعلِّقةٌ بالمال، فينتقلُ، كاختيارِه الأكلَ والشربَ وأنواعَ الانتفاعِ في المال، فإنَّ جميعَ ذلك ينتقلُ تَبَعاً للمال.

وعن الثاني: أنَّ الأجلَ معناه تأخيرُ المطالبةِ، والوارثُ لا مطالبةَ عليه، بل هو صفةٌ للدَّين. لا جَرَمَ لمَّا انتقل الدَّيْنُ للوارثِ، انتقل مؤجَّلاً، وكذلك ههنا، تنتقلُ الصفةُ لمن انتقل إليه الموصوفُ، فهذا لنا لا علينا.

وعن الثالث: أنَّه ينتقضُ بخيارِ التعيين، وبشرطِ الخيارِ للأجنبي، وقد أثبتوه للوارث، وبما إذا جَنى[1] فإنَّه ينتقلُ إلى الوليِّ ولم يَرْضَ به البائع، فهذا تلخيصُ مُدْرَكِ الخلافِ، ويعضدُنا في موطنِ الخلافِ قولُه تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ﴾ [النساء: ١٢] وهو عامٌّ
١٠٧/ب في الحقوقِ، فيتناولُ صورةَ النزاعِ،/ ولم يخرُجْ عن حقوقِ الأموالِ إلَّا صُورتان فيما علمتُ: حَدُّ القذف، وقِصاصُ الأطرافِ والجرحِ والمنافعِ في الأعضاءِ، فإنَّ هاتين الصورتين تنتقلان للوارث، وهما ليستا بمالٍ لأجلِ شِفاءِ غليلِ الوارث بما دخل على عِرْضهِ من قذفِ مُورِّثِه والجنايةِ عليه، وأما قصاصُ النفسِ، فإنَّه لا يُورَّثُ، فإنَّه لم يثبُت للمجنيِّ عليه قبل موته، وإنما ثبتَ للوارثِ ابتداءً، لأنَّ استحقاقَه فرعُ زُهوقِ النفس، فلا يقعُ إلَّا للوارثِ بعد موتِ المُورِّث، فهذا تلخيصُ هذا الفرقِ ببيانِ سِرِّه، ومداركِه والخلافِ فيه.

---

(١) في الأصل: جُنَّ.

الفرق الثامن والتسعون والمئة
بين قاعـدةِ ما يجوزُ بَيْعُـه قبل قَبْضِه
وقاعـدةِ ما لا يجوزُ بَيْعُـه قبـل قَبْضه[1]

قال صاحبُ «الجواهر»: لا يتوقَّفُ شيءٌ من التصرفاتِ على القبضِ إلَّا البيع، فيمتنع بَيْعُ الطعام قبل قبضِه، لقولِه عليه السلام في «الصحاح»[2]: «من ابتاعَ طعاماً فلا يَبِعْهُ حتى يَسْتوفيَه» فيمتنعُ فيما فيه حقُّ تَوْفَيَةٍ من كيلٍ، أو وزنٍ، أو عددٍ إلَّا في غيرِ المُعاوَضةِ كالقَرْضِ، أو البدل، ثم لا يجوزُ لمن صار إليه هذا الطعامُ بَيْعُه قبل قَبْضه، وأما ما بيعَ جُزافاً، فيجوزُ قبل النقلِ إذا خلَّى البائعُ بينه وبينَه لحصولِ الاستيفاءِ، ومنع الشافعيُّ وأَبو حنيفةَ بَيْعَه قبل نَقْلِه لقولِ ابنِ عُمَر رضي الله عنهما: كُنَّا نبتاعُ الطعامَ على عهدِ رسول الله ﷺ، فيبعثُ علينا من يأمُرنا بنَقْلِه من المكانِ الذي نبتاعُه فيه إلى مكانٍ سواه[3]، وقال ابن عمر رضي الله عنهما: كنا إذا ابتَعنا الطعامَ جُزافاً، لم نبِعْه حتى نُحوِّله من مكانِه[4]، والمشهورُ اختصاصُ المنع بالطعام، وتعميمُه فيه يتعدّى لما فيه حقُّ توفيةٍ لنَهْيِه ﷺ عن رِبْح ما لم يُضْمَن، خرَّجه الترمذي[5].

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٥/ ١٣٣

(٢) أخرجه البخاري (٢١٣٦)، ومسلم (١٥٢٦) من حديث ابن عمر، وصحَّحه ابن حبّان (٤٩٧٩) وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) أخرجه مسلم (١٥٢٧) (٣٣).

(٤) أخرجه مسلم (١٥٢٧) (٣٤).

(٥) سبق تخريجه.

وقال الشافعيُّ وأبو حنيفة: يمتنعُ التصرُّفُ في المبيعِ قبل قَبْضِه مُطلقاً، واستثنى أبو حنيفةَ العقارَ، لأنَّ العقدَ لا يُخْشى انفساخُه بهلاكِه قبل قَبْضِه[1]، ووافقَ المشهورَ ابنُ حنبلٍ، احتجَّ الشافعيُّ وأبوحنيفةَ رضي الله عنهما بحديثِ الترمذيِّ المتقدِّم، ولأنَّه عليه الصلاة والسلام لمّا بعثَ عَتَّابَ بنَ أَسِيْدٍ أميراً على مكَّة، أَمره أن ينهاهُم عن بيعِ ما لم يَقْبِضوا، أو
١٠٨/أ رِبْحِ ما لم يَضْمَنوا[2]، وبالقياس على الطعام/ .

والجوابُ عن الأولِ والثاني: أنَّ هذه الأحاديثَ المرادُ بها نَهْيُه عليه السلام عن بيعِ ما ليس عندك، فيُنْهى الإنسانُ عن بَيْعِ مِلْكِ غيرِه، ويضمنُ تَخْليصَه، لأنَّه غَرَرٌ ودليلُه قولُه عليه السلام: «الخراجُ بالضَّمانِ»[3] والغَلَّةُ

---

(١) انظر «المُعْلِم بفوائد مسلم» ٢/ ١٦٥ للإمام المازريِّ حيث حرَّر هذه المسألة تحريراً حسناً.

(٢) أخرجه ابن ماجه (٢١٨٩) بلفظ «عن شِفٍّ ما لم يَضْمَنْ» وضعَّفه البوصيري في «مصباح الزجاجة» ٢/ ١٧٠ لأجل ليث بن أبي سُلَيْم، وأن عطاء بن أبي رباح لم يُدْرك عتّاباً يعني ابن أسيد.
تنبيه: وقع في المطبوع من «مصباح الزجاجة»: لم يدرك عليّاً، وهو خطأ.
والشِّفُّ: فسَّره ابن الأثير بالرِّبحِ والزيادة. انظر «النهاية» ٢/ ٤٣٤.

(٣) أخرجه الإمام أحمد ٤٠/ ٢٧٢، وأبو داود (٣٥٠٨)، والترمذي (١٢٨٥)، والنسائي ٧/ ٢٥٤، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» ٤/ ٢١، من حديث عائشة رضوان الله عليها، وصحَّحه ابن حبّان (٤٩٢٧)، وقال الترمذي: هذا حديثٌ حسن صحيح، والعملُ على هذا عند أهلِ العلم، وانظر تمامَ تنقيده وتخريجه في التعليق على «المسند».
وقولُه: «الخراج بالضمان» فسَّره الإمام البغويُّ في «شرح السنة» ٨/ ١٦٣ فقال: المرادُ بالخراج: الدَّخْلُ والمنفعة. ومعنى الحديث: أنَّ من اشترى شيئاً، فاستغلَّه بأن كان عبداً، فأَخذَ كَسْبَه، أو داراً فسكنها، أو أَجَّرها فأَخذ غَلَّتَها، أو دابةً فركبها، أَو أكراها فأَخذ الكِراءَ، ثم وجد بها عَيْباً قديماً، فله أن يردَّها إلى بائعها، =

للمُشْتري[1]، فيكون الضمانُ[2]، فما باعَ إلَّا مضموناً، فما يتناولُ الحديثُ محلَّ النزاع.

وعن الثالث: الفرقُ بأنَّ الطعامَ أشرفُ من غيرِه، لكونه سببَ قيامِ البِنْية، وعمادَ الحياة، فشدَّد الشرعُ على عادتِه في تكثيرِ الشروط فيما عَظُمَ شرفُه، كاشتراطِ الوليِّ والصَّداقِ في عقدِ النكاح دون عقدِ البيع، وشرطَ في القضاءِ ما لم يشترِطْه في منصبِ الشهادة، ثم يتأكَّدُ ما ذكرناه بمفهومِ نَهْيِهِ عليه السلام عن بيعِ الطعام حتى يُسْتوفىٰ، ومفهومُه أنَّ غيرَ الطعامِ يجوزُ بَيْعُه قبل أن يُسْتوفىٰ، وقولِه تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

فإن قُلْتَ[3]: أدِلَّةُ الخصومِ عامّةٌ في الطعامِ وغيرِه، والقاعدةُ الأصولية: أنَّ اللفظَ العامَّ لا يُخَصَّصُ بذِكْرِ بعضِه، فالحديثُ الخاصُّ بالطعامِ لا يخصِّصُ تلك العُمومات، فإنَّ من شرطِ المخصِّصِ أن يكون مُنافياً، ولا منافاةَ بين الجزءِ والكُلِّ، والقاعدةُ أيضاً: أنَّ الخاصَّ مُقَدَّمٌ على العامِّ عند التعارض، وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] عامّ، وتلك الأحاديث خاصَّةٌ فتُقَدَّمُ على الآية، والاعتمادُ في تخصيصِ تلك الأدلّةِ على عملِ أهلِ المدينة لا يستقيم، لأنَّ الخصمَ لا يُسلِّمُ أنَّه حجَّةٌ فضلاً عن تخصيصِ الأدلة به.

= وتكون الغلّةُ للمشتري، لأنَ المبيع كان مضموناً عليه، فقولُه: «الخراجُ بالضمان» أي: ملكُ الخراجِ بضمانِ الأَصلِ.

(١) قولُه: «والغلَّةُ للمُشتري» الصوابُ فيه: «الغلّةُ بالضمان» أخرجه الحاكم ٢/ ١٥ وصحَّحه، ووافقه الذهبي، وهو في «السنن الكبرى» ٥/ ٣٢٢ للبيهقي.

(٢) في المطبوع: منه، وما في الأصل بالصواب، وهو كذلك في «الذخيرة» ٥/ ١٣٤.

(٣) انظر «الذخيرة» ٥/ ١٣٥ حيث ذكر القرافيُّ هذا السؤال، ولم يتهيأ له الإجابةُ عنه.

قلت: أسئلةٌ صحيحةٌ متَّجهةُ الإيراد لا يحضرني عنها جواب.

نظائر[1]:

قال العَبْديُّ: يجوزُ بَيْعُ الطعامِ قبل قَبْضِه في خمسةِ مواضعَ: الهِبةُ، والميراثُ على اختلاف، والاستهلاكُ، والقَرْضُ، والصُّكوكُ، وهي أُعطياتُ الناسِ من بيتِ المال، واختُلِفَ في طعامِ الصُّلحِ[2] والمستثنى من الطعام[3]، ووقعت الرخصةُ في الشركةِ في الطعامِ قبل قبضه، والإقالةِ والتَّولية تنزيلاً للثاني منزلةَ الأوَلِ المشتري على وجهِ المعروف بشرطِ أنْ لا يفترقَ العَقدانِ في أجلٍ، أو مقدارٍ أو غيرِهما، لأنَّ ذلك يُشْعِرُ بالمُكايسة، ومنع الشافعي وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل الجميع نظراً للنقلِ والمُعاوضة، فهذا تلخيصُ الفرقِ بين القاعدتين.

* * *

(١) انظر «الذخيرة» ٥/ ١٤٨ حيث ذكر هذه النظائر منقولة عن العَبْديِّ.

(٢) كذا في الأصل. وفي «الذخيرة» والمطبوع: الخُلع.

(٣) قوله: «والمستثنى من الطعام»: أخلَّ به المطبوع. وهو موجودٌ في «الذخيرة».

الفرق التاسع والتسعون والمئة

بين قاعدةِ ما يتبعُ العَقْدَ عُرفاً، وقاعدةِ/ ما لا يتبعه[1] ١٠٨/ب

قال صاحبُ «الجواهر» وغيرُه: إذا قال: أشركتُك معي في السلعةِ. يُحْمَلُ على النِّصف[2]، وبَيْعُ الأرضِ يندرجُ تحته الأشجارُ والبناءُ دون الزرعِ الظاهرِ كمَأْبورِ الثِّمار، فإنْ كان كامناً في الأرضِ، اندرج على إحدى الروايتين، كما تندرجُ الحجارةُ المخلوقةُ فيها دون المدفونةِ إلَّا على القولِ بأنَّ مَنْ ملك ظاهرَ الأرضِ ملك باطنها.

وقال الشافعيُّ: لا يندرجُ في الأرضِ البناءُ الكثيرُ، ولا الغَرْسُ، وعندنا يندرجُ في لفظِ الدارِ الخشبُ المُسمَّرُ والسُّلَّمُ المُسْتقلُّ، ويندرج المعدنُ في لفظِ الأرضِ دون الكَنزِ، لأنَّ المعدِنَ من الأجزاءِ، فليس من هذا الباب.

وقال ابن حنبلٍ: يندرجُ في الأرضِ البناءُ والغرسُ، وفي لفظِ الدارِ الأبوابُ، والخوابي[3] المدفونةُ والرفوفُ المُسَمَّرةُ، وما هو من مصالحِها دون الحَجَرِ المدفون، لأنَّه كالوديعة، وتندرجُ الحجارةُ المخلوقةُ فيها، والمعدنُ دون الكنز، وعندنا إذا باع البناءَ يندرجُ فيه الأرض، كما اندرجَ في لفظِ الدار التوابيتُ، ومرافقُ البناءِ كالأبوابِ والرّفوف والسُّلَّم المُثبتِ دون المنقولات، ولفظُ العبدِ يتبعُه ثيابُه التي عليه إذا أشبهَت مِهْنَته

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٥/ ١٥٥.

(٢) زاد في «الذخيرة»: على المنصوصِ لابن القاسم، لأنَّ التساوي هو الأصل.

(٣) في «الذخيرة»: الخوافي وهو تصحيف.

دون[1] مالِه، ولَفظُ الشجرِ تتبعُه الأرضُ، واستحقاقُ البناءِ مغروساً، والثمرةُ غيرُ المُؤبَّرةِ دون المؤبَّرةِ، وقال ابن حنبل: لا تندرجُ الأرضُ في لفظ الشجر، ووافقنا الشافعيُّ وابنُ حنبلٍ في الثمار. وقال أبو حنيفة: هي للبائعِ مطلقاً، وفي «الموطأ»[2] قال رسولُ الله ﷺ: «مَن باع نخلاً قد أُبِّرَتْ فثمرتُها للبائعِ إلَّا أنْ يشترطَها المبتاع» ومفهومُه يقتضي أنَّها إذا لم تُؤَبَّرْ للمبتاع، لأنَّه عليه السلام إنَّما جعلها للبائع بشرط الإبارِ، فإذا انتفى الشرط انتفى المشروط[3]، والشرطُ الأَوَّلُ مفهومُ الصفةِ، والثاني مفهومُ الشرطِ، وهذا ضعيف من جهةِ أنَّ الحنفيةَ لا يَروْن المفهومَ حُجَّةً، فلا يُحتَجُّ عليهم به، بل نقيسُ الثمرةَ على الجنين إذا خرجَ لم يَتْبَع وإلَّا تبع، أو نقيسُها على اللبنِ قبل الحِلاب، واستتارُ الثِّمار في كِمام كاستتارِ الأجنَّةِ في الأرحام، واللبنِ في الضروعِ، أو نقيسُها على الأغصانِ والورقِ ونوى التمر، وهذه الأَقْيسةُ أقوى من قياسِهم بكثيرٍ، لقُوَّةِ جامعِها، وأما

١٠٩/أ قياسُهم غَيْرَ المُؤَبَّرِ على المُؤَبَّرِ ففارقُه ظاهرٌ/ وجامعُه ضعيف، ولفظُ إطلاقِ الثمارِ في رؤوسِ النخلِ يقتضي عندنا التَّبقيةَ بعد الزَّهْوِ، وقاله الشافعي وقال أبو حنيفة: يقتضي القطعَ كسائرِ المَبيعات، ولِما فيه من الجهالةِ.

والجوابُ: أنَّ العقدَ معارَضٌ بالعادة.

---

(١) فسَّره في «الذخيرة» ٥/ ١٥٦ بقوله: فلو اشترط تسليمَ الأَمَةِ عُريانةً سقط الشرط، وعليه مواراتُها، لأَنه شرطٌ مُحرَّم.

(٢) أخرجه الإمام مالك في «الموطأ» ٢/ ٤٨٠، والبخاري (٢٢٠٤)، ومسلم (١٥٤٣) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) انظر بَسْط هذه المسألة في «إكمال المعلم» ٤/ ١٨ للقاضي عياض.

ومثلُ هذهِ الجهالةِ لا تقدَحُ في العقودِ، كما لو اشترى طعاماً كثيراً، فإنَّه يؤخِّرُه زماناً طويلاً لقَبْضِه وتحويلِه، وبيعُ الدارِ فيها الأمتعةُ الكثيرةُ لا يمكنُ خُلُوُّها إلَّا في زمانٍ طويل، ولفظُ المرابحةِ عندنا يقتضي أنَّ كلَّ صنعة قائمةٍ كالصَّبْغ، والخِياطةِ، والكِمادِ[1]، والطّرزِ، والفَتْلِ والغسلِ يُحْسَبُ، ويُحْسَبُ له رِبْحٌ، وما ليس عَيْناً قائمةً، ولا يُسمّى السلعةَ ذاتاً ولَا سُوقاً، لا يُحسبُ، ولا يُحْسَبُ له رِبْحٌ، لأنَّه لم ينتقلْ للمشتري، ولا يُقابَلُ بشيءٍ، وإنْ كان مُتولِّي هذا الطَّرْزِ والصَّبْغِ بنفسِه لم يُحسب، ولا يُحْسَبُ له ربحٌ، لأنَّه كمن وصفَ ثمناً على سلعته[2] باجتهادِه، وهذه الأَحكامُ عندنا تتبعُ قولَه: بعتُك هذه السلعةَ مرابحةً للعشرةِ أَحَدَ عَشَر، أو بوضيعةٍ للعشرةِ أَحَدَ عشر، أو يقول: للعشرةِ عشرةٌ، وضيعةً أو مرابحةً، ومعنى هذا الكلام، إذا قال: للعشرةِ اثنا عَشرَ، أي: ينقصُ السُّدسُ في الوضيعةِ، أو يزيدُ السُّدسُ في الزيادةِ، لأن اثنين سُدس اثني عشر، وللعشرةِ عشرةٌ معناه: يُضافُ للعشرةِ عشرةٌ، فتكونُ الزيادةُ أو النقصانُ النصفَ، لأنَّ إخراجَ عشرةٍ من عشرةٍ مُحالٌ، وهذا الكلامُ مع بقيةِ تفاريعِ هذا البابِ كُلُّها مَبْنيةٌ على العوائد، وإلَّا فمن أين لنا ما يُحسبُ ويُحسبُ رِبْحُه وعَكْسُه؟ ولولا العوائدُ لكان هذا تحكُّماً صِرْفاً، وَبيْعُ المجهولِ والغَرَرُ في الثمنِ غيرُ جائزٍ إجماعاً، ولو أُطْلِقَ هذا اللفظُ في زمانِنا، لم يصحَّ به بَيْعٌ لعدمِ فهمِ المقصودِ منه لغةً ولا عُرْفاً، فجميعُ هذه المسائلِ، وهذه الأبوابِ التي سرَدْتُها مبنيةٌ على العوائدِ، غَيْرَ مسألةِ الثمارِ المؤبَّرة بسببِ أنَّ مُدْرَكَها النصُّ والقياسُ، وما عداها مُدْركُه العُرْفُ والعادةُ، فإذا تغيَّرت العادةُ أو بطلَت، بطَلَتْ هذه الفتاوى، وحَرُمَت الفتوى بها لعدمِ

---

(١) وهو دقُّ الثياب.

(٢) في المطبوع: سلعةً.

مُدْرَكِها فتأمَّل ذلك! بل تتبعُ الفتاوى هذه العوائدَ كيفما تقلَّبت كما تتبعُ النقودَ في كلِّ عصرٍ وحين، وتعيينَ المنفعةِ من الأعيانِ المستأجرةِ إذا
١٠٩/ب سُكِتَ عنها، فتنصرفُ/ بالعادةِ للمنفعةِ المقصودةِ منها عادةً، لعدم اللغةِ في الناس(١)، وكُلُّ ما صُرِّح به في العقدِ، واقتضته اللغةُ، فهذا هو الذي لا يختلفُ باختلافِ العوائد، ولا يُقالُ: إِنَّ العرف اقتضاه. فهذا تلخيصُ هذا الفرق، وقد اشتمل على ستّةِ ألفاظٍ: لفظُ الشركة، ولفظُ الأرض، ولفظُ البناء، ولفظُ الدار، ولفظ المُرابحة، ولفظ الثمار. هذه الألفاظُ كُلُّها حُكِّمتْ فيها العوائدُ.

* * *

(١) في المطبوع: البايَيْن ولعلَّ الصواب ما في الأصل، فإنَّ كلامَ القرافيِّ دائرٌ على الأعرافِ الفاشية بين الناس.

الفرق المئتان

بين قاعدةِ ما يجوزُ من السَّلَم، وبين قاعدةِ ما لا يجوزُ منه[1]

السَّلَمُ الجائزُ ما اجتمعَ فيه أربعةَ عَشَر شرطاً:

الأول: تسليمُ جميعِ رأسِ المالِ حَذَراً من الدَّيْنِ بالدَّيْنِ.

الثاني: السلامةُ من السلفِ بزيادةٍ، فلا تُسْلَمُ شاةٌ في شاتَيْن مُتقاربتي المنفعة.

الثالث: السلامةُ من الضَّمانِ بجُعْلٍ، فلا يُسْلَمُ جَذَعٌ في نِصفِ جَذَعٍ من جِنْسه.

الرابع: السلامةُ من النَّساءِ في الرِّبوي، فلا يُسْلَمُ النقدانِ في ترابِ المعادن.

الخامس: أن يكون المُسْلَمُ فيه يمكنُ ضَبْطُه بالصفاتِ، فيمتنعُ سَلَمُ خَشبةٍ في ترابِ المعادن.

السادس: أن يقبلَ النقلَ حتى يكونَ في الذمَّةِ، فلا يجوزُ السَّلَمُ في الدُّور.

السابع: أن يكونَ معلومَ المقدار، فلا يُسْلَمُ في الجُزاف.

الثامن: ضبطُ الأوصافِ التي تختلفُ الماليةُ باختلافِها، نَفْياً للغَرَر.

التاسع: أن يكون مُؤَجَّلاً، فيمتنعُ السَّلَمُ الحالُّ.

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٥/ ٢٢٥ حيث ذكر القرافيُّ شروط السلم، وكان يُتبِعُ كلَّ شرطٍ بقواعده وفوائده.

العاشر: أن يكون الأجلُ معلوماً نَفْياً للغَرَر.

الحادي عشر: أن يكونَ الأَجَلُ[1] زمانَ وجودِ المُسْلَم فيه، فلا يُسْلَمُ في فاكهةِ الصيف ليأخُذَها في الشتاء.

الثاني عشر: أن يكونَ مأمونَ التسليمِ عند الأجلِ، نَفْياً للغرر، فلا يُسْلَمُ في البستانِ الصغير.

الثالث عشر: أن يكونَ دَيْناً في الذمة، فلا يُسْلَمُ في مُعيَّنٍ، لأنَّه مُتعيِّنٌ يتأخَّرُ قَبْضُه، فهو غَرَر.

الرابع عشر: تعيينُ مكانِ القبضِ باللفظِ أو العادةِ، نَفْياً للغرر، فمتى انخرم شرطٌ من هذه الشروط فهو السَّلمُ الممنوع، وبضَبْطها يحصلُ الفرقُ بين البابين، ولم أرَ أحداً وصلها للعشرة، وهي أربعةَ عَشرَ كما ترى، وفروعُ «المدوّنة» شاهدةٌ لها، وفي الشروطِ ستُّ مسائل[2]:

المسألة الأولى: الحذَرُ من بيعِ الدَّيْنِ بالدَّيْن. أصلُه نَهْيُه عليه السلام
١١٠/أ «عن بيع الكالىء بالكالىء»[3] وههنا/ قاعدةٌ وهي: أنَّ مطلوبَ صاحبِ

(١) في الأصل: الأَصل.

(٢) صحَّح ابن الشاط ما مضى من كلامِ القرافيِّ في هذا الفرق.

(٣) أخرجه ابن شيبة في «المصنف» (٢٢١٢١) والبزار (١٢٨٠ ـ كشف الأستار)، والبغويُّ في «شرح السنة» ٨/ ١١٣، وفي إسناده موسى بن عُبَيْدة الرَّبَذي، ضعيف الحديث كما في «ميزان الاعتدال» ٤/ ٢١٣.
وأخرجه الحاكم ٢/ ٥٧، والدارقطني ٣/ ٧١ من رواية موسى بن عقبة، وغلَّطهما البيهقي في «السنن الكبرى» ٥/ ٢٩٠ ونبَه على أن وجه الصواب فيه هو موسى بن عُبَيْدة الرَّبَذي، وللحديث طريق أُخرى لا يُفْرحُ بها أخرجها عبد الرزاق في «المصنف» (١٤٥١٨) وفي إسنادها إبراهيم بن أبي يحيى الأسلمي، ضعيف الحديث كما في ترجمته من «ميزان الاعتدال» ١/ ٥٧، وانظر «نصب الراية» ٤/ ٤٠ للحافظ الزيلعيِّ.

الشرع صلاحُ ذاتِ البَيْن. وحَسْمُ مادةِ الفسادِ والفِتن، حتى بالغَ في ذلك بقوله عليه السلام: «لن تدخلوا الجنَّة حتى تحابُّوا»[1] وإذا اشتملت المعاملةُ على شَغْلِ الذِّمَّتَيْن، توجَّهت المطالبةُ من الجِهتين، فكان ذلك سَبباً لكثرة الخصوماتِ والعداواتِ، فمن الشرعُ ما يُفْضي لذلك، وهو بَيْعُ الدَّيْنِ بالدَّيْن[2].

فائدة: الكالِىءُ من الكلاءةِ التي هي الحراسةُ، فهو اسمُ فاعلٍ، إمّا للبائعِ، أو للمشتري، لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما يراقبُ صاحبَه، ويحفظُه لأَجْلِ ماله عندَه، فيكون في الكلام حذفٌ تقديرُه: نَهى عن بَيْعِ مالِ الكالىء بمال الكالىء[3]، لأنَّ الرجلَيْن لا يُباعُ أَحدُهما بالآخَر، وإمّا أن يكون اسماً للدَيْنَيْن[4]. لأنَّ كلَّ دَيْنٍ يحفظُ صاحبَه عند الفَلْسِ عن الضَّياع، ويُستغنى عن الحذفِ لقبولهما للبيع، أويكونُ اسمُ الفاعلِ بمعنى اسم المفعول كالماءِ الدافقِ بمعنى المدفوق، ويُسْتغنى عن الحذف أيضاً، وعلى التقاديرِ الثلاثةِ، فَهو مَجازٌ، لأنَّه إطلاقُ اسمِ الفاعلِ باعتبارِ المستقبل[5]، فإنَّ الكلاءةَ لا تحصُلُ حالةَ العقدِ، وورد النهيُ قبل

---

(١) أخرجه مسلم (٥٤)، وأبو داود (٥١٩٣)، وابن ماجه (٦٨) من حديثِ أبي هريرة رضي الله عنه ولفظُه: «لا تدخلون الجنّة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابُّوا».

(٢) صحَّح ابن الشاط كلامَ القرافيِّ في هذه المسألة.

(٣) قولُه: «بمال الكالىء»: أخلَّ به المطبوع، والسياق يقتضي إثباتَه، وهو على الجادَّةِ في «الذخيرة» ٥/ ٢٢٥.

(٤) في «الذخيرة» ٥/ ٢٢٦: للاثنين، ورجَّحه الأستاذ المحقق، ويلوح لي أنَّ الصوابَ بخلافِ ما ذهب إليه.

(٥) هذا التفسيرُ غير مُسَلَّم، والذي يصحُّ على التحقيق كما في «النهاية» ٤/ ١٦٨ لابن الأثير: أن معنى النَّهْي عن بيعِ الكالىء بالكالىء، هو النهيُ عن النسيئة بالنسيئة، وذلك أن يشتريَ الرجلُ شيئاً إلى أجلٍ، فإذا حلَّ الأجلُ لم يجد ما يقضي به، =

الوقوع[1]، فإذا حصلَ الدَّيْنُ في المُسْلَمِ فيه فقط، جازَ بشُروطه، لأنَّ لنا قاعدةً، وهي: أنَّ المصالحَ ثلاثةُ أقسامٍ كما تقرَّر في أصولِ الفقه[2]: ضروريةٌ كنفقةِ الإنسانِ على نفسه، وحاجِيّةٌ كنفقةِ الإنسان على زوجاتِه، وتَمامِيّةٌ كنفقةِ الإنسانِ على أقاربهِ، لأنَّها تَتِمَّةُ مكارمِ الأخلاق، والرتبةُ الأولى مُقَدَّمةٌ على الثانيةِ عند التعارض، والثانيةُ مُقدَّمةٌ على الثالثة. والسَّلَمُ من المصالحِ التماميةِ، لأنَّه من تمامِ المَعاش، وكذلك المُساقاةُ وَبيْعُ الغائب[3].

المسألةُ الثانية: في بيانِ علَّةِ تحريمِ جَرِّ السلفِ النَّفْعَ للمُسْلِفِ[4]،

= فيقول: بعْنيه إلى أَجلٍ آخرَ، بزيادةِ شيءٍ، فيبيعه منه، ولا يجري بينهما تقابض. يقال: كلأ الدينُ كلوءاً فهو كالىءٌ، إذا تأخَّر. انتهى كلامه، وهو المعنى الذي دار عليه تفسير أبي عبيد لهذا الحرف في «غريب الحديث» ١/ ٢٣، وارتضاه الإمام البغويُّ في «شرح السنة» ٨/ ١١٤.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنَّ اسمَ الفاعلِ مجازٌ، لأنَّه أُطلقَ باعتبارِ المستقبلِ، ليس بصحيح، لأنَّ اسمَ الفاعلِ حقيقةٌ في حالِ الماضي والحالِ والاستقبال، وما قاله أيضاً من أنَّ الكلاءة لا تحصلُ حالَ العقدِ ليس بصحيح، بل تحصلُ حالةَ العقد وتستمرُ، لأنَّ العقدَ هو سببُها، والمسبَّبُ يحصلُ عند حصولِ سببَه.

(٢) انظر «القواعد الصغرى»: ٣٨ لابن عبد السلام، و«الذخيرة» ٥/ ٢٢٤ للقرافيّ، و«الموافقات» ٢/ ٧ للشاطبي.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنَّ السَّلمَ من الرتبة الثالثةِ ليس بصحيحٍ عندي، كيف وقد قال: إنَّه من تمامِ المعاشِ والمعاشُ كلَّه للإنسان ابتداؤه وتمامُه من الضرورياتِ في حقِّ نفسه، ومن الحاجياتِ في حقِّ عيالِه، ومن التمامياتِ في حق أقاربِه، فإطلاقُه القولَ بأنّه من التمامياتِ ليس بصحيحٍ، والله تعالى أعلم.

(٤) قد استدلَّ القرافيُّ لهذه المسألة في «الذخيرة» ٥/ ٥٣١ بنهيه عليه السلام عمّا جَرَّ نَفْعاً من السَّلَفِ، وهو منتزعٌ من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «كلُّ قرضٍ جرَّ منفعةً فهو ربا» ذكره الحافظ ابن حجر في =

وذلك أنَّ الله عز وجل شرعَ السلفَ قُربةً للمعروف، ولذلك استثناهَ من الرِّبا المُحرَّم، فيجوزُ دَفْعُ دينارٍ ليأخُذَ عِوَضَه ديناراً إلى أجلٍ قَرْضاً، ترجيحاً لمصلحةِ الإحسان على مَفسدةِ الرِّبا[1]، وهذا من الصورِ التي قدَّم الشرعُ فيها المندوباتِ على المُحرَّمات[2]، ومن الصُّور التي مصلحتُها تَقتضي الإيجابَ، لكن ترك الشرعُ ترتيبَ الإيجابِ عليها، رِفقاً بالعبادِ كمصلحةِ السّواك فقال عليه السلام: «لولا أن أشقَّ على أُمَّتي لأمرتُهم بالسواكِ»[3] وقد بسطتُ هذه المسألةَ في كتابِ «اليواقيت في أحكام المواقيت»، وقد تقدَّم منه نَبْذَةٌ في هذا الكتاب[4]. يدلُّك على أنَّ مصلحةَ السلفِ تقتضي/ الوجوبَ معارضتُها للمُحرَّمِ، ومُعارِضُ مفسدةِ التحريمِ ١١٠/ب

= «المطالب العالية» ١/ ٤١١ وعزاه للحارث بن أبي أسامة في «مسنده»، وفيه سَوَّار ابن مصعب متروك الحديث، وله شاهد موقوفٌ على فَضالة بن عُبيد في «السنن الكبرى» ٥/ ٣٥٠ للبيهقيِّ.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنَّ القرضَ مُستثنىً من الرِّبا المُحرَّم ليس بمُسَلَّمٍ ولا بصحيح، فإنَّ الرِّبا لغةً الزيادةُ، ولا زيادةَ في المثالِ الذي ذكره، والربا شرعاً الممنوعُ والقرضُ ليس بممنوع، وإنَّما وقع الخللُ من جهةِ اعتقادِ أنَّ ديناراً بدينارٍ إلى أجلٍ ممنوعٌ مطلقاً، والأمر ليس كذلك، بل ذلك ممنوعٌ على وجهِ البيعِ الذي شأنه عادةً وعُرفاً المكايسةُ والمغابنةُ، وليس بممنوع على وجهِ القرضِ الذي شأنه المسامحةُ والمكارمةُ، فهما أصلان كلٌّ واحدٍ منهما قائمٌ بنفسه، وليس أحدُهما أصلاً للآخر فيكون مستثنىً منه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من ذلك مبنيٌّ على ذلك الاعتقاد، فهو غيرُ صحيح.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنَّ مصلحةَ السواك تقتضي الإيجابَ، مُشعِرٌ بأنَّ المصالحَ والمفاسدَ أوصافٌ ذاتيةٌ للموصوفِ بها، وذلك رأيُ الفلاسفةِ والمعتزلة، وليس رأيَ الأشعريةِ، أَهْلَ السنَّة، فإنْ أراد ذلك فهو خطأ، وإن كان أراد غيرَ ذلك، فلَفْظُه غيرُ موافقٍ لمراده.

يقتضي أن يكونَ مصلحةَ إيجابٍ، بل أعظمَ من أصلِ الإيجابِ، فإنَّ المُحرَّمَ يُقدَّمُ على الواجبِ عند التعارُض على الصحيح، فتقديمُ هذه المصلحةِ يقتضي عِظَمَهَا على أصلِ الوجوب[1]، فإذا وقع القرضُ ليجرَّ نَفْعاً، بطلَت مصلحةُ الإحسانِ بالمُكايسة، فتبقى مفسدةُ الربا سليمةً عن المعارِض فيما يحرُمُ فيه الربا، فيترتَّبُ عليها التحريم[2]، ووجهٌ آخرُ: وهو أنَّهما خالفا مقصودَ الشارع، وأوقعا ما لله لغيرِ الله، وهو وجهُ تحريمِ ما لا ربا فيه كالعُروضِ، وهو دونَ الأولِ في التحريم[3].

المسألة الثالثة: في الشرط الثاني: قال أبو الطاهر في ضَبْطِ هذا الشرط: المُسْلَمُ فيه إن خالفَ الثمنَ جنساً ومنفعةً، جازَ لتعذُّر[4] التُّهمة، أو اتّفقا امتنعَ، إلَّا أن يُسْلَمَ الشيءُ في مِثْلِه، فيكونَ قَرضاً بلفظِ السَّلَمِ فيجوز، وإذا كانت المنفعةُ للدافعِ، امتنع اتفاقاً، وإن دارت بين الاحتمالين فكذلك، لعدمِ تعيُّنِ مقصودِ الشارع، فإن تمحَّضَتْ للقابضِ،

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبينَ أنّه لا معارضةَ، لأنَّهما أصلان متغايران، وعلى تقدير المعارضةِ فقولُه: إنَّ المعارضةَ هنا تدلُّ على أنَّ مصلحةَ السلفِ تقتضي الوجوبَ دعوى، ولا حُجَّةَ عليها إلَّا ما يُتوهَّم من أنَّ المصالحَ أوصافٌ ذاتية، وما قاله من أنَّ تلك المصلحةَ أعظمُ مما يقتضي الإيجابَ من أَفْحشِ الخطأ، ويا ليتَ شعري ما تقتضي المصلحةُ التي هي فوق ما يقتضي الإيجاب، وهل فوقَ الإيجابِ رتبَةٌ هي أَعلى منه؟ هذا كلُّه تخليطٌ، وفي مهواةِ الاعتزالِ والتفلسفِ توريط.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا دخل غرضُ انتفاعِ المُسْلِفِ بطلَت حقيقةُ السَّلف، كما قال، ولا مدخلَ للمُعارضةِ هنا، لأنهما أصلانِ متغايران على ما سبق.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: في ذلك نظر، وما قاله في المسألةِ الثالثةِ حكايةُ أقوالٍ وتقسيمٌ لا كلامَ معه فيه، وما قاله بعدَها إلى آخرِ الفرقِ صحيح، وكذلك ما قاله في الفرقِ بعده.

(٤) في المطبوع: لبُعْدِ.

فالجوازُ، وهو ظاهرٌ، والمنعُ لصورةِ المبايعة[1]، وللمُسْلفِ ردُّ العين، وههنا اشترط الدافعُ رَدَّ المِثْلِ، فهو غَرضٌ له، وإن اختلف الجنسُ دون المنفعةِ، فقولان: الجوازُ للاختلافِ، والمنعُ، لأنَّ مقصودَ الأعيانِ منافعُها، وإن اختلفت دون الجنس، جاز لتحقُّق المبايعة.

المسألة الرابعة: في الشرط الثالث[2]، وهو الضَّمانُ بجُعْلٍ في بيانِ سِرِّه، وذلك ببيان قاعدة: وهي أنَّ الأشياءَ ثلاثةُ أقسام: قسمٌ اتّفق الناسُ على أنَّه قابلٌ للمُعاوضة، كالبُرِّ والأنعام، وقسمٌ اتفق الناسُ على عدم قَبوله للمعاوضةِ، كالدمِ والخِنزير ونحوِهما من الأعيان، والقُبَلُ والعِناقُ من المنافع، وكذلك النظرُ إلى المحاسن، ولذلك لا نوجب فيها عند الجنايةِ عليها شيئاً، لأنَّها غيرُ متَقوَّمةٍ شَرعاً، ولو كانت تقبلُ القيمةَ الشرعيةَ، لوجبت عند الجنايةِ عليها كسائرِ المنافعِ الشرعية، ومنها ما اختُلِفَ فيه: هل يقبلُ المُعاوَضة أم لا؟ كالأزبالِ وأَرْواثِ الحيوان من الأعيان، والأَذانِ والإمامةِ من المنافع؟ فمن العلماء مَن أجازه، ومنهم من مَنَعه.

إذاً تقرَّرت هذه القاعدةُ، فالضمانُ في الذِّمَم من قَبيلِ ما منع الشرعُ المُعاوضةَ فيه، وإن كان منفعةً مقصودةً للعُقلاءِ كالقُبَلِ وأنواعِ الاستمتاع،
١١١/أ مقصودةٌ/ للعقلاءِ ولا تصحُّ المعاوضةُ عليها، فإنَّ صحَةَ المعاوضةِ حُكمٌ شَرعيٌّ يتوقَّفُ على دليلٍ شرعي، ولم يدلَّ دليلٌ عليه، فوجبَ نَفْيُه، أو يستدلُّ بالدليلِ النافي لانتفاءِ الدليلِ المُثْبِت، وهو القياسُ على تلك الصورة.

---

(١) في الأصل: المبايع وصوابُه من المطبوع: و«الذخيرة» ٥/ ٢٣٢.

(٢) انظر «الذخيرة» ٥/ ٢٣٨.

المسألةُ الخامسة: في الشرطِ التاسع[1]، وهو مَنْعُ السَّلَم الحالِّ، ومنعه أبو حنيفة وابن حنبل، وجوزه الشافعي رضي الله عنهم أجمعين، احتجَّ الشافعي رضي الله عنه بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] ولأنَّه عليه السلام اشترى جمَلاً من أعرابي بوَسْقٍ من تمرة الذخيرة[2]، فلما دخل البيتَ لم يجدِ التمرَ، فقال للأعرابي: «إني لم أجِد التمرَ» فقال الأعرابي: واغَدْراه، فاستقرض رسولُ الله ﷺ وَسْقاً وأعطاه[3]، فجعل الجملَ قُبالةَ وَسْقٍ في الذمَّةِ، وهو السَّلمُ الحالُّ، وبالقياسِ على غيرِه من البيوعِ، وبالقياسِ على الثمنِ في البيوع لا يُشْترطُ فيها الأجل، ولأنَّ السَّلَمَ إذا جاز مُؤجَّلاً، فليَجُز مُنَجَّزاً بطريقٍ أَوْلى، لأنَّه أَنْفى للغَرَر.

والجوابُ عن الأولِ: أنَّه مخصوصٌ بقولِه عليه السلام: «مَنْ أسلم فليُسْلِمْ إلى أجلٍ معلوم»[4] وهو أخصُّ من الآية، فيُقَدَّمُ عليها، وهو أمرٌ، والأمرُ للوجوب.

---

(١) انظر «الذخيرة» ٥/ ٢٥١.

(٢) كذا في الأصل. وفي «المسند»: الذُّخْرة، والأول أشبه بالصواب، قال ابن الأثير في «النهاية» ٢/ ١٤٤: هو نوعٌ من التمرِ معروف.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في «المسند» ٤٣/ ٣٣٧-٣٣٩ بأتمَّ ممّا هنا من حديث عائشة رضوان الله عليها، وحسَّن شيخنا إسناده لأَجل محمد بن إسحاق، وباقي رجاله ثقاتٌ رجال الشيخين. وانظر «مجمع الزوائد» ٤/ ١٣٩ للهيثمي.
وأخرجه عبد بن حُميد (١٤٩٩) والبزّار (١٣٠٩- كشف)، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٦/ ٢٠، وصحَّحه الغماري في «الهداية» ٧/ ٣٩٧، وانظر تمام تخريجه في «المسند».

(٤) أخرجه البخاري (٢٢٤٠) ومسلم (١٦٠٤) من حديثِ ابن عباس، ولفظه: «مَنْ أسلف في شيء ففي كيلٍ معلوم، ووزنٍ معلوم، إلى أجلٍ معلوم».

وعن الثاني ـ إن صحَّ[1] ـ فليس بسَلَمٍ، بل وقع العقدُ على تمرٍ مُعيَّنٍ موصوف، فلذلك قال: «لم أجِدْ شيئاً» والذي في الذمَّة لا يقالُ فيه ذلك لتيسُّرِهِ بالشراءِ، لكن لما رأى رغبَة البدويّ في التَّمْرِ، اقترض له تَمْراً آخر، ولأنَّه أدخلَ الباءَ على التمرِ، فيكون ثمَناً لا مَثموناً، لأنَّ الباءَ من خصائصِ الثمن.

وعن الثالثِ: أنَّ البيعَ موضوعٌ للمُكايسة، والتعجيلُ يُناسبُها، والسَّلَمُ موضوعُه الرِّفْقُ، والتأجيلُ يناسبُه، والتعجيلُ يُنافيه، ويَبطُلُ مدلولُ الاسمِ بالحلولِ في السَّلمِ، ولا يبطلُ مدلولُ البيعِ بالتأجيل، فلذلك صَحَّت مخالفةُ قاعدةِ البيع في المُكايسة بالتأجيل، ولم تصحَّ مخالفةُ السَّلمِ بالتعجيل، وهو الجوابُ عن الرابع.

وعن الخامسِ: أنَّ الأَوْلويَّة فرعُ الشركة، ولا شركةَ ههنا بل التباينُ، لأنَّه جازَ مُؤجَّلاً للرِّفْق، والرفقُ لا يحصلُ بالحلولِ، فكيف يُقالُ بطريقِ الأَوْلى، بل ينتفي البتَّة. سَلَّمْنا أنَّ بينهما مُشْتَركاً، لكن لا نُسلِّمُ عَدَم الغَرَرِ مع الحلولِ، بل الحلولُ في السَّلَمِ غَرَرٌ، لأنَّه إنْ كان عنده، فهو قادرٌ على بَيْعِه معيَّناً حالًّا، فعدولُه إلى السَّلَم قَصْدٌ للغَرَر، وإن لم يكن عنده، فالأجلُ يُعينُه على تحصيلِه،/ والحلولُ يمنعُ ذلك ويُعَيِّنُ الغَرَر، ١١١/ب
وهذا هو الغالبُ، لأنَّ ثمنَ المُعيَّنِ أكثَر، فلو كان عنده، لعَيَّنه، لتحصيلِ فَضْلِ الثمنِ، فيندرجُ الثمنُ الحالُّ في الغَرَر، فيمتنعُ قوله: إنَّ جوازَه بطريقِ الأَوْلى، وهذا الكلامُ في هذا القياسِ عزيز، فإنَّ الشافعيةَ يظنّون بهذا القياسِ أنَّه قطعيٌّ، وأنَّه يقتضي الجوازَ بطريقِ الأَوْلى، ويَحكون هذه العبارةَ عن الشافعيِّ رضي الله عنه، فقد ظهر بهذا البحث انعكاسُه

(١) يعني الحديث السابق، وهو حديثٌ حسنٌ.

عليهم، وظهَر أنه غَرَرٌ، لا أنَّه أنفى للغَرَرِ، بل أوجَدُ للغرر، ثم نقول: أحدُ العِوَضَيْن في السَّلمِ، فلا يقعُ إلَّا على وجهٍ واحدٍ كالثمن.

المسألةُ السادسة في الشرط الثاني عشر: يجوزُ السَّلَمُ فيما ينقطعُ في بعضِ الأجل، وقاله الشافعيُّ وابنُ حنبلٍ رضي الله عنهما، ومنعه أبو حنيفةَ رضي الله عنه، واشترط استمرارَ وجودِ المُسْلَمِ فيه من حينِ العقدِ إلى حينِ القبضِ محتجّاً[1] بوجوه[2]:

الأول: احتمالُ مَوْتِ البائعِ، فيحلُّ السَّلمُ بموتِه، فلا يُوْجَدُ المُسْلَمُ فيه.

الثاني: إذا كان مُعْدَوماً قبل الأجلِ، وجبَ أن يكون معْدوماً عنده عملاً بالاستصحاب، فيكونُ غَرَراً، فيمتنعُ إجماعاً.

الثالث: أنه معدومٌ عند العقدِ، فيمتنعُ في المعدومِ، كبيع الغائبِ على الصفة إذا كان معدوماً.

الرابع: أنَّ العَدَمَ[3] أبلغُ في الجَهالة، فيبطلُ قياساً عليها بطريقِ الأَوْلى، لأنَّ المجهولَ الموجودَ له ثبوتٌ من بعضِ الوجوهِ بخلافِ المعدومِ هو نَفيٌ مَحْضٌ.

الخامس: أنَّ ابتداءَ العقودِ آكَدُ من انتهائِها، بدليل اشتراط الوليِّ وغيرِه في ابتداءِ النكاح، ومُنافاة اشتراطِ أجلٍ معلومٍ فيه، وهو المُتْعةُ، فَيُنافي التحديدُ أَوَّلَه دون آخرِه، وكذلك البيعُ يُشْترطُ أن يكونَ المبيعُ مَعلوماً مع شروطٍ كثيرة، ولا يُشْتَرطُ ذلك بَعْد ذلك، فكلُّ ما يُنافي آخِرَ

---

(١) في الأصل: صحيحاً. وهو تصحيف.

(٢) انظر «فتح باب العناية» ٢/ ٣٨١ لملاّ علي القاري.

(٣) في المطبوع: المعدوم.

العقدِ يُنافي أوَّلَه من غيرِ عكسٍ، والعَدَمُ ينافي آخِرَ[1] الأجلِ، فيُنافي أوَّل العقدِ بطريقِ الأَوْلى.

والجوابُ عن الأول: أنَّه لو اعتُبر لكان الأجلُ في السَّلَمِ مجهولاً لاحتمالِ الموتِ فيلزمُ بُطْلانِ كُلِّ سَلَمٍ، وكذلك البيعُ بثمنٍ إلى أجلٍ، بل الأَصلُ عَدَمُ تغيُّرِ ما كان عند العقدِ وبقاءِ الإنسانِ إلى حين التسليم، فإنْ وقع الموتُ، وقعت التركةُ إلى الإبّان، فإنَّ الموتَ لا يُفسدُ البيع.

وعن الثاني: أنَّ الاستصحابَ معارَضٌ بالغالبِ، فإنَّ الغالبَ وجودُ الأعيان في/ إبّانها. ١١٢/أ

وعن الثالث: أنَّ الحاجةَ تدعو إلى العَدَم في السَّلَمِ، بخلافِ بيعِ الغائب لا ضرورةَ تدعو إلى ادعاءِ وجودِه بل نجعلُه سَلَماً، فلا يلزَمُ من ارتكابِ الغَرَرِ للحاجةِ ارتكابُه لغيرِ حاجة، فلا يحصلُ مقصودُ الشارعِ من الرِّفْقِ في السلم إلَّا مع العَدمِ، وإلَّا فالموجودُ يُباعُ بأكثرَ من ثمنِ السَّلَم.

وعن الرابع: أنَّ الماليةَ منضبطةٌ مع العَدَمِ بالصفات، وهي مقصودُ عقودِ التنمية[2] بخلاف الجَهالة، ثم ينتقضُ ما ذكرتُم بالإجارةِ تمنعُها الجَهالة دون العدمِ.

وعن الخامس: أنَّا نُسلِّمُ أنَّ ابتداءَ العقودِ آكَدُ في نظرِ الشرعِ، لكن آكَدُ من استمرارِ آثارِها، ونظيرُه ههُنا بعد القبضِ، وإلَّا فكُلُّ ما يُشْترطُ من أسبابِ الماليةِ عند العقدِ، يُشْتَرَطُ في المعقودِ عليه عند التسليم، وعَدَمُ المعقودِ عليه عند العقدِ مع وجودِ المعقودِ عليه عند التسليمِ لا مَدْخَلَ له في الماليةِ البتّة، بل الماليةُ مَصونةٌ بوجودِ المعقودِ عليه عند التسليم،

(١) في الأصل: عَقْد، ولعلَّ ما في المطبوع هو الصواب.
(٢) في المطبوع: التُّهمة.

فهذا العدمُ[1] حينئذٍ طَرديٌّ، فلا يُعْتَبرُ في الابتداء، ولا في الانتهاء مُطلقاً، بل يتأكَّدَ مذهبُنا بالحديثِ الصحيح أنَّ رسولَ الله ﷺ قدِم المدينة، فوجدَهم يُسْلِمون في الثمارِ السَّنةَ والسَّنتين والثلاثَ، فقال عَليه السلام: «من أسلف فليُسْلف في كيلٍ معلومٍ، ووزنٍ معلومٍ، إلى أجلٍ معلوم»[2] وهذا يدلُّ من وجوهٍ:

أحدُها: أنَّ ثمرَ السنينِ مَعدومٌ.

وثانيها: أنَّه عليه السلام أطلقَ ولم يُفَرِّقْ.

وثالثها: أنَّ الوجودَ لو كان شرطاً لبيَّنه عليه السلام، لأنَّ تأخيرَ البيانِ عن وقتِ الحاجة مُمتنع، أو نقولُ: إنَّه وَقْتٌ لم يجعلْه المتعاقدان مَحلاًّ للمسلمِ فيه، فلا يُعْتَبرُ وجودُه كما بَعْدَ الأجلِ، لأنَّ القُدرةَ على التسليمِ إنَّما تُطلبُ في وقت اقتضاءِ العقدِ لها، أما ما لا يقتضيه فيَستوي فيه قبل الأجلِ لتوقُّع الموت، وَبَعْدَه لتعذُّرِ الوجودِ، فيتأخَّر القبضُ، فكما أن أحدَهما مُلغىً إجماعاً، فكذلك الاخَر، قياساً على أثمانِ بيوعِ الآجال قبل مَحلِّها[3].

* * *

---

(١) في المطبوع: العمل.

(٢) سبق تخريجه قبل قليل من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) انظر «الذخيرة» ٥/ ٢٥٤، و«بداية المجتهد» ٧/ ٣٩٧.

فهرس موضوعات المجلد الثالث

الفروق

للإمام القرافي

شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي

٦٢٦ - ٦٨٤هـ

وبحاشيته

"إدرار الشروق على أنواء الفروق"

للإمام ابن الشاط

٦٤٣ - ٧٢٣هـ

قدم له، وحققه، وعلق عليه

عمر حسن القيام

الجزء الرابع

مؤسسة الرسالة
ناشرون

بسم الله الرحمن الرحيم

غاية في كلمة

الطبعة الأولى

١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

ISBN 9953 – 4 – 0146 – 2

مؤسسة الرسالة

للطباعة والنشر والتوزيع

وطى المصيطبة

شارع حبيب أبي شهلا

بناء المسكن

هاتف: ٣١٩٠٣٩ - ٨١٥١١٢

فاكس: ٨١٨٦١٥ (٩٦١١)

ص.ب: ١١٧٤٦٠

بيروت - لبنان

Resalah Publishers

Tel: 319039 - 815112
Fax: (9611) 818615
P.O.Box: 117460
Beirut - Lebanon

Email:
resalah@resalah.com

Web Location:
Http://www.resalah.com

الفروق

أنوار البروق في أنواء الفروق

٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الفرق الحادي والمئتان

بين قاعدةِ القرض، وقاعدة البيع[1]

اعلم أنَّ قاعدةَ القرضِ خُولفت فيها ثلاثُ قواعدَ شرعيةٍ:

قاعدةُ الرِّبا إن كان في الرِّبويات، كالنقدَيْن والطعام، وقاعدةُ المُزابنةِ، وهي بيعُ المعلومِ بالمجهولِ من جنسهِ إن كان في الحيوانِ ونحوِه من/ غير المِثْلِيّات، وقاعدةُ بَيْعِ ما ليس عندك في المِثليات، ١١٢/ب
وسببُ مخالفةِ هٰذه القواعدة مصلحةُ المعروفِ للعباد، فلذلك متى خرج عن بابِ المعروف امتنع، إما لتحصيلِ منفعةِ المُقْرِض، أو لتردُّده بين الثمنِ والسلفِ، لعدمِ تعيُّنِ المعروفِ مع تعيُّنِ المحذور، وهو مخالفةُ القواعد.

سؤال: العارِيَّةُ معروفٌ كالقَرض، وإذا وقعت إلى أجل بِعَوضٍ جازت، وإن خرجَتْ بذلك عن المعروف، فلِم لا يكون القرضُ كذلك إذا خرج بالقصدِ إلى نفعِ المُقْرِضِ عن المعروفِ يجوز؟

جوابُه: إذا وقعت العارِيَّةُ بعِوَضٍ، صارت إجارةً، والإجارةُ لا يُتصَوَّرُ فيها الرِّبا، ولا تلك المفاسدُ الثلاث، والقرضُ بالعِوَضِ بَيْعٌ، فيُتَصوَّرُ فيه، وكذلك إذا وقع القرض في العُروضِ، هو رِباً، فيحرُم للآيةِ إلا ما خصَّه الدليل.

* * *

---

(١) انظر «الذخيرة» ٥/ ٢٥٥ للقرافي.

الفرق الثاني والمئتان
بين قاعدةِ الصلح وغيرِه من العقود

اعلم أنَّ الصلحَ في الأموالِ دائرٌ بين خمسةِ أُمور: البيع إن كانت المُعاوضةُ عن أعيانٍ، والصَّرْفُ إن كان فيه أحدُ النقدَيْن عن الآخر، والإجارةُ إن كان عن منافعَ، ودَفْعُ الخصومةِ إن لم يتعيَّنْ شيءٌ من ذلك، والإحسانُ وهو ما يُعطيه المُصالحُ من غيرِ إلجاءٍ[1]، فمتى تعيَّنَ أحدُ هذه الأبواب رُوعِيَت فيه شروطُ ذلك الباب، لقوله عليه السلام: «الصلحُ جائزٌ بين المسلمين إلا صُلْحاً أحلَّ حراماً أو حرَّم حلالًا»[2]، ويجوزُ عندنا وعند أبي حنيفةَ رضي الله عنه على الإقرارِ والإنكار، وقال الشافعيُّ رضي الله عنه: لا يجوزُ على الإنكارِ، واحتجَّ بوجوه:

الأول: أنه أَكْلُ المالِ بالباطلِ، لأنه ليس عن مالٍ لعدمِ ثُبوته، ولا عن اليمينِ، وإلا لجازت إقامةُ البيِّنةِ بعده، ولجاز أَخْذُ العَقارِ بالشُّفْعَةِ، لأنه انتقلَ بغيرِ مال، ولا هو عن الخصومةِ، وإلا لجازَ عن النكاحِ والقَذْف.

الثاني: أنه عاوضَ عن مِلْكِه، فيمتنعُ كشراءِ مالهِ من وكيله.

الثالث: أنها مُعاوضةٌ فلا تصحُّ مع الجهلِ، كالبيع.

---

(١) في المطبوع: الجاني، وهو خطأ.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود (٣٥٩٤) وابن حبّان في «صحيحه» (٥٠٩١) من حديث أبي هريرة، وهو في «المسند» ١٤/ ٣٨٩، و«سنن الدارقطني» ٣/ ٢٧، و«المستدرك» ٢/ ٤٩ للحاكم، وانظر تمام تخريجه في التعليق على «المسند».

والجوابُ عن الأول: أنه أخْذُ المالِ بحقٍّ، ولا يلزَمُ من عدم ثبوتهِ عدَمُه. نعم مَن علمَ أنه على باطلٍ حَرُمَ عليه أخْذُ ذلك المال، وأما إقامةُ البَيّنةِ بعدة، قال الشيخ أبو الوليد[1]: تتخرَّجُ على الخلافِ فيمن حَلَّفَ خصمه، وله بيِّنةٌ، فله إقامتُها عند ابنِ القاسم مع العُذْر،/ وعند أشهبَ ١١٣/أ
مُطلقاً، وأما القذفُ فلا مَدْخَلَ للمال فيه، ولا يجوزُ فيه الصلحُ مع الإقرار، فكذلك مع الإنكار، ونلتزمُ الجوازَ في النكاح. قال الشيخ أبو الوليد: قال أصحابنا: إذا أنكرت المرأةُ الزوجيةَ، إنَّ من الناس مَنْ يُوجبُ عليها اليمينَ، فتفتدي بيمينِها ونلتزمُ الشُّفْعةُ.

وعن الثاني: الفرقُ بأنه مع وكيلهِ متمكِّنٌ من مالهِ بخلافِ صورةِ النزاع، فإنها لدَرْءِ مفسدةِ الخُصومة.

وعن الثالث: أنَّ الصورة[2] هٰهُنا تدعو للجهلِ بخلافِ البيع.

قال أبو الوليد: لو ادّعى عليه ميراثاً من جهةِ مَوْروثٍ[3] صَحَّ الصلحُ فيه مع الجهل، والعجبُ من الشافعيِّ رضي الله عنه أنه يقولُ: للمدِّعي أن يدخلَ دارَ المُدّعىٰ عليه بالليل، ويأخذَ قَدْرَ حَقِّه، فكيف يمنَعُ مع الموافقةِ من الخصم على الأخذِ؟ ويتأكدُ قولُنا بقوله تعالى: ﴿وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال:١] وغيرِه من الكِتاب والسنّة، ولأنا أجمَعْنا على بَذْلِ المالِ بغيرِ حقٍّ في فداءِ الأُسارى، والمخالعةِ، والظَّلَمةِ، والمحاربين، والشعراء، فكذلك هٰهنا لدَرْءِ الخُصومة، ولأنه قاطعٌ للمطالبةِ، فيكونُ مع

---

(١) يعني ابن رشد الجدّ.

(٢) في المطبوع: الضرورة.

(٣) في المطبوع: مُورِّث.

الإقرارِ والإنكارِ كالإبراء، ويجوزُ مع عدمِ المالِ من الجهتين، كالصُّلحِ على دَم العَمدِ، ولأنه يصحُّ فيه مع الإنكارِ، فصحَّ الصلحُ عليه قياساً عليها[1].

* * *

(١) علَّق ابن الشاط على هذا الفرق بقوله: ما قاله فيه غيرُ صحيحٍ، لأنه لم يُبْدِ فَرقاً بين الصلحِ وغيرِه، ولكنه تكلَّم على حُكمِ الصلح، وكلامُه في ذلك صحيح.

الفرقُ الثالث والمئتان
بين قاعدةِ ما يُمْلَكُ من المنفعة بالإجارات، وبين قاعدةِ ما لا يُمْلكُ منها بالإجارات

متى اجتمعت في المنفعةِ ثمانيةُ شروطٍ مُلِكَت بالإجارةِ[1]، ومتى انخَرم منها شرطٌ لا تُمْلك.

الأول: الإباحةُ احترازاً من الغناءِ وآلاتِ الطربِ ونحوِهما.

الثاني: قَبولُ المنفعةِ للمُعاوضةِ، احترازاً من النكاح.

الثالث: كَوْنُ المنفعةِ مُتقوَّمةً، احترازاً من التافهِ الحقيرِ الذي لا يُقابل بالعِوَضِ، واختلف في استئجارِ الأشجارِ لتجفيفِ الثياب، فمنعه ابنُ القاسم.

الرابع: أن تكونَ مملوكةً، احترازاً من الأوقافِ على السُّكْنىٰ، كبيوتِ المدارسِ والخُوانِك.

الخامس: أن لا تتضمَّنَ استيفاءَ عينٍ، احترازاً من إجارةِ الأشجارِ لثمارِها، أو الغنمِ لنَتاجِها، واستُثْنيَ من ذلك إجارةُ المُرْضِعِ للبنِها للضرورةِ في الحَضانة.

السادس: أنْ يُقْدَرَ على تسليمِها، احترازاً من استئجارِ الأخرسِ للكلام.

السابع: أن تحصُلَ للمستأجرِ، احترازاً من العبادات والإجارةِ عليها كالصوم ونحوه.

---

(١) انظر «التهذيب» ٤/ ٤٢٠ للإمام البغوي، «والكافي» ٢/ ٣٠٢ لابن قدامة.

١١٣/ب الثامن:/ كونُها معلومةً، احترازاً من المجهولاتِ من المنافعِ، كمنِ استأجرَ آلةً لا يَدري ما يُعْمَلُ بها، أو داراً مدّةً غيرَ معلومة، فهذه الشروطُ إذا اجتمعت جازَت المعاوضةُ، وإلا امتنعت.

تنبيه: قال الشيخُ أبو الوليد بنُ رُشد[1]: في كِراءِ دورِ مكّة أَرْبَعُ روايات: المَنْعُ، وهو المشهورُ، وقاله أبو حنيفة، لأنها فُتِحت عَنْوَةً، والجوازُ، وقاله الشافعيُّ، لأنها عنده فُتِحَت صُلحاً، أو مُنَّ بها على أهلِها عندنا على هٰذه الرواية، ولا خلافَ عن مالكٍ وأصحابهِ أنها فُتِحَت عَنْوةً، والكراهة لتعارُضِ الأَدِلّة، وتخصيصُها بالموسِم، لكثرة الناس، واحتياجِهم للوقفِ، لأنَّ العَنْوةَ عندنا وَقْفٌ.

واتفقَ مالكٌ والشافعي وغيرُهما رضي الله عن الجميع أنَّ رسولَ الله ﷺ دخل مكّةَ مُجاهِراً بالأسلحةِ، ناشِراً للألوية، باذِلًا للأمانِ لمن دخل دارَ أبي سفيان، وهذا لا يكونُ إلا في العَنْوةِ قطعاً، وإنما رُوي أنَّ خالدَ ابن الوليد قتل قَوْماً، فَوداهم رسولُ الله ﷺ، وهو دليلُ الصلح، وجوابُه: يجب أن يُعْتَقَدَ أنَّه أمَّنَ تلك الطائفةَ، وعصمَ دِماءَهم جَمْعاً بين الأدلة[2].

سؤال: اعلم أنَّ مُقْتضى[3] هٰذه المباحثِ وهذه النقولِ أن يحرُمَ كِراءُ دورِ مِصرَ وأراضيها؛ لأنَّ مالكاً قد صَرَّح في «الكتابِ» وغيرِه: أنَّها

---

(١) انظر «المقدّمات» ٢/ ٦٦٦، ونقله القرافيُّ في «الذخيرة» ٥/ ٤٠٦.

(٢) هذا كلامٌ فيه نظر فإنَّ خالداً حين دخل مكّةَ قاتل مَنْ قاتله من المشركين ثم انهزموا، كما في «سيرة ابن هشام» ٤/ ٢٦، و«زاد المعاد» ٣/ ٤٠٤-٤٠٥ لابن القيم. وأما القوم الذين وداهم رسولُ الله ﷺ فهم بنو جذيمة، أخطأ خالدٌ في قتلهم، فقال رسولُ الله ﷺ: «اللهم إني أبرأ إليك ممَّا صنع خالد» وبعث عليّاً يُودي لهم قتلاهم وما ذهب منهم، أخرجه البخاري (٤٣٣٩)، وانظر «زاد المعاد» ٣/ ٤١٥.

(٣) سقط لفظ «مقتضى» من الأصل، واستدرك من المطبوع.

فُتِحَتْ عَنْوَةً[1]، ويلزمُ على ذلك تخطِئةُ القُضاةِ في إثباتِ الأملاك، وعقودِ الإجارات، والأَخْذِ بالشُّفْعات ونحوِ ذلك.

جوابُه: أن أراضي العَنْوةِ اختلف العلماءُ فيها: هل تصيرُ وَقْفاً بمُجرَّدِ الاستيلاءِ، وهو الذي حكاه الطَّرطوشيُّ في «تعليقه» عن مالك، أو للإمام قِسْمتُها كسائرِ الغنائم، أو هو مُخَيَّرٌ في ذلك، والقاعدةُ المُتَّفقُ عليها: أنَّ مسائلَ الخلافِ إذا اتّصل ببعضِ أقوالِها قضاءُ حاكمٍ، تعين ذلك القول، وارتفع الخلافُ، فإذا قضى حاكم بثبوتِ مِلْكٍ في أرضِ العَنْوة، ثبت المِلْكُ، وارتفع الخلاف، وتعيَّنَ ما حكمَ به الحاكم. وهذا التقرير يَطَّرِدُ في مكَّةَ ومصرَ وغيرِهما، والقولُ بأنَّ الدُّورَ وقفٌ إنَّما يتناولُ الدُّورَ التي صادفها الفتح، أما إذا انهدَمت تلك الأبنيةُ، وبنىٰ أهلُ الإسلام دُوراً غيرَ دورِ الكفّار، فهذه الأبنيةُ لا تكون وَقْفاً إجماعاً، وحيث قال مالك: لا تُكْرىٰ دورُ مكّةَ، يُريدُ ما كان في زمانهِ باقياً من دُورِ الكفارِ التي صادفها الفتح، واليوم قد ذهبت تلك/ الأبنيةُ، فلا يكونُ قضاءُ الحاكم بذلك خَطأً. نعم ١١٤/أ
يختصُّ ذلك بالقضاءِ بالمِلْكِ والشُّفْعاتِ في الأرضين فإنها باقية[2]، أو نقول: قولُ مالكٍ رحمه الله تعالى: إنَّ البلدَ الفلانيَّ فُتِحَ عَنْوةً ليس هذا بفُتياً يُقلَّدُ فيها، ولا مَذْهباً له يجبُ على مُقلِّديهِ اتّباعهُ فيه بل هذه شهادة،

---

(١) قلت: قد ذكر الإمام الحافظ أبو عُبيد القاسم بن سلام في «الأموال»: ١٨٥-١٨٨ طرفاً صالحاً من اختلافِ أهلِ العلم في فتح مصر، وهل كان صلحاً أم عَنْوةً؟ ثم قال: فقد اختلفت الأخبارُ في أمرِهم، وأنا أقول: إنَّ الأمرَيْن جميعاً قد كانا، وقد صدق الخبران كلاهما، لأنها افتُتِحت مرَّتين، فكانت المرةُ الأولى صلحاً، ثم انتكثت الروم عليهم، ففُتِحت الثانية عَنْوَةً، وفي ذلك غيرُ خبرٍ يُصَدِّق هذا. ثم ذكر ما يدلُّ على المقصود من ذلك، وانظر «الاستخراج لأحكام الخراج»: ٢٧٢ للحافظ ابن رجب الحنبلي.

(٢) صححَّ ابن الشاط ما مضى من كلامِ القرافيِّ في هذا الفرق.

وكذلك لو قال مالكٌ: فلانٌ أُخِذَ مالهُ غَصْباً، أو خالعَ زيدٌ امرأتَه، لم يكن ذلك فُتيا، بل شهادةً، والقاعدةُ: أنَّ كل إمامٍ أخبر عن حُكْمٍ بسببٍ اتُّبِعَ فيه، وكان فُتيا ومذهباً، أو أخبَر عن وقوعِ ذلك السبب فهو شهادةٌ[1]، وأنَّ المذهبَ الذي يُقَلَّدُ فيه الإمامُ خمسةُ أمورٍ لا سادسَ لها: الأحكامُ كوجوبِ الوِتر، والأسبابُ كالمُعاطاةِ، والشروطُ كالنيّةِ في الوضوء، والموانعُ كالدَّيْنِ في الزكاة، والحِجاجُ كشهادةِ الصبيان، والشاهدِ واليمين، فهذه الخمسةُ إن اتُّفِقَ على شيءٍ منها فليسَ مذهباً لأحدٍ، بل ذلك للجميع، فلا يقالُ: إنَّ وجوبَ رمضانَ مذهبُ مالكٍ ولا غيرِه، بل ذلك ثابتٌ بالإجماع، فإنه إنما يُفْهَمُ من مذهبِ الإنسانِ في العادة ما اختصَّ به، كقولك: هذا طريقُ زيدٍ إذا اختصَّ به، أو هٰذه عادتُه إذا اختصّت به، وإذا اختلف في شيءٍ من ذلك نُسِبَ إلى القائل به، وما عَدا هذه الخمسةَ لا يقال: إنها مذهبٌ يُقَلَّدُ فيه، بل هو إما روايةٌ أو شهادةٌ أو غيرُهما، كما لو قال مالكٌ: أنا جائعٌ أو عطشانُ، فليس كلُّ ما يقولُه الإمامُ هو مذهبٌ له، بل تلك الخمسةٌ خاصّةً[2]، ولو قال إمامٌ: زيدٌ زنىٰ لم نُوجِبِ الرجمَ بقولِهِ، بل نقولُ: هٰذه شهادةٌ هو فيها أُسوةُ جميعِ العُدول، إنْ كَمُلَ النِّصابُ بشروطهِ رجَمْناه، وإلّا فلا، فكذلك قولُ مالكٍ: مِصرُ فُتِحَت عَنْوةً، أو مكَّةُ، شهادةٌ، وإذا كانت شهادةً فهو لم يباشِر الفَتْحَ، تعيَّن أنه نقلَ هٰذه الشهادةَ عن غيرِه، ولا ندري هل أَذِنَ له

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يتعيَّنُ كونُه شهادةً. بل يتعيَّنُ أن يكونَ غيرَ شهادةٍ، لأن الشهادةَ من شرطِها أن تكون خَبراً يقصدُ المُخْبِرُ به أن يترتَّبَ عليه فصلُ قضاءٍ، وقولُ مالك: إنَّها فُتِحَتْ عَنْوةً لا إشعارَ فيه بذلك القصد، فهوَ نوعٌ من الخبرِ غير الشهادة.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح.

ذلك الغيرُ في النقلِ عنه أم لا؟ وإن سَلَّمْنا أنه أُذِنَ له، فقد عارضت هٰذه البيِّنةَ بيِّنةٌ أُخرى، وهي أنَّ الليثَ بن سعدٍ والشافعيَّ وغيرَهما قالوا: الفتحُ وقع صُلحاً، فهل يُمكنُ أن يُقالَ: إنَّ إحدى البيِّنتين أعدلُ، فتُقَدَّم، أو يقالَ: هذا لا سبيلَ إليه، والعلماءُ أجلُّ من أن نُفاوِتَ نحن بين عدالتِهم؟ ولو سلَّمْنا الهجومَ عليهم في ذلك، فالمذهبُ أنه لا يُقْضىٰ بأعدلِ البيِّنتين إلا في الأموال، والعَنْوةُ والصُّلح ليسا من هذا البابِ، فلِمَ قُلتم: إنه يُقْضىٰ فيه بأعدلِ البينتين؟ ولا يُمكنُ أن يُقال: هٰذه الشهادةُ ليست نَقْلاً عن أحدٍ، بل هي استقلال، ومستندُها السماعُ، لأنا نمنعُ أنَّ هٰذه المسألةَ ممَّا تجوزُ فيه الشهادةُ بالسماع،/ وقد عدَّ الأصحابُ مسائل السماعِ ١١٤/ب
خمسةً وعشرين مسألةً ليست هٰذه منها. سَلَّمْنا أنَّها منها، لكن حصل المُعارضُ المانعُ من الحكم بهذه الشهادة، وبهذا التقريرِ يظهَرُ لك أنَّ مَنْ يُفْتي بتحريمِ البيعِ والإجارةِ والشُّفْعةِ في هٰذه البقاع بناءً على قولِ مالك: إنَّها فُتِحَتْ عَنْوةً خَطأ، وأن هذا ليس مذهباً لمالكٍ، بل هو شهادةٌ لا يُقَلَّدُ فيها، بل تَجري مَجْرى الشهادات، وكما يَرِدُ هذا السؤالُ على المالكيةِ في العَنْوةِ، يَرِدُ على الشافعيةِ في قولِ الشافعي: إنَّها فُتِحَتْ صُلْحاً، ويَبْنون على ذلك الفُتيا بالإباحة، ويجعلون هذا مما يُقَلَّدُ فيه، وإنما هو شهادةٌ أيضاً بالصلحِ، وليتَ شِعري لو أنَّ حاكماً شافِعيّاً جاءه الشافعي، فقال له: إن فلاناً صالح امرأته على ألفِ دينارٍ نقداً، وقد صارَتْ خُلْعاً منه، هل يقضي بقولهِ وحدَه فيخرقُ الإجماعَ أو نقولُ: هذه شهادةٌ لا بُدَّ فيها من آخرَ مع الشافعيِّ يشهدُ بالخُلْعِ؟ فينبغي له أن يفعل هنا كذلك[1]،

---

(١) قوله: «ولو قال إمامٌ: زيدٌ زنى. . . إلى قوله: فينبغي له أن يفعل كذلك هنا» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك كلامٌ لا دليلَ عليه، ولا حاجةَ إليه، وما =

وقد بسطتُ هذه المسائلَ في كتاب «الإحكام في الفرقِ بَين الفَتاوى والأحكام، وتصرُّفِ القاضي والإمام»، وهو كتابٌ نفيسٌ فيه أربعون مسألةً من هذا النوع[1].

* * *

= الحامـلُ له على دعوىٰ أنَّ ذلك من مالكٍ شهادةٌ حتى يحتاجَ في ذلك إلى آخَرَ معه؟ هذا كلامٌ مبنيٌّ على توهُّمِ كونِ قولِ مالك شهادةً، وذلك التوهُّمُ وَهْمٌ لا شكَّ فيه.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ كانتِ تلك المسائلُ من هذا النوع من كلِّ وجهٍ، فليس ذلك الكتابُ بنفيس.

الفرق الرابع والمئتان
بين قاعدةِ ما للمستأجرِ أخْذُه من مالهِ
بعد انقضاءِ الإجارة، وبين قاعدةِ ما ليس له أخْذُه

الفرق بين هاتين القاعدتَيْنِ مَبنيٌّ على قاعدةٍ: وهي أنَّ الشرعَ لا يَعتبرُ من المقاصدِ إلَّا ما تعلَّقَ به غرضٌ صحيحٌ محصِّلٌ لمصلحةٍ، أو داريءٌ لمَفْسدة، لذلك لا يسمعُ الحاكمُ الدعوىٰ في الأشياءِ التافهةِ الحقيرةِ التي لا يَتشاحُّ العقلاءُ فيها عادةً، كالسِّمْسِمةِ ونحوِها، فلهذه القاعدةِ أيضاً لا يُقْبلُ قولُ المُستأجرِ في قَلْعِ الشجر[1] التي لا قيمةَ لها بعد القلعِ، وإن كانت عظيمةَ الماليَّة قبلَ القَلْع، وكذلك البناءُ العظيمُ الذي لا قيمةَ له بعد الهَدْم، وإن عَظُمَتْ قيمتُه قبل الهدم، وكذلك المستحقُّ منه والغاصبُ ونحوُهما، الجميعُ في ذلك سواء، لأنَّ قَلْعَه لمُجَرَّدِ الفسادِ لا لحُصولِ مصلحةٍ تحصلُ للقالع، ولا لدَرْء مفسدةٍ عنه، فيتعيَّنُ بقاؤه في الأرضِ المُستأجَرةِ يَنتفعُ به صاحبُ الأرض، ويحصلُ له بسببهِ تلك الماليةُ العظيمة، ويُعطيه له بغيرِ شيءٍ، فإنه مُستَحقُّ الإزالةِ شرعاً، وعلى تقديرِ الإزالةِ تبطُلُ تلك الماليةُ، فهي ماليةٌ مُسْتَهْلكة على واضعِها شَرعاً، والمُسْتَهْلَكُ شَرعاً لا يجبُ فيه قِيمة، ويؤيِّدُ ذلك نَهْيُه عليه السلام عن إضاعةِ المالِ[2]، وهَدْمُ مِثْلِ هذا/ البناءِ، وقَلْعُ مِثْلِ هذا الشجرِ، إضاعةٌ ١١٥/أ

(١) كذا في الأصل: الشجر، وفي المطبوع: الأَشياء.

(٢) يريدُ قوله ﷺ: «إنَّ الله كره لكم ثلاثاً: قيل وقال: وإضاعةَ المال، وكثرة السؤال» أخرجه البخاري (١٤٧٧)، ومسلم (١٧١٥) (٥٩٣) من حديث المغيرة بن شعبة، وصحَّحه ابن حبَّان (٥٧١٩) وفيه تمام تخريجه.

للمال، فوجبَ المنعُ منه، لهذه القاعدةِ أجمعَ الناسُ على أن العُروضَ تتعيَّـنُ بـالتعييـن، وكـذلـك الحيـوانُ والطعـامُ، لأنَّ لهـذه الأشيـاءِ مـن الخصوصياتِ والأوصافِ ما تتعلَّقُ به الأغراضُ الصحيحة، وتميلُ إليه العقولُ السليمة، والنفوسُ الخاصةُ، لِما في تلك المُعيَّناتِ من الملاذِّ الخاصَّةِ في تلك الأعيان، ومُقتضىٰ هذه القاعدةِ: أنَّه إذا عَيَّنَ صاعاً من صُبْرَةٍ، وباعَه، أنه لا يتعيَّنُ، لأن الأغراضَ الصحيحةَ مُسْتويةٌ في أجزاءِ الصُّبْرة، غَيْرَ أنِّي لا أعلمُ أحداً قال بعدم التعيين، واختلفوا في الدنانيرِ والدراهمِ إذا عُيِّنَتْ: هل تتعيَّنُ أم لا؟ ثلاثةُ أقوال: ثالثُها: إنْ عَيَّنها الدافعُ تعيَّنَتْ، لأنه أَمْلَكُ بها وهو مالكُها، وإن عَيَّنها القابضُ. لا تتعيَّنُ، إلَّا أن تختَصَّ بصفةِ حُليٍّ، أو سِكَّةٍ رائجةٍ، أو غيرِ ذلك تعيَّنت اتفاقاً، وهذه الأقوالُ الثلاثةُ عندنا، وبالتعيينِ قال الشافعيُّ، والمشهورُ عندنا عدمُ التعيين، فبهذه القاعدةِ يظهرُ الفرقُ بين ما للمستأجرِ أن يأخُذَه من مالهِ، وما لا يأخُذه منه(١).

* * *

(١) علَّق ابن الشاط على هذا الفرقِ بقوله: فيه نَقْلُ أقوال، ولكن في ذلك كلِّه نظر، فإنَّ تقديرَ بناءٍ أو شجرٍ ونحوِ ذلك لا تكونُ له قيمةٌ بعد القَلْع.

الفرقُ الخامس والمئتان

بين قاعدة من[1] يَضْمَنُ بالطرحِ من السُّفن، وبين قاعدةِ من لا يضمن[2]

قال مالك[3]: إذا طُرِحَ بعضُ الحِمْلِ للهولِ، شارك أَهلُ المطروحِ مَنْ لم يُطْرَحْ لهم شيءٌ في متاعهم، وكان ما طُرِحَ وسَلِمَ لجميعِهم في نَمائه ونَقْصِه بثمنه يومَ الشراءِ، إن اشتَرَوْا من موضعٍ واحد بغيرِ مُحاباةٍ، لأنهم صانُوا بالمطروح مالَهم، والعدلُ عدمُ اختصاصِ أحدِهم بالمطروحِ، إذْ ليس أحدُهم بأَوْلى من الآخرِ، وهو سببُ سلامةِ جميعِهم، فإن اشتروا من مواضعَ، أو اشترى بعضُهم، أو طال زمانُ الشِّراءِ حتى تغيَّرت الأسواقُ، اشتركوا بالقِيَمِ يومَ الركوبِ دون يومِ الشراء، لأنه وقتُ الاختلاطِ، وسواءٌ طَرحَ الرجلُ متاعَه أو متاعَ غيرِه بإذْنهِ أم لا.

قال ابنُ أبي زيد: ولا يشاركُ مَنْ لم يَرْمِ بعضَهم بعضاً، لأنه لم يطرأْ سببٌ يوجِبُ ذلك بخلافِ المطروحِ له مع غيره.

قال ابنُ حبيب: وليس على صاحبِ المركبِ، ولا النُّواتيةِ[4] ضمانٌ، كانوا أحراراً أو عبيداً، إلّا أن يكونوا للتجارةِ فتُحْسَبُ قيمتُهم، ولا على مَنْ لا متاعَ له، لأنّ هٰذه كُلَّها وسائلُ، والمقصودُ بركوبِ[5] البحرِ إنَّما

---

(١) في المطبوع: ما في الموضعين.

(٢) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٥/ ٤٨٦-٤٩٠.

(٣) في «الذخيرة»: قال ابن القاسم.

(٤) وهم الملاّحون في البحر. الواحد: نُوتيّ.

(٥) في المطبوع: من ركوب.

هو مالُ التجارة، يُرْجَعُ بالمقاصدِ في المقاصد، ومن معه دنانيرُ كثيرةٌ يريدُ بها التجارةَ فكالتجارةِ بخلافِ النفقة، وما يُرادُ للقِنْيَةِ/ . ١١٥/ب

وقال ابن بشير: لا يلزمُ في العينِ شيءٌ من المطروح، لأنها لا يحصلُ الغَرَقُ بسببِها لخِفَّتِها.

وقال سُحنون: يدخلُ المركبُ في قيمةِ المطروحِ، لأنه ممّا سَلِمَ بسببِ الطرح. وقال أبو محمد: إنْ خِيفَ عليه بصَدْمِ[1] قاعِ البحر، فطُرِحَ لذلك، دَخَلَ في القيمة.

وقال أهلُ العراق[2]: يدخلُ المركبُ وما فيه للقِنْيةِ، أو التجارةِ من عبيدٍ وغيرِهم، لأنَّ أثَرَ المطروحِ سلامةُ الجميع.

وجوابُهم: أنَّ شأنَ المركبِ أن يصِلَ برجالهِ سالماً إلى البَرِّ، وإنما يُغْرِقُه ما فيه عادةً، وإزالةُ السببِ المُهْلِك لا يوجبُ شركةً، بل فِعْلُ السببِ المُنْجي، وهو فرقٌ حَسَنٌ فتأَمَّلْه، فإن فاعلَ الضَّرَرِ شأنهُ أن يضمَن، فإذا أزال ضَرَرَه ناسبَ أن لا يَضْمَنَ لعدمِ سببِ الضمان، وفاعلُ النفعِ مُحَصِّلٌ[3] لعينِ المال، فناسبَ أن يستحقَّه، أو بعضَه، لأنَّ مُوْجِدَ الشيءِ شأنُه أن يكونَ له، فإن صالحوا صاحبَ المطروحِ بدنانيرَ، ولا يشاركُهم، جازَ إذا عرفوا ما يلزمُهُم في القضاء، فإن خرجَ بعد الطرح من البحرِ سالماً، فهو له، وتزولُ الشركة، أو خرج وقد نقص نصفُ قيمتهِ، انتقصَ نصفُ الصلح، ويُرَدُّ نصفُ ما أَخذ.

---

(١) في الأصل: بصَدْع، ولعلَّ الصوابَ ما في المطبوع.

(٢) لعلَّه يريد المالكية من أهلِ العراق، فإنَّ الخلافَ منصوب بين علماءِ المالكية في هذه المسألة.

(٣) في الأصل: يحصِّل.

سؤال: إذا وُجِدت الدابةُ المُصالَحُ عليها في التعدِّي، أو العارِيَّةِ تكونُ لمَنْ صالحَ عليها، وهٰهُنا المُصالَحُ عليه لصاحبه، فما الفرق؟

جوابه: التعدِّي ينقُلُ المُتعدّىٰ عليه للذمةِ بالقيمة، فيكونُ له، لأنَّ القيمةَ للمُتعدَّىٰ عليه، فلا يُجْمَعُ له بين العِوَضِ والمُعَوَّضِ عنه، والبحرُ شيءٌ توجبُه الضرورةُ، فلا يحصلُ الصُّلْحُ فيه بيعاً لا ينتقض، وإن لم يكُن في السفينةِ غيرُ الآدميين، لم يَجُز رَمْيُ واحدٍ منهم لطلبِ نجاة الباقين، وإن كان ذِمِّياً.

قال الطَّرطوشي في «تعليقـه»: ويبدأُ بطرحِ الأمتعةِ، ثم البهائمِ لشرفِ النفوس. قال: وهذا الطرحُ عند الحاجةِ واجبٌ، ولا يجري فيه القولان اللذان للعلماءِ في دفعِ الداخل عليك البيتَ لطلبِ النفس أو المال، ولا مَن اضُطرَّ إلى أكلِ الميتةِ، ففيهما قولان: أحدُهما: يجبُ الدَّفْعُ والأكل.

وثانيهما: لا يجبان لقِصّةِ ابني آدم(١)، ولقولهِ عليه السلام: «كُنْ عبدَ الله المقتولِ ولا تكُن عبد الله القاتل»(٢). وعليه اعتمد عثمانُ رضيَ الله

---

(١) يعني المذكورة في قوله تعالى حكايةً عن هابيل: ﴿لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [المائدة: ٢٨].

(٢) قد أخرج الإمام أحمد ٣٧/ ٢٢٤٩٩ من حديثِ خالد بن عُرفُطة قال: قال لي رسولُ الله ﷺ: «يا خالدُ، إنَّها ستكونُ بعدي أحداثٌ وفِتنٌ واختلاف، فإن استطعت أن تكونَ عبد الله المقتولَ لا القاتلَ، فافعل» وفي إسناده علي بن زيد بن جُدْعان، ضعيف الحديث، وأخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٣٧١٨٦)، والطبراني في «الكبير» (٤٠٩٦)، والحاكم في «المستدرك» ٣/ ٢٨١، ٤/ ٥١٧، ولكن الحديث يتقوّى بحديث خبّاب بن الأرت عند الإمام أحمد ٣٤/ ٥٤٢-٥٤٣ وفيه: «فإنْ أدركْتَ ذاك فكن عبد الله المقتول» وأخرجه الطبراني في «الكبير» (٣٦٣١) والدارقطني ٣/ ١٣٢ وانظر تمام تخريجه في «المسند». =

عنه في تسليمِ نَفْسهِ[1]، والفرقُ أنَّ التاركَ للقتلِ والأكلِ هنالك تاركٌ لئلاّ
١١٦/أ يفعلَ مُحرَّماً، وهٰهُنا لبقاءِ المالِ، واقتناؤه ليس واجِباً، وأكْلُ الميتةِ/ وسَفْكُ الدمِ مُحرَّمٌ، وما وُضِعَ المالُ إلا وسيلةً لبقاءِ النفس، ولم يوضَع قَتْلُ الغيرِ وأكلُ الميتةِ وسيلةً لذلك، ولا يضمنُ الطارحُ هٰهُنا ما طرحه اتّفاقاً، ولمالكٍ في أكلِ مالِ الغيرِ للمجاعةِ قولان: بالضمانِ وعَدَمهِ، ولا يضمَنُ بدفع الفحلِ إذا قتله، لأنه كان يجبُ على صاحبهِ قَتْلُه صَوْناً للنفس، فقد قام عن صاحبِه بواجب.

وقال أبو حنيفةَ والشافعيُّ رضي الله عنهما: لا يضمنُ أحدٌ من أهلِ السفينة إلَّا الطارحُ إن طرحَ مالَ غيرِه، وإن طرح مالَ نفسِه فمُصيبتُه منه، ولو استدعىٰ غيرُه منه ذلك، ووافقونا إذا قال: اقضِ عني دَيْني، فقضاهُ، وفي اقتراضِ المرأةِ على زوجِها الغائب، واقتراضِ الوَصيِّ لليتيم، فإنَّه يأخذُ من مالهِ نظراً له.

= وفي «سنن الترمذي» (٢١٩٤) من حديث سعد بن أبي وقاص قال: أشهد أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «إنَّها ستكون فتنةٌ، القاعدُ فيها خيرٌ من القائم، والقائم خيرٌ من الماشي، والماشي خيرٌ من الساعي»، قال: أفرأيت إنْ دخل عليَّ بيتي وبَسَط يده إليَّ ليقتلني؟ قال: «كُنْ كابن آدم» قال الترمذي: وفي الباب عن أبي هريرة وخبَّاب بن الأرتّ وأبي بكرة وابن مسعود وأبي واقدٍ وأبي موسى وخَرْشة، وهذا حديثٌ حَسنٌ وروى بعضهم هذا الحديث عن الليث بن سعد، وزاد في الإسناد رجُلاً.

(١) نقل ابن كثير في «التفسير» ٣/٨٦ عن أيوبَ السَّختيانيّ قال: إنَّ أوَّل مَنْ أخذ بهذه الآية من هذه الأمة ﴿لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٖ يَدِيَ إِلَيۡكَ لِأَقۡتُلَكَۖ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [المائدة:٢٨] لعُثمانُ بن عفّانَ رضي الله عنه. ثم عزاه ابن كثير لابن أبي حاتم يعني في «التفسير».

قلنا: القياسُ على هٰذه الصُّورةِ بجامعِ السَّعيِ في القيامِ عن الغيرِ بواجبٍ، لأنهم أَجمعين يجبُ عليهم حِفْظُ نفوسِهم وأموالِهم، فَمَنْ بادر منهم قام بذلك الواجب.

احتجُّوا بأَنَّ السلامةَ بالطرحِ غيرُ معلومةٍ، بخلافِ الصِّيالِ[1]، وبالقياسِ على الآدميين وأموالِ القِنْيَة.

والجوابُ عن الأول: أنه ينتقضُ بطعامِ المُضطر، فإنَّ المُضطرَّ يضمنُ مع احتمالِ هلاكهِ بما أكل، بل يُعْتَمدُ في ذلك على العادة فقط، وقد شهِدَتْ بأَنَّ ذلك سببُ السلامةِ فيهما مع احتمالِ النقيض.

وعن الثاني: ما تقدَّمَ أوَّلَ المسألةِ من الفرق، مع أن الطَّرْطوشيَّ قال: القياسُ التسويةُ بين القِنْيَةِ والتجارةِ، لأنَّ العِلَّة صَوْنُ الأموالِ، والكُلُّ يثقلُ السفينةَ.

* * *

---

(١) في المطبوع: الصائل.

الفرق السادس والمئتان

بين قاعدةِ مَن عمِلَ من الأُجَراءِ النصفَ مما استُوجرَ عليه يكونُ له النصف، وبين قاعدةِ مَن عملَ النصفَ لا يكونُ له النصف

اعلم أنه قد وقع في الإجارات: أنَّ من استأجر رجلاً على أن يَخيطَ له ثوبَيْن، أو يبني له دارَيْن، أو نحو ذلك، ففعل أحدَهما، وهو النصفُ، استحقَّ النصفَ، وهو ظاهر، ووقع فيها أيضاً: أنَّ من استأجر رجلاً على أن يحفِرَ له بئراً عشرةً في عشرةٍ تكونُ مُربَّعةً، من كلِّ جهةٍ عشرةٌ، ويكونُ عمقُها عشرةً، فعملَ خمسةً في خمسةٍ، أو استُؤجرَ على أن يعملَ صندوقاً عشرةً في عشرة، فعمل خمسةً في خمسةٍ، مُقْتضىٰ ما تقدَّمَ من القاعدةِ: أنَّ لهٰذَيْن نصفَ الأجرةِ، لأنهما قد عمِلا خمسةً، وهي نصفُ العشرة، لكن قال الفضلاء: له في مسألةِ البئرِ الثمنُ، وفي مسألةِ الصندوق/ ١١٦/ب
الرُّبعُ، فلم يَجْروا في ذلك على قاعدةِ الإجارة، ولم يَجْروا أيضاً في المخالفةِ على نمطٍ واحد، ووجهُ صِحَّة ما قالوه: أنَّ البئرَ كلّما نزل فيها ذراعاً، فقد شالَ من التراب بِساطاً مساحتُه عَشْرةٌ في عشرة، وذلك مئةٌ، فكلُّ ذراعٍ ينزلُه في البئرِ حينئذٍ مئة ذراع، والأذرعُ عشرةٌ، وعشرةٌ في مئة بألفٍ، فالمُستأجَرُ عليه ألفُ ذراع، فلمّا عمل خمسةً في خمسةٍ، شالَ في الذراعِ الأولِ ترابَ خمسةٍ في خمسة، وذلك خمسةٌ وعشرون فكلُّ ذراع من هذا المعمولِ خمسةٌ وعشرون، والأذرعُ المعمولةُ خمسةٌ، وخمسةٌ في خمسةٍ وعشرين بمئةٍ وخمسةٍ عشرين، وذلك ما عمِله، ونسبتُه إلى الألف نسبةُ الثُّمن، فيستحقُّ الثُّمن، وأما الصندوق فليس فيه نَقْرٌ، وإلا استَوت المسألتان، بل ألواحٌ يُلفِّقها، فهو استأجَره على ستةِ ألواحٍ كلٌّ

منها عشرةٌ، وذلك دائره أربعةٌ وَقْعرُه وغِطاؤه، فكلُّ لوحٍ عَشرةٌ في عشرةٍ، فهو مئة ذراع والألواح ستة فالمستأجر عليه ستُّ مئة، عمل سِتّةَ خمسة في خمسةٍ، فيكون كلُّ لوحٍ منها خمسة وعشرين المتحصِّلةَ من ضربِ خمسة في خمسة، وخمسة وعشرون في ستّةٍ بمئة وخمسين، ونسبتُها إلى سِتِّ مئة كنسبةِ الرُّبع، فله الرُّبُع، فتأمَّلْ ذلك، فإنها من أبدعِ ما يُلْقىٰ في مسائلِ المُطارحات على الفُقهاء، وكم يَخْفىٰ على الفقيهِ والحاكمِ الحقُّ في المسائلِ الكثيرةِ بسببِ الجهلِ بالحسابِ، والطبِ والهندسةِ، فينبغي لذوي الهمَم العَليّةِ أن لا يتركوا الاطلاعَ على العلومِ ما أمكنهم:

فلـم أرَ فـي عيـوبِ النـاسِ شيئـاً كنَقْصِ القادِرين على التمام[1]

* * *

(١) البيت للمتنبي في «ديوانه» ٣/ ٣٥٢ بشرح الإفليلي

وقد علّق ابن الشاط على كلام القرافيّ في هذا الفرقِ بقوله: هذا الفرقُ فاسدُ الوضعِ، فاحشُ الخطأ، فإنه قاعدةٌ واحدةٌ لا غيرُ، وكلُّ مَنْ عملَ النصفَ، فله النصفُ لا محالةَ، وإنما يجري الوهمُ على الأغبياءِ، فيظنُّون أنَّ من استُؤجر على عشرةٍ في عشرةٍ، فعمل ذلك، فقد عمِل جميعَ ما استُؤجر عليه، وذلك صحيحٌ، وأنه متى استُؤجر على ذلك فعملَ خمسةً في خمسةٍ أنه عملَ النصفَ، وذلك غيرُ صحيح، بل عمل الثُّمن مما استُؤجر عليه، كيف وقد بَيَّنَ المؤلف ذلك بعد هذا في أثناءِ الكلامِ في هذا الفرق؟ والعجبُ منه كيف ظنَّ أن الترجمةَ صحيحةٌ مع عِلْمِهِ بأنه لم يعملِ النصفَ؟ ولكنَّ الغفلةَ لازمةٌ لمن لم يُعْصَم من البشر، ولكنَّ هٰذه الغفلةَ لا يُعْذَرُ صاحبها والله أعلم، وما قاله في حكايةِ الفروقِ الخمسةِ صحيح.

الفرق السابع والمئتان
بين قاعدةِ ما يضمنُه الأُجَراءُ إذا هلكَ، وبين قاعدةِ ما لا يضمنونه

اعلم أنَّ الهالكَ خمسةُ أقسام:

ما هلكَ بسببِ حاملهِ، من عِثارٍ، أو ضَعْفِ حبلٍ لم يُغَرِّرْ بهِ، أو ذهابِ دابةٍ أو سفينةٍ بما فيهما، فلا ضمانَ ولا أُجْرَةَ، ولا عليه أن يأتي بمِثْلِهِ ليحملَه. قاله مالك. وقال غيرُه: ما هلك بعِثارٍ، كالهالكِ بأمرٍ سَماوي، وقال ابن نافع: لربِّ السفينة بحسابِ ما بلغت.

الثاني: ما غَرَّ فيه بضعفِ حبلٍ، يضمَنُ القيمةَ بموضعِ الهلاكِ، لأنه موضعُ التفريط، وله من الكِراءِ بحسابهِ، وقيل: بموضعِ الحملِ، لأنه منه ابتداءُ التعدي/ . ١١٧/أ

الثالث: ما هلك بأمرٍ سماويٍّ بالبَيِّنةِ، فله الكراءُ كُلُّه، وعليه حَمْلُ مِثْلِه من موضعِ الهلاكِ، لأَنَّ أجزاءَ المنفعةِ مضمونةٌ عليه.

الرابع: ما هلك بقولهم من الطعام لا يُصَدَّقون فيه، لقيامِ التُّهمة، ولهم الكِراءُ كُلُّه، لأنَّ شأنَ الطعامِ امتدادُ الأيدي إليه، لأنَّهم استحقُّوهُ بالعقد.

الخامس: ما هلك بأيديهم من العُروضِ يُصَدَّقون فيه، لعدمِ التُّهمة، ولهم الكِراءُ كُلُّه، وعليهم حَمْلُ مِثْلِهم من موضعِ الهلاكِ، لأنهم لمَّا صَدَقوا أشْبَه ما هلك بأمرٍ سماوِيّ، وقال ابنُ حبيب: لهم من الكِراءِ

بحسابِ[1] ما بلغوا، ويُفْسَخُ الكِراءُ، لأنه لما كان لا يُعْلَمُ إلا مِن قولهم أشْبه ما هلك بعِثار[2].

* * *

(١) في المطبوع: بحسب.

(٢) قال البقوري في «ترتيب الفروق» ٢/ ١٧٤: لم يذكر إجارةَ الصُّنّاعِ على عملٍ في السلعةِ بغيرها كالصَّبْغِ وأمثاله، فإنَّه عند مالكٍ يضمنُ فيه الأجير، وهو بمنزلةِ الطعامِ الذي تمتدُّ الأيدي إليه.

الفرق الثامن والمئتان

بين قاعدةِ ما يُمْنَعُ فيه الجهالة، وبين قاعدةِ ما يُشْترطُ فيه الجهالة بحيث لو فُقِدَتْ فيه الجهالةُ فَسَدَ

أما ما تُفْسِدُه الجَهالةُ فهو البِياعاتُ كما تقدَّم، وكثيرٌ من الإجارات، ومِن الإجارةِ قسمٌ لا يجوزُ تعيينُ الزمانِ فيه، بل يُتْرَكُ مجهولاً، وهو الأعمالُ في الأعيانِ كخياطةِ الثياب ونحوِها، لا يجوزُ أن يُعَيَّنَ زمانُ الخِياطةِ بأن يقولَ له اليومَ مثلاً، فتفسدُ، لأنَّ ذلك يوجبُ الغَرَرَ بتوقُّعِ تعذُّرِ العملِ في ذلك اليوم، بل مصلحتُه، ونَفْيُ الغَرَرِ عنه أن يَبْقىٰ مُطْلقاً، وكذلك الجِعالةُ لا يجوزُ أن يكونَ العمل فيها مَحدوداً معلوماً، لأن ذلك يوجبُ الغَرَرَ في العملِ بأن لا يجدَ الآبقَ في ذلك الوقت، ولا بذلك السفرِ المعلومِ، بل نَفْيُ الغَرْرِ عن الجِعالةِ بحصول الجَهالة فيها، الجَهالةُ في هٰذين القِسمين شرطٌ، وإن كانت في غيرِهما مانعاً.

وههنا قاعدةٌ شرعيةٌ تُعرفُ بجَمْع الفرق[1]، وهي أن يكونَ المعنى المناسبُ يناسبُ الإثباتَ والنفيَ، أو يناسبُ الضِّدَّين، ويترتَّبان عليه في الشريعةِ، وهو قليلٌ في الفقه، فإنَّ الأصلَ أنَّ الوصفَ إذا ناسبَ حُكماً نافى ضِدَّه، أما اقتضاؤه لهما فبعيدٌ كما تقدَّم بيانُه في الجِعالاتِ والإجارات.

ومن ذلك أيضاً الحَجْرُ يقتضي رَدَّ التصرُّفات، وإطلاقَ التصرُّفاتِ، فتُردُّ التصرُّفاتُ في حالةِ الحياة صَوْناً لمالِ المحجورِ عليه على مصالحه،

---

(١) انظر «الذخيرة» ٨/٦ للقرافيِّ حيث تكلَّم على هذه القاعدة في كتاب الجِعالة.

وتُنْفَذُ وصاياه صَوْناً لمالهِ على مصالحهِ، لأنّا لو ردَدْنا الوصايا لحصل المالُ للوارث، ولم ينتفعْ به المحجورُ عليه، فصار صَوْنُ المالِ على المصالحِ يقتضي تنفيذَ التصرُّفات ورَدَّ التصرفات، وكذلك القرابةُ توجب البِرَّ بدفع المال، وتوجبُ المَنْعَ/ من دفعِ المالِ إذا كان زكاةً فيُحرموا ١١٧/ب
إياها، وتُعطىٰ لغيرِهم بسببِ القرابة[1]، وكذلك أقرباءُ رسولِ الله ﷺ يجبُ بِرُّهُم بسَدِّ خَلَّاتِهم بالمالِ، ويحرُمُ دَفْعُ المالِ إليهم إذا كان زكاةً[2]، فصار قُرْبُهم من رسولِ الله ﷺ يوجبُ دَفْعَ المال، ومَنْعَ المال،

(١) هذا مُقيَّدٌ بأن تكون القرابةُ في الأصول والفروع كالوالدَيْن وإنْ عَلَوْا، والأولاد وإنْ سفلوا، وإلّا فقد قال الموفق في «المغني» ٤/ ٩٩: فأمَّا سائرُ الأقاربِ، فمَنْ لا يُورَّثُ منهم يجوزُ دَفْعُ الزكاةِ إليه، سواءٌ كان انتفاءُ الإرثِ لانتفاءِ سَبَبه لكونهِ بعيدَ القرابةِ ممَّن لم يُسَمِّ الله تعالى ولا رسولُهُ ﷺ له ميراثاً، أو كان لمانعٍ مِثْلَ أن يكونَ محجوباً عن الميراث، كالأخِ المحجوب بالابن أو الأب. . . ثم استدلَّ الموفق لذلك بقوله ﷺ: «الصدقةُ على المسكين صدقة، وهي لذي الرحم اثنان؛ صدقة وصِلة» أخرجه الترمذي (٦٥٨)، والنسائي ٥/ ٦٩، وغيرهما، وحسَّنه الترمذي، وصحَّحه ابن خزيمة (٢٣٨٥) وابن حبان (٣٣٤٤) من حديث سلمان ابن عامر، وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) وذلك لِما صحَّ من قوله ﷺ: «إنَّ الصدقة لا تحلُّ لنا» أخرجه الترمذي (٦٥٧)، والنسائي ٥/ ١٠٧، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» ٢/ ٨ من حديث أبي رافع وصحَّحه ابن خزيمة (٢٣٤٤)، وابن حبان (٣٢٩٣) وغيرهما، وأصلُ الحديث ثابت في الصحيح من حديثِ أبي هريرة، أخرجه البخاري (١٤٩١)، ومسلم (١٠٦٩) وفيه: أن الحسنَ بن عليّ رضوان الله عليهما أخذ تمرةً من تَمْرِ الصدقة، فجعلها في فيه، فقال النبيُّ ﷺ: «كِخْ كِخ» ليطرحَها، ثم قال: «أما شَعرتَ أنَّا لا نأكلُ الصدقة».

قال القاضي عياض في «إكمال المُعْلم» ٣/ ٦٢٥: اختلف العلماءُ في الصدقةِ المحرَّمة على آلِ النبيِّ ﷺ، فقيل: الفريضةُ فقط، وهو قولُ مالكٍ وكثيرٍ من أصحابه وأحدُ قولي أبي حنيفة. وقال أبو حنيفة أيضاً: إنَّها كلَّها حلالٌ لبني هاشم=

باعتبارِ مالَين ونِسبتين، وكذلك كلُّ معنىً يوجبُ مصلحةً أو مفسدةً، ويوجبُ نقيضَها في محلٍّ آخر، وباعتبار نسبة أخرى فإنه يوجب الضدين، وهو ضابط جَمْع الفَرق، وسُمِّي بذلك، لأنه يجمَعُ المُفْتَرِقات، وهي الأضدادُ، فكذلك الجهالةُ توجبُ الإخلالَ بمصالحِ العقودِ في البِياعات، وأكثرِ أنواعِ الإجارات، فكانت مانعةً، ووجودُها يوجبُ تحصيلَ مصلحةِ عقدِ الجِعالَة حتى يبقىٰ المجعولُ له على طَلبه، فيجدَ الآبِقَ، فلا يذهبُ عملُه المتقدِّمُ مَجاناً، فإذا قَيَّدْنا عليهِ العملَ، وقَدَّرْناه معلوماً، فإذا فعل ذلك العملَ المعلومَ، ولم يجِد الآبقَ، ذهبَ عملُه مَجاناً، فضاعَت مصلحةُ العقد.

* * *

= وغيرهم، وإنما كان ذلك محرَّماً عليهم إذْ كانوا يأخذون سهمَ ذوي القُربى، فلمّا قُطِعَ عنهم حلَّت لهم، ونحوهُ عن الأبْهَرِيِّ من شيوخِنا ورُوِيَ عن أبي يوسف أنه حرامٌ عليهم من غيرِهم، حلالٌ لهم صدقةُ بعضِهم على بعض، وحكى ابن القصَّار عن بعضِ أصحابنا أنَّها تحرمُ عليهم التطوُّع دون الفريضة، لأنَّها لا مِنّةَ فيها، قال القاضي عياض: وهذا الحديث وغيره يردُّ عليهم، لأنَّ الأظهرَ في الحديثِ أنه إنَّما أخذها من صدقةِ التمرِ الواجبة. انتهى كلامُه، وانظر بسط هذه المسألة في «المغني» ٤/ ١٠٩ لابن قدامة المقدسي.

الفرق التاسع والمئتان
بين قاعدةِ ما مصلحتُه من العقودِ في اللزومِ وبين قاعدةِ ما مصلحتُه عدمُ اللزوم[1]

اعلم أنَّ الأصلَ في العقدِ اللزومُ، لأنَّ العقدَ إنَّما شُرِعَ لتحصيلِ المقصودِ من المعقودِ به، أو المعقودِ عليه، ودَفْعِ الحاجاتِ، فيناسبُ ذلك اللزومَ دفعاً للحاجة، وتحصيلاً للمقصودِ. غَيْرَ أنَّ مع هٰذا الأصلِ انقسمَت العقودُ قسمين:

أحدُهما كذلك، كالبيعِ، والإجارةِ، والنِّكاحِ، والهِبَةِ، والصدقةِ، وعقودِ الولايات، فإنَّ التصرُّفَ المقصودَ بالعقدِ يحصلُ عَقيبَ العقدِ.

والقسمُ الآخر: لا يستلزمُ مصلحتَه مع اللزومِ، بل مع الجوازِ وعدمِ اللزوم، وهو خمسةُ عقود: الجِعالةُ، والقِراضُ والمُغارسةُ والوَكالة وتحكيمُ الحاكمِ ما لم يشرَعا في الحكومة، فإنَّ الجِعالةَ لو شُرِعَت لازمةً، مع أنَّه قد يُطَّلَعُ على فَرْطِ بُعْدِ مكانِ الآبقِ أو عدمهِ، مع دُخولهِ على الجهالةِ بمكانه، فيؤدِّي ذلك لضرَرِه، فجُعِلت جائزةً لئلا تجتمعَ الجهالةُ بالمكانِ واللزومُ، وهما متنافيان[2]، وكذلك القِراضُ حصولُ الرِّبْح فيه مجهول، فقد يتَّصلُ به أنَّ السِّلعَ مُتعذِّرةٌ، أو لا يحصلُ فيها ربحٌ، فإلزامُه بالسفرِ مَضَرَّةٌ بغير حِكمة، ولا يحصلُ مقصودُ العقدِ الذي هو الربح، وكذلك

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٦/ ٥٥.

(٢) ولذلك قال ابن رشد في «بداية المجتهد» ٧/ ٤٨٩: ولا خلافَ في مذهبِ مالكٍ أنَّ الجُعْلَ لا يُسْتَحقُّ شيءٌ منه إلّا بتمامِ العملِ، وأنَّه ليس بعقدٍ لازم.

١١٨/أ المُغارسةُ مجهولةُ العاقبةِ في/ نباتِ الشجرِ وجَوْدةِ الأرض، ومَؤُوناتِ الأسبابِ على معاناةِ الشجرِ مع طولِ الأيام، فقد يُطَّلَعُ على تَعذُّرِ ذلك، أو فَرْطِ بُعدِه، فإلزامُه بالعملِ ضررٌ من غيرِ حصولِ المقصود، وكذلك الوكالةُ قد يَطَّلعُ فيما وُكِّلَ عليه على تعذُّرٍ أو ضررٍ، فجُعِلت على الجواز، وتحكيمُ الحاكمِ خطر على المحكومِ[1] عليه، لما فيه من اللزوم إذا حكم، فقد يطَّلعُ الخصمانِ على سوءِ العاقبةِ في ذلك، فلا يُشْرَعُ اللزومُ في حَقَّيهما، نَفْياً للضررِ عنهما، واشترك الجميعُ في عدمِ انضباطِ العقدِ بحصولِ مقصودِه، فكان الجميعُ على الجواز[2].

* * *

(١) في الأصل: المحكم.

(٢) قال ابن عاشور في «مقاصد الشريعة الإسلامية»: ٣٤٠: وأمَّا العُقودُ التي جعلها فقهاؤنا غيرَ لازمةٍ بمجرَّدِ العقدِ بل حتى يقع الشروع في العمل ـ وهي الجُعلُ والقِراضُ باتّفاقٍ، والمغارسةُ والمزارعةُ على خلاف ـ فإنَّما نُظِرَ فيها إلى عُذرِ العاملِ، لأنه قد يخِفُّ إلى العقدِ لرغبةٍ في العِوَضِ، ثم يتبيَّن له أنه لا يستطيعُ الوفاءَ بعمله، فمصلحةُ العقدِ بالأصالةِ في لزومه، وتأخُّرُ اللزومِ في هذه لمانعٍ عارضٍ، خلافاً لظاهرِ كلامِ القرافيِّ في «الفرق التاسع والمئتين» انتهى.

الفرقُ العاشر والمئتان

بين قاعدةِ ما يُرَدُّ من القِراضِ الفاسدِ إلى قِراضِ المِثْلِ، وبين قاعدةِ ما يُرَدُّ إلى أُجْرَةِ المِثل[1]

اعلمْ أنَّ الأصلَ الردُّ إلى قِراضِ المِثْلِ كسائرِ أبوابِ الفقه، ولأنه العملُ الذي دخل[2] عليه. قال القاضي عِياضٌ في «التنبيهات»: مَذهبُ «المدوَّنة»: أنَّ الفاسدَ من القِراض يُرَدُّ إلى أُجْرةِ مِثْلِهِ إلا في تِسْعِ مسائلَ: القِراضُ بالعُروضِ، وإلى أجلٍ، وعلى الضَّمانِ، والمُبْهَمُ، وبدينٍ يقتضيه من أجْنبي، وعلى شِرْكٍ في المال، وعلى أنه لا يشتري إلا بالدَّيْن، فاشترى بالنقد، وعلى أنه لا يشتري إلا سلعةً مُعيَّنةً لِما لا يكثُرُ وجودُه، فاشترى غيرَها، وعلى أن يشريَ عبدَ فلانٍ بمالِ القِراض، ثم يبيعَه ويَتَّجِرَ بثمنهِ، وأُلْحِقَ بالتسعةِ عاشرةٌ من غيرِ الفاسد، ففي «الكتاب»[3]: إذا اختلفا وأَتَيا بما لا يُشْبِهُ، له قِراضُ المِثل، والضابطُ: كُلُّ منفعةٍ اشترطها أحدُهما على صاحبِهِ ليست خارجةً عن المال، ولا خالصةً لمُشْترطِها، ومتى كانت خارجةً عن المالِ، أو كانت غَرَراً حراماً، فأُجْرَةُ المِثْلِ، فعلىٰ هٰذه الأمورِ الثلاثةِ تدورُ المسائل، وعن مالكٍ قِراضُ المِثْلِ مطلقاً. وقال الشافعيُّ وأبو حنيفةَ وعبدُ الملك بالأُجرةِ مُطلقاً، نظراً لاستيفاءِ العملِ بغيرِ عقدٍ صحيح، وإلغاءِ الفاسد بالكلية. قال صاحبُ «القبس»[4]: فيها

---

(١) انظر أصلَ هذا الفرق في «الذخيرة» ٦/ ٤٣.

(٢) في الأصل: يغل، ولم يتبيّن لي وَجْهُه، ولعلَّ ما في المطبوع هو الصواب.

(٣) يعني في «المُدوَّنة» ٥/ ٩٠-٩١.

(٤) انظر «القبس» ٣/ ٨٦٧ لابن العربي.

خمسةُ أقوالٍ: ثالثُها لابنِ القاسم: إنْ كان الفسادُ في العقدِ، فقِراضُ المِثْلِ، أو لزيادةٍ، فأُجْرَةُ المِثْلِ، ورابعُها لمحمّد[1]: الأقلُّ من قِراضِ المِثْلِ المُسمَّىٰ، وخامسُها: تفصيلُ ابن القاسم[2]. وقد نظمَ بعضُهم مسائلَ ابنِ القاسم، فقال[3]:

١١٨/ب وأُجْرَةُ مِثْلٍ في القِراضِ تعيَّنَتْ ... سوى تِسعةٍ قد خالفَ الشرعَ حُكْمُه/
قِراضُ عُروضٍ، واشتراطُ ضمانه ... وتحديدُ وقتٍ، والتباسٌ يَضُمُّه[4]
وإنْ شَرَطا في المالِ شِرْكاً لعاملٍ ... وأن يشتري بالدَّيْنِ، فاختَلَّ رَسْمُه
وأن يشتري غيرَ المُعيَّنِ للشِّرا ... فأعْطِ قِراضَ المِثْلِ من حال غُرْمِهِ
وأن يقتضي الدينَ الذي عند غيرهِ ... ويَتْجرَ فيه عاملاً لا يذمُّه
وأن يشتري عبداً لزيدٍ يبيعُه ... ويتَّجِرَ فيما ابتاعَه ويَلمُّه

قال بعضُ الأصحاب[5]: وضابطُها كلُّ ما يَشْترِطُ فيه ربُّ المالِ على العاملِ أمراً قَصَرَهُ به على نظرِهِ، أو يشترطُ زيادةً لنفسه، أو شرطَها العاملُ لنفسِه، فأُجْرَةُ المِثْلِ، وإلا فقِراضُ المِثْلِ، ومنشأُ الخلافِ أمران:

أحدُهما: أنَّ المُسْتثنياتِ من العقودِ إذا فسَدت، هل تُرَدُّ إلى صحيحِ أنفُسِها، وهو الأصلُ كفاسدِ البيع أو إلى صحيحِ أصْلِها، لأنَّ المُسْتثنىٰ إنما استُثْنِيَ لأَجلِ مصلحتهِ الشرعيةِ المُعْتَبرةِ في العقدِ الصحيحِ، فإذا لم

---

(١) يعني ابن المَوَّازِ كما وقع مصرَّحاً به في «القبس».

(٢) عبارةُ ابن العربي في «القبس» ٣/ ٨٦٧: القولُ الخامسُ: أنَّ قِراضَ المِثْلِ، أو أُجرةَ المِثْلِ، إنَّما هي باختلافِ الحالِ حسبَ ما أشارَ إليه ابنُ القاسم في بعضِ المصنَّفات.

(٣) قد ذكر القرافيُّ هذه الأبيات في «الذخيرة» ٦/ ٤٤.

(٤) في المطبوع: يعمُّه بالعينِ المُهْملة.

(٥) هو ابن شاس صاحبُ «الجواهر الثمينة» كما صرَّح به في «الذخيرة» ٦/ ٤٤.

توجَدْ تلك المصلحةُ، بطَلَ الاستثناءُ ولم يَبْقَ إلا الأصلُ فيُردُّ إليه؟ والشرعُ لم يستَثْنِ الفاسدَ، فهو مُبقىً[1] على العَدَم، وله أصلٌ يرجعُ إليه، وسرُّ الفرق بينه وبين البيعِ أنَّ البيعَ لَيس له أصلٌ آخَرُ يرجعُ إليه.

الأمر الثاني: أنَّ أسبابَ الفسادِ إذا تأكَّدَت في القِراضِ أو غيرِه، بطلَت حقيقةُ المُستثنىٰ بالكُلِّية، فتتعيَّنُ الإجارةُ، وإن لم تتأكَّد، اعتبرنا القِراضَ، ثم يَبقىٰ النظر بعد ذلك في المُفسدِ: هل هو متأكِّدٌ أَمْ لا؟ نظراً في تحقيقِ المناط.

* * *

---

(١) كذا في الأصل، وفي «الذخيرة» ٦/ ٤٥، ووقع في المطبوع: مَبْنِيٌّ.

الفرق الحادي عشر والمئتان

بين قاعدة ما يُردُّ إلى مُساقاةِ المِثْلِ في المُساقاةِ، وبين ما يُرَدُّ إلى أُجْرَةِ المِثْلِ

قال أبو الطاهر[1] في كتاب «النظائر» له: يُرَدُّ العاملُ إلى أُجرةِ المِثْلِ إلَّا في خَمْسِ مسائلَ، فله مُساقاةُ المِثْلِ:

إذا ساقاه على حائطٍ فيه تَمْرٌ قد أطعم، وإذا شرطَ العملَ معه، واجتماعُها مع البيع، ومُساقاةُ سنتين على جُزْءَين مختلفين، وإذا اختلفا وأَتَيا بما لا يُشْبِهُ، فحلفا على دعواهما أو نكلا، وقد نظمَها بعضُهم فقال:

١١٩/أ وأُجْرَةُ مِثْلٍ في المُساقاةِ عُيِّنَتْ ... سوى خمسةٍ أن خالفَ الشرعَ حُكْمُها/
مُساقاةُ إبَّان بُدُوِّ[2] صَلاحِه ... وجزءان في عامين شَرْطٌ يعمُّها
وإن شرط الساقي على مالكٍ له ... مساعدةً، والبيعُ معها يضمُّها
وإن حَلفا في الخُلْفِ مِن غير شُبْهَةٍ ... أو اجتنبا الأيْمانَ، والحَزْمُ ذَمُّها

وسِرُّ الفرقِ ما تقدَّم في القراضِ بعَيْنه، والقواعدُ واحدةٌ فيهما.

* * *

(١) هو أبو الطاهر بن بشير، سبق التعريفُ به.

(٢) في المطبوع: به وصلاحُها، وهو خطأ.

الفرق الثاني عشر والمئتان
بين قاعدة الأَهْوِية، وقاعدةِ ما تحتَ الأَبنية[1]

اعلم أنَّ حُكْمَ الأَهْوِيةِ تابعٌ لحُكمِ الأَبنية، فهواءُ الوقفِ وقفٌ، وهواءُ الطِّلْقِ طَلْق، وهواءُ المَواتِ مَوات، وهواءُ المملوكِ مملوك، وهواءُ المسجدِ له حُكْمُ المسجدِ، فلا يَقِرُّ فيه[2] الجُنُب، ومُقْتضىٰ هٰذه القاعدةِ أن يُمْنَعَ بَيْعُ هواءِ المساجدِ والأوقافِ إلى عَنانِ السماءِ لمن أراد غَرْزَ خَشبٍ حولَها، ويَبْني على رؤوس الخَشبِ سَقْفاً عليه بُنيان[3]، ولم يخرُجْ عن هٰذه القاعدةِ إلا فَرْعٌ. قال صاحبُ «الجواهر»: يجوزُ إخراجُ الرَّواشنِ[4] والأجنحةِ على الحِيطانِ إلى طريقِ المسلمين إذا لم تكن مُسْتَدّةً، فإذا كانت مُسْتدّةً، امتنع إلَّا أن برضا أهلِها كلِّهم، وسببُ خورجِ الرَّواشنِ عن هٰذه القاعدةِ أنَّ الأفنيةَ هي بقيةُ المَواتِ الذي كان قابِلاً للإحياءِ، مُنِعَ الإحياءُ فيه لضرورةِ السلوك، وربطِ الدّواب وغيرِ ذلك، ولا ضرورةَ في الهواءِ يبقىٰ على حاله مُباحاً في السِّكَّةِ النافذة، وأما المُستَدَّةُ فلا، لحصولِ الاختصاصِ، وتعيُّنِ الضَّرَرِ عليهم. هذا تفصيلُ أحوالِ الأَهْوية[5].

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٦/ ١٨٤، وللمقارنة والإيضاح، انظر «القواعد»: ١٩٦ لابن رجب الحنبلي، و«كتاب الحيطان» للشيخ المرجي الثقفي الحنفي.

(٢) في المطبوع: فلا يَقْرَبُه.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك حكايةٌ للمذهب، فلا كلامَ معه فيه.

(٤) مُفرده رَوْشَن، وهو الكُوَّةُ.

(٥) قولهُ: «ولم يخرج عن هذه القاعدة. . . إلى قوله: أحوال الأهويّة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: تعليلُه بقاءَ أهويةِ الطرقِ غيرِ المُسْتدَّة على حالها من قَبولها للإحياء=

وأمَّا ما تحتَ الأبنيةِ الذي هو عكسُ الأهويةِ إلى جهةِ السُّفْلِ، فظاهرُ المذهبِ أنه مخالفٌ لحكمِ الأبنية، فقد نصَّ صاحبُ «الطِّراز» على أنَّ المسجدَ إذا كان[١] تحتَه مطمورةٌ يجوزُ أن يعبُرَها الجُنُبُ والحائضُ، وقال: لو أَجَزْنا الصلاةَ في الكعبةِ، وعلى ظهرِها، لم نُجِزْها في مطمورةٍ تحتَها، فهذا تصريحٌ بمُخالفةِ الأَهْوِيةِ لِما تحتَ الأبنية، وكذلك اختلفوا فيمَن ملك أرضاً: هل يملكُ ما فيها وما تحتَها أمْ لا؟ ولم يختلفوا في مِلْكِ ما فوقَ البناءِ من الهواءِ على ما علِمْتُ، وقد نصَّ أصحابُنا على بَيْعِ الهواءِ لمن ينتفعُ به[٢].

وسرُّ الفرقِ بين القاعدتين: أنَّ الناسَ شأنُهم توفُّرُ دواعيهم على العُلُوِّ
١١٩/ب في الأبنيةِ للاستشرافِ/، والنظرِ إلى المواضعِ البعيدةِ من الأنهار، ومواضعِ الفُرَجِ والتنزُّه، والاحتجابِ عن غيرِهم بعلوِّ بنائِهم، وغيرِ ذلك من المقاصد، ولا تتوفَّرُ دواعيهم في بطنِ الأرضِ على أكثَر ممّا يستمسكُ به البناء من الأساساتِ خاصّةً، ولو كان البناءُ على جبلٍ، أو أرضٍ صُلْبةٍ، اسْتغنَوْا عنه[٣].

= بعدمِ الضرورةِ المُلْجئة إليها مُشْعِرٌ بنقيضِ ما حكاه عن المذهب، من أنَّ حكمَ الهواءِ إلى عنانِ السماءِ حكمُ البناءِ، فإنه لا ضرورةَ تُلْجىءُ إلى ذلك، فمُقتضىٰ ذلك الاقتصارُ على ما تُلجىءُ الضرورةُ إليه، والمُحَكَّمُ في ذلك العادةُ، فهذا موضعُ نظر.

(١) في المطبوع: حُفِرَ.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله حكايةُ أقوالٍ لا كلامَ فيه.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنَّه لا تتوفَّرُ الدواعي في بطنِ الأرضِ على أكثرَ ممّا يستمسك به البناء من الأساساتِ ليس بصحيح؛ كيف وقد توفَّرَتْ عليه دواعي كثيرٍ من الناسِ كحفرِ الأرضِ للجُبوبِ والمصانعِ والآبارِ العميقة! هذه غَفلةٌ منه شديدة، والذي يقتضيه النظرُ الصحيحُ: أنَّ حُكْمَ ما تحتَ الأبنيةِ كحكمِ الأهويةِ، وممّا يدلُّ على ذلك أنَّ مَنْ أراد أن يحفرَ مطمورةً تحت مِلْكِ غيرِه يتوصَّلُ إليها من مِلْكِ نَفْسِه، يُمْنَعُ من ذلك بلا ريبٍ ولا خلاف، فلو كان ما تحتَ=

والشرعُ له قاعدة وهو: أنه إنّما يُمْلَكُ لأجلِ الحاجة، وما لا حاجةَ فيه لا يُشْرَعُ فيه المِلْكُ، فلذلك لم يُمْلَك ما تحتَ الأبنيةِ من تُخومِ الأرضِ بخلافِ الهواء إلى عَنانِ السماءِ[1]، فهذا هو الفرق، والمساجدُ والكعبةُ، لما كانت بيوتاً، كانت المقاصدُ فيها لمن يدخلُها متعلّقةً بهوائِها دون ما تحتَ بنائِها كالمملوكات.

فإن قلت: وردَ عن رسولِ الله ﷺ أنه قال: «مَنْ غَصب شِبْراً من أرضٍ طُوِّقَه من سَبع أَرضين»[2]. وهذا يدلُّ على مِلْكِ ما تحتَ ذلك الشِّبْرِ إلى الأرض السابعة.

قلتُ: تطويقُه ذلك إنّما كان عقوبةً، لا لأجلِ مِلكِ صاحبِ الشِّبْر إلى الأرضِ السابعةِ، ولا يلزَمُ من العقوبةِ بالشيء أن يكونَ مملوكاً لغيرِ الله عزّ وجلّ[3].

= الأبنيةِ ليس له حكْمُ الأبنيةِ، بل هو باقٍ على حُكْم قَبوله للإحياءِ، لما منع من ذلك والله أعلم.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا كانت القاعدةُ الشرعية أَن لا يُمْلَكَ إلا ما فيه الحاجةُ، وأيُّ حاجةٍ في البلوغ إلى عَنانِ السماء؟ وإذا كانت القاعدةُ أنه يُمْلَكُ ممَّا فيه الحاجة، فما المانعُ من مِلْكِ ما تحتَ البناءِ لحفرِ بئرٍ يُعَمِّقُها حافرُها ما شاء؟ فما ذَكَرَ من سِرِّ الفرق لم يظهَرْ، وبقي سِرّاً كما كان، فالصحيحُ أنه لا فرقَ بين الأمرين، ومن الدليلِ على ذلك ما هو معلومٌ لا شكَّ فيه، من أنَّ مَنْ مَلَك موضِعاً له أن يبنيَ فيه، ويرفعَ فيه البناءَ ما شاء ما لم يضرَّ بغيرِه، وأنَّ له أن يحفرَ فيه ما شاءَ، ويُعمِّقَ ما شاءَ ما لم يضرَّ بغيره.

(٢) سبق تخريج الحديث.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا شكَّ أنَّ في الحديثِ إشعاراً بمِلْكِ ما تحتَ الشِّبْرِ من الأرضين، من جهةِ أنَّ القاعدةَ أنَّ العقوبةَ تكونُ بقَدْرِ الجناية. وما قاله مِن أنه لا يلزَمُ من العقوبةِ بأن يكونَ مملوكاً لغير الله تعالى، لا يدفَعُ ذلك الإشعارَ، والله أعلم.

الفرق الثالث عشر والمئتان
بين قاعدةِ الأملاكِ الناشئةِ عن الإحياءِ
وبين قاعدةِ الأملاكِ الناشئةِ عن غيرِ الإحياء

اعلم أنَّ هذا الموضعَ مُشْكِلٌ على مذهبِنا في ظاهرِ الأمر، فإنَّ الإحياءَ عندنا إذا ذهبَ ذَهَبَ المِلْكُ، وكان لغيرِه أن يُحْيِيَه، ويصيرُ مَواتاً كما كان.

وقال سُحنونٌ والشافعيُّ رضي الله عنهما: لا يزولُ المِلْكُ بزوال الإحياءِ لوجوهٍ:

الأولُ: قولُه ﷺ: «مَنْ أحيا أرضاً مَيْتةً فهي له»[1]. فجعل ﷺ له المِلْكَ، والأصلُ عدمُ إبطالهِ واستصحابُه.

الثاني: قياسُ الإحياءِ على البيعِ والهِبَةِ وسائرِ أسبابِ التمليك.

الثالث: القياسُ على مَنْ تملَّك لُقَطةً، ثم ضاعت منه فإنَّ عَوْدَها إلى حالِ الالتقاطِ لا يُسْقِطُ مِلْكَ مُتَملِّكِها، وهذا مُساوٍ للمسألةِ في العَوْدِ للحالةِ السابقة[2].

والجوابُ عن الأول: أنَّ الحديثَ يدلُّ لنا، بسببِ أنَّ القاعدةَ: أنَّ ترتيبَ الحُكْمِ على الوصفِ يدلُّ على عِلِّيَّةِ ذلك الوصفِ لذلك الحُكمِ، وقد رُتِّبَ المِلْكُ على وصفِ الإحياءِ، فيكونُ الإحياءُ سَبَبَه وعِلَّتَه،

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) علَّق ابن الشاط على ما مضى من كلامِ القرافيِّ بقوله: ما قاله حكايةُ أقوالٍ، واحتجاجٌ ولا كلامَ في ذلك.

والحكمُ ينتفي لانتفاءِ/ عِلَّتِهِ وَسَببه، فبطُل المِلْكُ بهذا الحديثِ لهاتَيْن القاعدتين[1]. ١٢٠/أ

سَلَّمْنا أنه لا يدلُّ لنا، غَيْرَ أنَّ قوله عليه السلام: «فهي له» لفظٌ يقتضي مُطلقَ المِلْك، فإنَّ لفظَ «له» ليس من صِيَغِ العُمومِ، بل دالٌّ[2] على أصلِ ثُبوتِ المِلْك، ونحن حينئذٍ نقولُ بمُوجَبِهِ، فإنا نُثْبتُ مُطْلقَ المِلْكِ من الإحياء، وإنما يحصلُ مقصودُ الخَصم أن لو اقتضى الحديثُ المِلْكَ بوصفِ العُموم على وجهِ الدوام، وليس كذلك[3]، وعن الثاني: الفرقُ بأنَّ الإحياءَ سَببٌ فِعْليٌّ تُمْلَكُ به المُباحات من الأرض، وأسبابُ تملُّكِ المُباحاتِ الفِعلية ضعيفةٌ، لورودها على غيرِ مِلْكٍ سابقٍ[4]، وأسبابُ[5] المِلْكِ القوليةِ، لا يبطُلُ المِلْكُ ببُطلانِ أصواتِها وانقطاعِها،

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: أمّا القاعدتانِ فمُسلَّمتان وصحيحتان، ولكن لا يلزمُ ما قاله من بُطلانِ هذا الحكم، لأنَّ الإحياءَ قد ثبتَ، فترتَّب عليه مُسَبَّبُهُ، ولم يرتفع الإحياءُ، ولا يصحُّ ارتفاعُه، لأنَّ ذلك من بابِ ارتفاعِ الواقعِ، هو مُحال، وإنَّماه مغزاهُ أنَّ الإحياء لم يستمر، وذلك غيرُ لازمٍ في الأسبابِ كلِّها، فإنَّ المِلْكَ المرتَّبَ على الشراءِ أو على الإرث، أو على الهِبةِ لم تستمرَّ أسبابُه، فكان يلزمُ على قياسِ قولهِ متى غَفَلَ الإنسانُ عن تجديدِ شراءِ مُشتراه، أن يبطُلَ مِلْكُه عليه، وذلك باطلٌ قطعاً، فجوابُه هذا غيرُ صحيح.

(٢) في المطبوع: ذلك. وما في الأصل أوْلى بالصواب.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ الحديثَ لا يقتضي المِلْك بوصفِ الدوامِ صحيح، ولكن هنا قاعدةٌ شرعية، وهي أنَّ المِلْكَ يدومُ بعد ثُبوتِ سَبَبه إلَّا أن يلزَمَه ما يُناقضه.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله دَعوىٰ يُقابَلُ بمِثْلِها بأن يُقالَ بأنَّ الأسبابَ القوليةَ هي الضعيفةُ لورودها على مِلْكٍ سابق، فيُعارَضُ المِلكان السابقُ واللاحقُ، وأما المملوكُ بالإحياءِ فلم يَسبقْه ما يُعارِضُه، فهو أقوى.

(٥) في المطبوع: بخلافِ أسباب الملك القولية.

لأنها تردُ على مملوكٍ غالباً، فلتأصُّلِ المِلْكِ قبلَها، قَوِيَتْ إفادتُها للمِلْكِ لاجتماعِ إفادتها مع إفادةِ ما قبلها، وكذلك إذا ورد البيعُ على الإحياءِ، لم ينتَقِض المِلْكُ بعد ذلك لتظافرِ[1] الأسباب، فلهذا المعنى قُلنا: إذا تُمُلِّكَ الصيدُ بالاصطيادِ ثم توحَّش، بطل المِلْكُ فيه، والسمكُ إذا انفلتَ في النهرِ يبطلُ مِلْكُه، والماءُ إذا حِيزَ ثم اختلط بالنهر، أو والطيرُ والنَّحلُ أبْيَنُ[2] من ذلك كله إذا انفلت، وتوحَّش، بطل المِلْكُ فيه نظراً لهذه العلة[3].

فإن قُلْتَ: الإقطاعُ سببٌ قوليٌّ واردٌ على مملوكٍ للمسلمين، ومع ذلك لا يُمْلَكُ بَيْعُه.

قلتُ: هذا سؤالُ عكسٍ، لأنَّا ادَّعَينا قصورُ الإحياءِ وأنتم أبديتم حُكْمَ القُصورِ بدون الإحياء، وإبداءُ الحُكمِ بدون سببٍ أو عِلَّةٍ عكسٌ، وهو عكسُ النقيضِ وهو إبداءُ العِلّةِ بدون حُكمها[4].

فإن قُلْتَ: فإذا أَحيا في الإقطاعِ لا يبطُل مِلْكُه ببُطلان إحيائه؟

قلتُ: ذلك لسببٍ غيرِ الإحياء، وهو أنَّ الإقطاعَ حُكمٌ من أحكامِ الأئمةِ لا يُنْقَض، وتُصانُ أحكامُ الأئمَّةِ عن النقضِ[5].

وعن الثالثِ: أنَّ تَملُّكَ الملتقطِ وردَ على ما تقدَّم فيه المِلْكُ وتقرَّر، فكان تأثيرُ السببِ فيه أَقوى لمّا تقدَّم، ويؤكِّدُه أنَّ الأسبابَ القوليةَ

---

(١) في المطبوع: لتظاهر.

(٢) في الأصل: البَرِّيّ، ولعلَّ الصوابَ ما في المطبوع.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: كلُّ ذلك دعوى، وهو عينُ المذهبِ أو مُرتَّبَةٌ عليه، وقد سبق جوابه.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا كان سؤالَ عكسٍ، فلمَ لا يكون وارداً وقادحاً؟

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جوابُه هنا صحيح.

ونحوَها ترفعُ مِلْكَ الغيرِ كالبيعِ ونحوِه، فهي في غايةِ القوة، وأما الفعلُ بمُجرَّدِه، فليس له قُوَّةُ رفع مِلْكِ الغير، بل يبطلُ ذلك الفعلُ، كمن بنىٰ في مِلْكِ غيرِه، فلذلك/ ذهب أثرُه بذهابهِ، وهذا فقهٌ حَسَنٌ على القواعدِ ١٢٠/ب فليُتأمَّلْ[1]، ومذهبُ الشافعيِّ رضي الله عنه في بادىء الرأي أَقوى وأظهَر، وبهٰذه المباحثِ ظهر الفرقُ بين القاعدتَيْن من جهةِ القوةِ والضعفِ كما تقدَّم بَسْطُه وتقريرُه[2].

* * *

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جوابُه هنا مبنيٌّ على دعواه قُوَّةَ الأسبابِ القولية، فجوابُه ما سبق.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن أنَّ مذهبَ الشافعيِّ أقوى على الإطلاق، والله تعالى أعلم.

الفرقُ الرابع عشر والمئتان

بين قاعدةِ الكذبِ، وقاعدةِ الوعدِ

وما يجبُ الوفاءُ به منه وما لا يجب

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢-٣] والوعدُ إذا أُخْلِفَ قولٌ لم يُفْعَل، فيلزَمُ أن يكونَ كذِباً مُحَرَّماً، وأن يحرُمَ إخلافُ الوعدِ مُطلقاً، وقال عليه السلام: «مِن علامة المنافقِ ثلاثٌ: إذا اؤتمن خان، وإذا حَدَّثَ كَذَب، وإذا وعدَ أَخلفَ»[(١)]. فذِكْرُه في سياقِ الذمِّ دليلٌ على التحريم، ويُرْوىٰ عن رسولِ الله ﷺ أنه قال: «وَأْيُ المؤمنِ واجب»[(٢)] أي: وَعْدُه واجبُ الوفاءُ به[(٣)].

---

(١) هذا لفظُ مسلم (٥٩) (١٠٨)، وأخرجه البخاري (٣٣)، ومسلم (٥٩) (١٠٧) من حديث أبي هريرة بلفظ: «آيةُ المنافق ثلاث».

(٢) أخرجه أبو داود في «المراسيل» (٥٢٣) من حديث زيد بن أسلم أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «وَأْيُ المؤمن حقٌّ واجب» ورجالُ إسناده ثقات.

وأخرج ابن أبي الدنيا في «الصمت» (٤٥٤) مرسلاً من حديث ابن لهيعة قال: قال رسول الله ﷺ: «الوأيُ - يعني الوعدَ - مِثْلُ الدَّيْنِ أو أفضَلُ»، وعزاه الحافظ العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» ٣/ ١٤١ للديلمي في «مسند الفردوس» من حديث عليّ رضي الله عنه بسندٍ ضعيف.

(٣) علَّق ابن الشاط على ما مضى من كلامِ القرافيِّ بقوله: ما قاله صحيحٌ ولا كلامَ فيه.

وفي «الموطأ»[1]: قال رجلٌ لرسولِ الله ﷺ: أكْذِبُ لامرأتي؟ فقال: «لا خَيْرَ في الكَذِب» فقال: يا رسول الله، أفأَعِدُها، وأقولُ لها؟ فقال عليه السلام: «لا جُناحَ عليك»، فمنعَه من الكذب المتعلِّق بالمستقبل، فإنَّ رِضا النساءِ إنما يحصل به[2]، ونَفىٰ الجُناحَ عن الوعدِ وهو يدلُّ على أمرين:

أحدُهما: إن إخلافَ الوعدِ لا يُسمّىٰ كَذِباً لجَعْلِه قسيمَ الكذِب[3].

وثانيهما: أنَّ إخلافَ الوعدِ لا حرجَ فيه[4]، ولو كان المقصدُ الوعدَ

---

(١) «الموطأ» ٢/ ٧٥٥. قال ابن عبد البرِّ في «التمهيد» ١٦/ ٢٤٧: هذا الحديثُ لا أحفظُه بهذا اللفظ عن النبيِّ ﷺ مُسْنداً. ثم ذكره بإسناده مرسلاً من حديث عطاء ابن يسار.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنه منعه من الكذبِ المتعلِّقِ بالمستقبل غيرُ مُسَلَّم، وهي دَعوى لم يأتِ عليها بحُجة، ولعله أراد بالكذبِ لها أن يخبرَها عن فِعْلِه مع غيرِها من النساءِ بما لم يفعَله، أو من غيرِ ذلك مما يكون فيه تغييظُها بزوجتهِ، فلم يتعيَّن أنَّ المرادَ ما ذكره، كيف وأن ما ذكره هو عينُ الوعد! فإنه لا بُدَّ أن يكونَ ما يُخبرُها عن وقوعهِ في المستقبلِ مُتعلِّقاً بها، وإلا فلا حاجةَ لها هي فيما يتعلَّقُ بغيرها. وما معنى الحديثِ عندي إلا أنه ﷺ منعه من أن يخبرَها بخبرِ كذبٍ يقتضي تغييظَها به، وسَوَّغَ له الوعدَ لأنه لا يتعيَّنُ فيه الإخلافُ، لاحتمالِ الوفاءِ به، سواءٌ كان عازِماً عند الوعدِ على الوفاء، أو على الإخلافِ، أو مُضْرِباً عنهما، ويتخرَّجُ ذلك في قَسَم العَزْمِ على الإخلافِ على الرأي الصحيحِ المنصورِ عندي من أن العَزْمَ على المعصيةِ لا مؤاخذةَ به. إذ مُعْظَمُ دَلائلِ الشريعة يقتضي المَنْعَ من الإخلافِ، والله أعلم.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن أنه لم يجعلْه قسيمَ الكذبِ من حيثُ هو كذبٌ، وإنما جعله قسيمَ الخبرِ عن غيرِ المستقبلِ الذي هو كذبٌ، فكان قسيمَه من جهةِ كونهِ مُسْتقبلاً، وذلك غيرُ مُستقبلٍ، أو من جهةِ كونهِ قد تعيَّنَ أنه كذبٌ، والوعدُ لا يتعيَّن كونه كذباً.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: بل فيه الحرجُ بمُقتضى ظواهرِ الشرع إلّا حيث يتعذَّرُ الوفاء.

الذي يَفي به، لما احتاج للسؤال عنه، ولَمَا ذكره مقروناً بالكذب[١]، ولكنْ قَصْدُه إصلاحُ حالِ امرأتهِ بما لا يفعلُه، فتخيَّلَ الحرجَ، في ذلك، فاستأذن عليه[٢]. وفي «أبي داود»[٣]: قال عليه السلام: «إذا وعدَ أحدُكم أَخاه ومِن نِيَّتهِ أن يَفِيَ، فلم يَفِ، فلا شيءَ عليه». فهٰذه الأدلّةُ تقتضي عدمَ الوفاءِ بالوعد، وأنَّ ذلك مُباح، والكذبُ ليس بمباحٍ، فلا يكونُ الوعدُ يدخُلُه الكذبُ، عَكْسَ الأدِلّة الأولى[٤].

واعلم أنّـا إذا فسَّرْنا الكذبَ بالخبرِ الذي لا يُطابقُ، لزِمَ دخولُ الكذبِ في الوعدِ بالضرورة[٥]، مع أنَّ ظاهرَ الحديثِ يأباه، وكذلك عدمُ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يقصِد الوعدَ الذي يَفي فيه على التعيين، ومن أين له العلمُ بذلك؟، وإنما قصد الوعدَ على الإطلاق، وسأل عنه، لأنَّ الاحتمالَ في عدمِ الوفاءِ اضطراراً أو اختياراً قائم، ورفع النبيُّ ﷺ عنه الجُناحَ لاحتمالِ الوفاءِ، ثم إنَّه إن وَفّىٰ فلا جُناحَ، وإن لم يفِ مُضطراً فكذلك، وإن لم يَفِ مختاراً فالظواهرُ المتظاهرةُ قاضيةٌ بالحرَج، والله أعلم.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله غيرُ صحيحٍ، ومن أين يعلمُ أنه لا يفعلُه؟ وعلى أن يكونَ في حالِ الوعدِ غيرَ متمكّنٍ ممّا وعدَ به، من أين يعلمُ عدمَ تمكُّنهِ منه في المستقبل؟ وإذا تعذَّرَ عِلْمُه بذلك تعيَّنَ أن يكونَ سؤالُه لاحتمالِ عدمِ الوفاء، أو العزمِ على عدمِ الوفاءِ، فسوَّغ له ﷺ ذلك، لأنَّ عدمَ الوفاءِ لا يتعيَّن، أو لأنَّ العزم على عدمِ الوفاء على تقديرِ أنَّ عدمَ الوفاءَ معصيةٌ، ليس بمعصية.

(٣) «سنن أبي داود» (٤٩٩٥)، وأخرجه الترمذي (٢٦٣٣) من حديث زيد بن أرقم، وقال: هذا حديثٌ غريبٌ، وليس إسناده بالقويِّ، عليُّ بن عبد الأعلى ثقة، وأبو النعمان مجهول، وأبو وقّاصٍ مجهول.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: تُحملُ هذه على أنه لم يفِ مضطرّاً جمعاً بين الأدلة مع بُعْدِ تأويل تلك الأدلة، وقُرْبِ تأويلِ هذه.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح.

التأثيمِ[١]، فمِن الفقهاءِ من قال: الكذبُ يختصُّ بالماضي والحاضر، والوعدُ إنما يتعلَّق بالمستقبلِ، فَلا يدخلُه الكذب، وسيأتي الجوابُ عن الآية ونحوِها إن شاء الله تعالى[٢].

١٢١/أ ومنهم مَن يقول: لم يتعيَّن عدمُ/ المطابقةِ في المستقبلِ، بسببِ أنَّ المستقبلَ زمانٌ يقبلُ الوجودَ والعدمَ، ولم يقَعْ فيه بَعْدُ وجودٌ ولا عَدَمٌ، فلا يوصَفُ الخبرُ عند الإطلاقِ بعدمِ المطابقةِ، ولا بالمطابقة، لأنه لم يقَعْ بعدُ ما يقتضي أحدَهما، وحيث قلنا: الصدقُ القولُ المطابقُ، والكذبُ القولُ الذي ليس بمطابقٍ، ظاهرٌ في وقوعِ وصفِ المطابقةِ أو عدمِها بالفعلِ، وذلك مختصٌّ بالحالِ والماضي، وأما المستقبلُ فليس فيه إلا قَبولُ المطابقةِ وعَدَمُها[٣]، ونحن متى حدذْنا بوصفٍ، نَحْوُ قولِنا في الإنسان: الحيوانُ الناطقُ أو نحوُه، إنما نريدُ الحياةَ والنطقَ بالفعلِ لا بالقوَّة، وإلا لكان الجمادُ والنباتُ كلُّه إنساناً، لأنه قابلٌ للحياةِ والنطقِ، وهٰذا التعليلُ يؤَيِّدُ القولَ الأول[٤].

---

(١) قال ابن الشاط: يلزمُ تأويلُ ذلك.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قولُهم ذلك دعوى يكذِّبُها دخولُ عدمِ المطابقةِ في الوعدِ، وفي كلِّ مستقبل سواء.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هؤلاء الذين قالوا هذا القول لم يخالفوا الأُوَلَ في كونِ الكذبِ لا يدخُلُ الوعدَ، ولكنهم عَيَّنوا السبب في ذلك وبَسطوه، ومساقُ المؤلفِ لقولِ هٰؤلاء مفصولاً عن قولِ أولئك يُشْعِرُ باعتقادِه أنه قولٌ غيرُ الأولِ، وليس كذلك، بل هو القولُ الأولُ بعَيْنِه.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هذا القائلُ في حَدِّ الإنسانِ مُشْعِرٌ بجهله بالحدود، وقَصْدِ أربابها، فإنهم لا يريدون حصولَ الوصفِ بالفعل، فإنَّ الطفلَ الرضيعَ عندهم إنسانٌ مع أنَّ النطقَ الذي هو العقلُ مفقودٌ فيه بالفعل، وما قاله هذا القائلُ حيث قال: وإلا لكان الجمادُ والنباتُ كلُّه إنساناً لأنه قابلٌ للحياةِ، مُشْعِرٌ =

ومنهم من يقول: الكلُّ يدخلُه الكذب، وإنما سُومحَ في الوعدِ تكثيراً للعِدَةِ بالمعروفِ، فعلى هذا القول، لا فرقَ بين الكذبِ والوعد، والأولُ هو الذي ظهر لي، لعدمِ تعيُّنِ المطابقةِ وعدمِها اللَّذَيْن هما ضابطا الصدقِ والكذب، وعلى ذلك يقعُ الفرقُ بينه وبين الكذب وبين الصدق، فلا يوصَفُ بواحدٍ منهما، ويختصُّ بالماضي والحاضر(١).

فإن قُلتَ: يلزمُ ذلك في وعدِ الشرائع ووعيدِها، فلا يوصفان بواحدٍ منهما، وليس كذلك، لقوله تعالى: ﴿وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ﴾(٢) [إبراهيم: ٢٢] و﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥٓ﴾(٣) [آل عمران: ١٥٢] ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى صَدَقَنَا وَعْدَهُۥ وَأَوْرَثَنَا ٱلْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ ٱلْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَآءُ﴾ [الزمر: ٧٤] ﴿فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا﴾ [الأعراف: ٤٤] إلى غير ذلك من النصوصِ الدالةِ على دخولِ الصدقِ في وَعْدِ الله تعالى ووعيدِه، والأصلُ في الاستعمالِ الحقيقة.

= بجهلهِ بمذهبِ أربابِ الحدود، وهم الفلاسفةُ في الحقائق، وأنها مختلفةٌ بصفاتِها الذاتية، فلا تقبلُ حقيقةٌ منها صفةَ الأخرى، فالحيوانُ لا يقبلُ أن يكون جماداً، والجمادُ لا يقبلُ أن يكون حيواناً، وما قاله من أن هذا التعليلَ يؤيِّدُ القولَ الأول يشعرُ باعتقادِهِ أنهما قولان، وليس الأمرُ كذلك.

قلت: وإذا كان الأمرُ في الحدودِ لا يستلزمُ أن تكونَ الأوصافُ فيها بالفعلِ، بطل كلُّ ما قاله هؤلاء من أنَّ الوعدَ لا يدخلُه الكذبُ، لأنه مستقبل، وصحَّ قولُ من يقول يدخلُه، بمعنى أنه قابلٌ لذلك، وهذا هو القولُ الذي لا يصحُّ سواه، والله أعلم.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الصحيحُ نقيضُ مختاره، وأنه لا فَرْقَ هنا، والله أعلم.

(٢) في الأصل: وعد الصِّدْق.

(٣) في الأصل: وصدق الله وعده.

قلتُ: الله تعالى يخبرُ عن معلومٍ، وكلُّ ما تعلَّقَ به العلمُ تجبُ مطابقتُه، بخلاف واحدٍ من البشرِ، إنَّما ألزمَ نفسه أن يفعلَ مع تجويزِ أن يقعَ ذلك منه، وأن لا يقعَ، فلا تكونُ المطابقةُ وعَدَمُها معلومَيْن، ولا واقِعَيْن، فانتفيا بالكُلِّيةِ وقْتَ الإِخبار(١).

واعلم أنَّ الفقهاءَ اختلفوا في الوعدِ: هل يجبُ الوفاءُ به شَرْعاً أَمْ لا؟ قال مالكٌ: إذا سألك أن تهبَ له ديناراً، فقلتَ: نعم، ثم بَدا لك، لا يلزَمُك(٢)، ولو كان افتراقُ الغُرَماءِ عن وَعْدٍ وإشهادٍ/ لأَجْلهِ، لزِمَك ١٢١/ب
لإبطالِكَ مَغْرَماً بالتأخير.

قال سُحنون: الذي يلزَمُ من الوعدِ قولهُ: اهدمْ دارَك، وأنا أُسْلِفُك ما تبني به، أو اخرج إلى الحج وأنا أُسلِفُك، أو اشترِ سلعةً، أو تزوَّج امرأةً وأنا أُسْلِفُك، لأنك أدخلْتَه بوعدِك في ذلك، أما مُجرَّدُ الوعدِ، فلا يلزَمُ الوفاء به، بل الوفاءُ به من مكارمِ الأخلاق.

وقال أصبَغُ: يُقْضى عليك به، تزوَّج الموعودُ أمْ لا، وكذا: أسْلِفْني لأَشْتَري سلعةَ كذا، لزِمك، تسبَّب في ذلك أمْ لا، والذي لا يلزمُ من أن تَعِدَه من غيرِ ذكرِ سَببٍ، فيقول لك: أسْلِفني كذا، فتقول: نعم، بذلك قضىٰ عمرُ بن عبد العزيز.

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: السؤالُ واردٌ لازم، والجوابُ ساقطٌ من حيث إنَّ الحقائقَ لا تتغيَّر بحسبِ الأحوالِ المُخْبَرِ بها عنها، ولا بحسبِ حالٍ دون حال، فالخبرُ القابلُ للصدقِ أو الكذبِ قابلٌ لهما، والخبرُ القابلُ لأحدِهما دون الآخر كذلك، والله تعالى أعلم.

(٢) انظر «الجامع لأحكام القرآن» ١١/ ١١٦ للقرطبي.

وإن وعَدْتَ غريمَك بتأخيرِ الدَّيْنِ، لزِمَك، لأنه إسقاطٌ لازمٌ للحقِّ، سواءٌ قلتَ له: أؤخِّرك، أو أخَّرْتُك، وإذا أسلَفْتَه، فعليك تأخيرُه مدَّةً تصلحُ لذلك، وحينئذٍ نقول: وَجْهُ الجمعِ بين الأدلةِ المتقدِّمة التي يقتضي بعضُها الوفاءَ به، وبعضُها عدمَ الوفاءِ به، أنه إن أدخَله في سببٍ مُلْزِمٍ بوَعْدِه، لزم، كما قال مالكٌ وابنُ القاسم وسُحنون، أو وعده مقروناً بذكر السبب، كما قاله أَصْبَغُ، لتأكُّدِ العَزْمِ على الدفعِ حينئذٍ، ويُحْمَلُ عدمُ اللزومِ على خلافِ ذلك، مع أنه قد قِيلَ في الآيةِ: إنَّها نزلَتْ في قومٍ كانوا يقولون: جاهَدْنا وما جاهدوا، وفعَلْنا أنواعاً من الخيراتِ وما فعلوها[1]، ولا شكَّ أنَّ هذا مُحَرَّمٌ، لأنه كذِبٌ، ولأنه تسميعٌ بطاعةِ الله تعالى، وكلاهما حرامٌ إجماعاً ومعصيةٌ اتفاقاً.

وأما ذِكْرُ الإخلافِ في صفةِ المنافق، فمعناه أنه سَجِيَّةٌ له، ومُقْتضىٰ حالهِ الإخلافُ، ومِثْلُ هٰذه السَّجيَّةِ يحسُنُ الذمُّ بها كما يقال: سَجِيَّتُه تقتضي البُخْلَ والمنعَ، فمن كانت صِفاتُه تحثُّ على الخيرِ مُدِحَ، أو تحثُّ على الشرِّ ذُمَّ شَرعاً وعُرفاً.

واعلم أنه لا بُدَّ في هٰذا الفرقِ من مخالفةِ بعضِ الظواهر إنْ جعلنا الوعدَ يدخلُه الكذبُ، بطلَ لقولهِ عليه السلام للسائل لمّا قال له: أأكذبُ لامرأتي؟ قال: «لا خير في الكذب» وأباح له الوعدَ، وهو ظاهرٌ في أنه ليس بكذبٍ، ولا يدخلُه الكذبُ، ولأن الكذبَ حرامٌ إجماعاً، فيلزَمُ

(١) ذكره ابن كثير في «التفسير» ٨/١٠٦ من غيرِ عزوٍ لأحد. ونقل عن الجمهور أنَّ الآيةَ نزلت حين تمنَّوْا فرضيّة الجهادِ عليهم، فلمّا فُرِضَ عليهم نكل عنه بعضُهم. وفي الآية قولٌ آخر ذكره الواحدي في «أسباب النزول»: ٤٩٢.

معصيتُه[١]، فيجبُ الوفاء به نفياً للمعصية وليس كذلك، وإن قُلنا: إنَّ الكذِبَ لا يدخلُه، وردَ علينا ظواهرُ وَعْدِ الله ووعيدِه، فلا بُدَّ من الجَمعِ بينهما، وما ذكرتُه/ أقربُ الطرقِ في ذلك[٢]. ١٢٢/أ

* * *

(١) في الأصل: تعقيبُه، وهو تصحيف.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الصحيحُ عندي القولُ بلزومِ الوفاءِ بالوعدِ مُطلقاً، فيتعيَّنُ تأويلُ ما يناقِضُ ذلك، ويُجْمَعُ بين الأدلةِ على خلافِ الوجهِ الذي اختاره المؤلِّف والله تعالى أعلم، وما قاله بعد هذا في الفروقِ التسعةِ صحيحٌ، أو نَقْلٌ وترجيح.

الفرقُ الخامسُ عشر والمئتان
بين قاعدةِ ما يقبلُ القِسمة، وقاعدةِ ما لا يقبلُها

الذي يقبلُ القِسمةَ ما عَرِيَ عن أربعة أشياء:

الغَرَر كمشروعيةِ القُرْعةِ في المختلفات، فإنَّ الغَرَر يعظم.

الثاني: الرِّبا كقِسْمةِ الثمارِ بشرطِ التأخيرِ إلى الطِّيبِ بما يدخلُه من بيعِ الطعامِ بالطعامِ غيرِ معلومِ التماثلِ، لأنَّ القسمةَ بيعٌ، فإنّ تباينَ الجنس الواحدِ بالجَوْدة والرداءة، ففي جوازِهِ بالقُرعة قولان حكاهما اللخمي.

الثالث: إضاعةُ المال كالياقوتة.

الرابع: لحقِّ آدميٍّ كقَسْمِ الدار اللطيفةِ والحمَّام والخشبةِ والثوبِ والمِصراعين؛ ولذلك يجوزُ هذا القَسْمُ بالتراضي، لأنَّ للآدميِّ إسقاطَ حَقِّه، بخلافِ حقِّ الله تعالى في إضاعةِ المال وغيرِه، ومنع أبو حنيفة والشافعيُّ وأحمدُ بن حنبل قَسْمَ ما فيه ضررٌ، أو تغييرُ نَوْع المقسوم، ومنع أبو حنيفة قَسْمَ الرقيق، وأجازه الشافعيُّ. احتجَّ أبو حنيفةَ بأنَّ منافعَه مختلفةٌ بالعقلِ والشجاعةِ وغيرِهما، فلا يمكنُ فيه التعديلُ، وجوابُه: لو امتنع تعديلُه لامتنعَ بَيْعُه وتقويمُه، لأنهما مبنيان على معرفةِ القَسْم، وليس كذلك.

وقال أبو حنيفةَ والشافعيُّ وابنُ حنبلٍ: لا يجوزُ أن يُجْمَعَ بين دارَيْن في القَسْمِ، وإن تقاربتا، لأنَّ الشُّفْعَةَ تكونُ في إحداهما دون الأخرى، فكذلك تكون القسمةُ، ولأنَّ الجَمْعَ بينهما يُفْضي إلى كثرةِ الغَرر، لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما يزولُ مِلْكُه عن كُلِّ واحدةٍ من الدارَيْن بغيرِ رضاه.

والجوابُ عن الأول: أنَّ الشركةَ إذا عَمَّت فيهما والبيعَ، عَمَّت الشفعةُ، فنقيسُ القَسْمَ على الشفعةِ، فينقلبُ الدليلُ عليكم، ولأن استقلالَ كلٍّ واحدٍ منهما بإحداهما أتمُّ في الانتفاعِ من الانتفاعِ ببعض دارٍ.

وعن الثاني: المعارضةُ والنَّقْضُ بالاختلافِ في الدارِ الواحدةِ، بل هُهُنا أوْلى، لأنا إنما نجمعُ المتقاربَ، وهنالك نجمَعُ المُخْتلف جدّاً[1].

* * *

(١) انظر «الذخيرة» ٧/ ٢١٢.

الفرق السادس عشر والمئتان
بين قاعدةِ ما يجوزُ التوكيلُ فيه
وبين قاعدةِ ما لا يجوزُ التوكيلُ فيه

اعلم أن الأفعالَ قسمان: منها ما لا تحصلُ مصلحتُه إلا للمباشر، ١٢٢/ب فلا يجوزُ التوكيلُ فيها، لفواتِ المصلحةِ بالتوكيلِ/ كالعبادةِ، فإنَّ مصلحتَها الخضوعُ وإظهارُ العبوديةِ لله تعالى، فلا يلزمُ من خضوعِ الوكيلِ خضوعُ الموكِّلِ، فتفوتُ المصلحةُ، ومصلحةُ الوَطْءِ الإعفافُ وتحصيلُ ولدٍ يُنْسَبُ إليه، وذلك لا يحصلُ للموكِّلِ، بخلافِ عقدِ النكاحِ، لأنَّ مقصودَهُ تحقيقُ سببِ الإباحةِ، وهو يتحقَّقُ من الوكيل، ومقصودُ الأَيْمانِ كُلِّها واللعانِ، إظهارُ الصدقِ فيما ادُّعِيَ، وحَلِفُ زيدٍ ليس دليلاً على صِدْقِ عمرو، وكذلك الشهاداتُ مقصودُها الوثوقُ بعدالةِ المتحمِّل، وذلك فائتٌ إذا أدّى غيرُه، ومقصودُ المعاصي إعدامُها، فلا يُشْرَعُ التوكيلُ فيها، لأنَّ شَرْعَ[1] التوكيلِ فيها فرعُ تقريرِها شرعاً، فضابطُ الفرقِ أنَّ مقصودَ الفعلِ متى كان يحصلُ من الوكيلِ كما يحصلُ من الموكِّل، وهو مما يجوزُ الإقدامُ عليه، جازت الوكالةُ فيه، وإلا فلا.

* * *

(١) في المطبوع: شروع.

الفرق السابع عشر والمئتان

بين قاعدة ما يوجبُ الضمانَ، وبين قاعدةِ ما لا يوجبُه

أسباب الضمانِ ثلاثةٌ، فمتى وُجِدَ واحدٌ منها وجبَ الضمان، ومتى لم يُوجَد واحدٌ منها لم يجب الضمان.

أحدها: التفويتُ مباشرةً كإحراقِ الثوب، وقَتْلِ الحيوانِ، وأَكْلِ الطعام، ونحوِ ذلك.

وثانيها: التسبُّبُ للإتلافِ، كحَفْرِ بئرٍ في موضعٍ لم يُؤْذَن فيه، ووضعِ السُّمومِ في الأطعمة، ووقودِ النار بقُرْبِ الزرعِ أو الأَنْدَرِ[1]، ونحوِ ذلك مما شأنُه في العادةِ أن يُفْضِيَ غالباً للإتلاف.

وثالثُها: وَضْعُ اليدِ غيرِ المؤتمنةِ، فيندرجُ في غير المؤتمنة يدُ الغاصب، والبائعُ يضمَنُ المبيعَ الذي يتعلَّقُ به حَقُّ توفيةٍ قبلَ القبضِ، فإنَّ ضمان المبيعِ الذي هذا شأنُه منه، لأنَّ يدَه غيرُ مؤتمنةٍ، ويدُ المتعدي بالدابةِ في الإجارة ونحوِها، ويخرجُ بهذا القيدِ يدُ المُودعِ، وعاملُ القراضِ، ويدُ المُساقي ونحوُهم، فإنهم أُمناءُ، فلا يضمنون.

وقولُنا: اليدُ غيرُ المؤتمنةِ خيرٌ من قولِ مَنْ قال: اليدُ العادِيَةُ، لأنها لا تعمُّ هٰذه الصُّوَرَ المتقدمةَ، وإنما يندرجُ فيه الغاصبُ، ونحوُه. وحَدُّ السببِ ما يقالُ فيه عادةً: حصل الهلاكُ به من غيرِ توسُّط، والتسبُّبُ ما يحصلُ الهلاكُ عنده بعلّةٍ أُخرى إذا كان السببُ هو المُقْتضي لوقوعِ الفعلِ بتلك العلّةِ، كحفرِ البئرِ في محلٍّ عدواناً، فيتردَّى فيها بهيمةٌ/ أو غيرُها، ١٢٣/أ

---

(١) وهو البَيْدَر.

فإنْ أرداها غيرُ الحافرِ، فالضمانُ عليه دونَ الحافرِ تقديماً للمباشرِ على المتسبِّب.

ويضمَنُ المُكْرَهُ على إتلافِ المال، لأنَّ الإكراهَ سببٌ، وفاتحُ القفصِ بغيرِ إذن ربِّه، فيطيرُ ما فيه حتى لا يقدرَ عليه، والذي يحُلُّ دابةً من رِباطها، أو عبداً مقيَّداً خوفَ الهرب، فيهربُ، لأنه متسبِّبٌ، سواءٌ كان الطيرانُ أو الهربُ عقيبَ الفتحِ والحلِّ أَمْ لا، وكذلك السارقُ يتركُ البابَ مفتوحاً، وما في الدار أحد.

وقال الشافعي: إن طار الحيوانُ عَقيبَ الفتحِ ضَمِن، وإلَّا فلا، لأنَّ الحيوانَ طار حينئذٍ بإرادتهِ لا بالفتح.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا يضمَنُ إلا في الزِّقِّ إذا حلَّه، فيتبدَّد ما فيه.

لنا: أنَّ هٰذه الأمورَ سببُ الإتلافِ عادةً، فتوجبُ الضمان كسائرِ صُورِ التسبُّبِ المُجْمَعِ عليها، ولقولهِ تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة:١٩٤] سقط خصوصُ التسبُّب بَقِيَ الغُرْمُ، وبالقياسِ على ما إذا فتح مَراحَه فخرجت ماشيتُه، فأفسدت الزرعَ، فإنه يضمَنُه.

احتجّوا بأنه إذا اجتمعَ التسبُّبُ والمباشرةُ، اعتُبرت المباشرةُ دونه، والطيرُ مباشرٌ باختيارِه لحركة نفسه، كمن حفر بئراً عُدواناً، فأردىٰ فيها غيرُه إنساناً، فإنَّ المُرْدِي يضمَنُ دون الأول، والحيوانُ قصدُه مُعتبرٌ بدليلِ جوارحِ الصيد إنْ أمسكَت لأنفُسِها لا يؤكَلُ الصيدُ، أو للصائد أُكِل.

والجوابُ: لا نسلِّمُ أنَّ الطائرَ كان مُختاراً للطيرانِ، ولعلَّه كان مُختاراً للإقامةِ لانتظارِ العَلف، أو خوفَ الجوارحِ الكواسرِ، وإنما طار

خوفاً من الفاتحِ، وإذا احتمل واحتمل، والتسبُّبُ معلومٌ. فيُضافُ الضمانُ إليه، كحافرِ البئرِ يقعُ فيها حيوانٌ مع إمكانِ اختيارِه لنزولِها لفزعٍ خَلْفه أو غيرِ ذلك، ولا نُسلِّمُ أنَّ الصيدَ لا يُؤكَلُ إذا أكلَ منه الجارحُ. سلَّمناه، لكنَّ الضمانَ متعلِّقٌ بالسببِ الذي توصَّلَ به الطائرُ لمقصدِه، كمن أرسل بازِياً على طائرِ غيرِه، فقتله البازيُّ باختيارِه، فإنَّ المُرْسلَ يضمَنُ، وهذه المسألةُ تقتضي اختيارَ الحيوان، ولا نسَلِّم أنَّ الفتحَ سببٌ مجرَّدٌ، بل هو في معنى المباشرة، لما في طبعِ الطائرِ من النفورِ من الآدمي.

وأما إلقاءُ غيرِ الحافرِ للبئرِ إنساناً، أو إلقاؤه هو نفسَه في البئر، فالفرقُ أنَّ قصدَ/ الطائرِ ونحوِه ضعيف، لقوله ﷺ: «جُرْحُ العَجْماء ١٢٣/ب
جُبار»[1] والآدميُّ يضمَنُ، قَصَدَ أو لم يقصِد، فهذا هو تقريرُ قاعدةِ ما يوجبُ الضمانَ، وقاعدةِ ما لا يوجبُه.

وههنا مسألتان.

المسألةُ الأولى: إذا قُلنا بالضمانِ، فالضمانُ على الغاصبِ يومَ الغصبِ دون ما بعدَه، وعند الشافعيِّ تُعتَبرُ الأحوالُ كلُّها، فيُضَمِّنُه أَعلى

---

(١) أخرجه البخاري (٦٩١٢)، ومسلم (١٧١٠) من حديث أبي هريرة بلفظ: «العجماءُ جُرْحُها جبار» وفسَّره القاضي عياض في «إكمال المُعْلم» ٥/ ٥٥٢ بقوله: العجماء: ما لا ينطقُ من الحيوان، وهو ما لا يعقلُ من البهائم. وجَرْحُها: جنايتُها كانت جرحاً أو غيره من إتلافِ نفسٍ أو مال، فعبَّر بالجَرْح عمَّا عداه. . .، ولا خلافَ بين العلماء في جناياتِ البهائمِ نهاراً أنَّها هَدرٌ إذا لم يكن لها سائقٌ ولا راكب، واختلفوا إذا كان معها أحدُهما، فجمهورهم أنَّهم ضامنون لِما جنت الدابة من أجْلِهم.
و«الجُبارُ»: الهَدْرُ.

القِيمِ. وتظهَرُ فائدةُ الخلافِ إذا غصبَها ضعيفةً مُشَوَّهةً مَعيبةً بأنواعٍ من العيوبِ، فزالت تلك العيوبُ عنده، فعِندنا القيمةُ الأُولى، وعنده الثانيةُ لأنَّها أَعلى، وكذلك خالَفنا في وَطْءِ الشُّبْهة، فعندنا أوَّلُ يومِ الشبهة، وعنده تُعتَبرُ أَعلىٰ الرُّتَب، فيوجبُ لها صَداقَ المِثْلِ في أشرفِ أحوالِها، كما يوجبُ أَعلى القِيَم في الغصبِ. لنا قاعدةٌ أصوليةٌ، وهي: أنَّ تَرتيبَ الحُكمِ على الوصفِ يدلُّ على عِلِّيَّةِ ذلك الوصفِ لذلك الحكم، ورسولُ الله ﷺ قد رتَّبَ الضَّمانَ على الأَخْذِ باليدِ، فيكون الأَخْذُ باليدِ هو سَبَبَ الضمان، فمن ادَّعىٰ أنَّ غيرَه سببٌ، فعليه الدليلُ، لأنَّ الأصلَ عدمَ سَببيةِ غيرِ ما دلَّ عليه قولهُ ﷺ: «على اليدِ ما أخذَت حتى تردّه»[1] فهذه قرينةٌ تدلُّ على سَببيَّةِ الأخذِ، كقولِنا: على الزاني الرجمُ، وعلى السارقِ القطعُ، فإنه يدلُّ على سَبَبيّةِ هذه الأوصاف، وهو في أثناءِ مُدةِ الغصب[2] لا يَصْدُقُ عليه أنه آخِذٌ الآنَ، بل آخِذٌ فيما مضى، فوجبَ أن يختصَّ السببُ بما مضى، وفي وَطْءِ الشُّبْهةِ وجبَ أن يكون كذلك، لأنه لا قائلَ بالفرقِ، أو لأنَّ الصَّداقَ ترتَّبَ في ذمَّتهِ بالوَطأةِ الأولى، والأصلُ عدمُ انتقاله، وما قال أحدٌ بوجوبِ صَداقَيْن، أو بالقياسِ على الغصبِ.

ولنا قاعدةٌ أُخرى أصوليةٌ فِقهية، وهي: أنَّ الأصلَ ترتُّبُ المسبَّباتِ على أسبابِها من غيرِ تراخٍ، فيترتَّبُ الضمانُ حينَ وضعِ اليدِ لا ما بعدَ

---

(١) أخرجه الإمام أحمد ٣٣/ ٢٧٧ وأبو داود (٣٥٦١)، وابن ماجه (٢٤٠٠)، والترمذي (١٢٦٦) والنسائي في «السنن الكبرى» (٥٧٥١) من حديث الحسن البصري عن سمُرة بن جُندب، قال الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» ٣/ ٥٣: والحسنُ مختلفٌ في سماعه من سَمُرَة وانظر تمام تخريجه في التعليق على «المسند».

ومعنى الحديث: أنَّ من أخذ مال أحدٍ بغَصْبٍ أو وديعةٍ أو غيرِهما، فعليه ردُّه.

(٢) في الأصل: القصد، ولعلَّ الصوابَ ما في المطبوع.

ذلك، والمضمونُ لا يُضْمَنُ، لأنه تحصيلُ الحاصل، وقياساً على حَوالةِ الأسواقِ، فإنها لا تُضْمَنُ عندهم، وقد حكىٰ اللخميُّ ذلك عن مالكٍ وابن القاسم، وحكى عن أشهبَ وعبدِ الملك أَخْذَ أَرفعِ القِيَمِ إذا حالت الأسواق، والفرقُ للكلِّ أنَّ حوالةَ الأسواقِ رغباتُ الناس، وهي في[1] الناس خارجةٌ عن السِّلَعِ، فلا تُضْمَنُ، بخلافِ زيادةِ صفاتِها. ووافق الشافعيَّ/ في تضمينِ أعلى القِيَمِ أحمدُ بن حنبل، وجماعةٌ من أصحابنا، ١٢٤/أ ووافق مشهورَنا أبو حنيفة. وعلى الأولِ لو تعلَّم العبدُ صنعةً، ثم نَسِيَها ضَمِنَها الغاصبُ. احتجُّوا بوجوه[2]:

الأول: بأنَّ الغاصبَ في كلِّ وقتٍ مأمورٌ بالردِّ، فهو مأمورٌ بردِّ الزيادة، وما رَدَّها، فيكونُ غاصباً لها، فيضمَنُها.

الثاني: أنَّ الزيادةَ نشأَتْ على[3] مِلْكِهِ، وفي مِلْكِه، فتكون مِلْكَه، ويدُ العُدوانِ عليها، فتكونُ مغصوبةً، فتُضْمَنُ كالعينِ المغصوبة، ولأنه في الحالةِ الثانيةِ ظالمٌ، والظلمُ عِلَّةُ الضمانِ فيَضْمَنُ.

والجواب عن الأولِ والثاني والثالث: أنها مُسَلَّمةٌ، ولا نُسلِّمُ أنها سببُ الضمان، فلا يلزمُ من الأمرِ، ولا من الظلمِ، ولا من غيرِهما الضمانُ، فإنَّ الأسبابَ الشرعيةَ تفتقرُ إلى نَصْبٍ شرعيٍّ، ولفظُ صاحبِ الشرعِ اقتضىٰ سَبَبِيّةَ وضعِ اليد، ومفهومُه أنَّ غيرَه ليس بسببٍ، فلا بُدَّ لسَببيّةِ غيرِه من دليل، ولم يوجَد وضعُ اليدِ في أثناءِ الغصب، بل

---

(١) في المطبوع: بين.

(٢) انظر «المغني» ٧/ ٣٨٤ لابن قدامة حيث عقد فصلاً لمسألةِ زوائد الغصب في يدِ الغاصب وكونِها مضمونةً ضمانَ الغصب مِثل السِّمَنِ، وتعلُّمِ الصناعةِ وغيرِها.

(٣) في المطبوع: عن.

استصحابُها، واستصحابُ الشيءِ لا يلزَمُ أن يقومَ مقامَه، بدليل أنَّ استصحابَ النكاحِ لا يقومُ مقامَ العقدِ الأولِ لصحَّتهِ مع الاستبراءِ، والعقدُ لا يصحُّ مع الاستبراء، وكذلك الطلاقُ يوجبُ ترتُّبَ العِدَّةِ عَقيبَه، واستصحابُه لا يوجبُ عِدّةً، ووضعُ اليدِ عُدواناً يوجبُ التفسيقَ والتأثيمَ، ولو جُنَّ بعد ذلك، وهي تحتَ يدِه، لم يأثَمْ حينئذٍ ولم يفسُق، وابتداءُ العباداتِ يُشْتَرطُ فيها النياتُ وغيرِها من التكبيرِ ونحوِه، ودوامُها لا يُشْتَرطُ فيه ذلك، فعَلِمْنا أنَّ استصحابَ الشيءِ لا يلزَمُ أن يقومَ مقامَه، لا سِيّما وسببُ الضمانِ هو الأَخْذُ عُدواناً، ولا يَصْدُقْ عليه بعدَ زمنِ الأَخْذ أنه آخِذٌ الآن إلّا على سبيلِ المجاز، لأنَّ حقيقةَ الأَخْذِ تجري مَجْرىٰ المُناولة، والحركاتُ الخاصّةُ لا يصدقُ شيءٌ منها مع الاستصحاب، فعُلِمَ أنَّ سببَ الضمانِ منفيٌّ في زمنِ الاستصحابِ قطعاً، ونحنُ إنّما نُضَمِّنُه الآنَ بسببٍ متقدّمٍ، لا بما هو حاصلٌ الآنَ، فاندفعَ ما ذكروه، وأنَّ القيمةَ إنما هي يومَ الغصبِ، زادَت العينُ أو نقصت.

المسألةُ الثانية: إذا ذهبتْ جُلُّ منفعةِ العينِ، كقَطْعِ ذَنَبِ بغلةِ القاضي، ونحوِ ذلك، فعندنا يضمَنُ الجميعَ، وهو فرعٌ اختلفَت فيه
١٢٤/ب المذاهب، وتشعَّبت فيه الآراءُ/ وطرقُ الاجتهاد، فقال أبو حنيفةَ رضي الله عنه في العبدِ والثوبِ كقولنا في الأكثرِ، فإذا ذهبَ النصفُ أو الأقلُّ باعتبارِ المنفعةِ عادةً، فليس له إلا ما نقصَ، فإنْ قلعَ عينَ البهيمةِ، فرُبْعُ القيمةِ استحساناً[1]، والقياسُ عندَهم أن لا يضمَنَ إلا النَّقْصَ، واختلفوا في تعليلِ هذا القول، فقيل: لأنه ينتفعُ بالأكلِ والركوبِ، فعلى هذا يتعدّىٰ الحُكْمُ للإبلِ والبقرِ دون البغالِ والحمير، ومنهم من قال: الركوبُ فقط، فيتعدّىٰ الحكم للبغالِ والحمير، فيضمَنُ أيضاً رُبْعَ القيمة.

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ٢/ ٤٦٨ لمُلاّ علي القاري.

وقال الشافعيُّ وابن حنبلٍ رضيَ الله عنهما: ليس له في جميعِ ذلك إلا ما نقصَ، لأنَّ الأصلَ بقاءُ ما بقيَ على مِلْكِه، فإن قطعَ يَدَي العبدِ أو رِجْليه، فوافقنا أبو حنيفة في تخييرِ السيدِ في تسليمِ العبد وأخْذِ القيمة كاملةً، وبين إمساكه، ولا شيءَ له. وقال الشافعيُّ رضي الله عنه: تتعيَّنُ القيمةُ كاملةً، ولا يلزمُه تسليمُ العبدِ، خلافَ قولهِ في المسألة الأولى.

وأصلُ هذا الفِقه: أنَّ هذا الضمانَ الذي سَبَبُه عدوانٌ لا يوجِبُ ملكاً، لأنه سَببُ التغليطِ لا سببُ الرِّفق، وعندنا المِلْكُ مضافٌ للضمانِ لا لسببهِ، وهو قَدْرٌ مُشتركٌ بين العدوانِ وغيرِه، وَبسطُ ذلك في المسألة الأولى.

لنا وجوه:

الأول: أن نقول: إنه أتلف المنفعةَ المقصودة، فيَضْمنُ كما لو قتلَها. أمَّا أنه أتلفَ المنفعةَ المقصودةَ، فلأنَّ ذا الهيئة إذا قُطِعَ ذنبُ بَغْلتهِ لا يركَبُها بَعْدُ، والركوبُ هو المقصود، وأما قياسُ ذلك على قَتْلِها، فلأنه إذا قتلَها ضَمِنها اتّفاقاً مع بقاءِ انتفاعِه بإطعامِها لكلابهِ وبُزاتهِ، وبدَبْغِ جِلدها، فينتفعُ به، أو بغيرِ دباغٍ إلى غيرِ ذلك من المنافعِ غيرِ المقصودة عادةً، ولما لم يمنَع ذلك من الضمانِ، عَلِمْنا أنَّ الضمانَ مضافٌ للقَدْرِ المشتركِ بينهما منها، وهو ذهابُ المقصودِ، فيستويان في الحُكم عَمَلاً باشتراكِهما في الموجب.

الثاني: أنه لو غصبَ عسلاً وشِيرَجاً[1] ونَشا، فعقد الجميعَ فالوذجاً، ضَمِنَ عندهم مع بقاءِ منافعَ كثيرةٍ من الماليةِ فكذلك هٰهنا.

---

(١) وهو زيتُ السمسم، معرَّب شِيره.

وثالثُها: أنه لو غصب عبداً فأَبِقَ، أو حِنطةً فبلَّها بَللاً فاحشاً، ضَمِنَ عندهم مع بقاءِ التقرُّبِ في الأولِ بالعِتْق، وبقاءِ الماليةِ في الثاني، لكنَّ جُلَّ المقصودِ ذهبَ، فكذلك هٰهنا، ولا يقال في الآبِق: حال بينَه وبين
١٢٥/أ جميع/ العَيْن، وفي الحنطةِ بتداعي الفساد إليها بالبَلل، لأنا نقولُ في صورة النزاع: حال بَينه وبين مقصودِه، وأفسدَه عليه ناجِزاً مع إمكانِ تجفيفِ الحنطةِ وعمِلها سَويقاً، وغيرِ ذلك من المنافع، واحتجوا بأمرَيْن:

الأول: قولهُ تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] والاعتداء حصل في البعضِ، فتلزَمُه قيمةُ البعض.

وثانيهما: أنَّ هذه الجنايةَ لو حصلت في غيرِ بغلةِ القاضي أو الأمير، لم تلزَمْه القيمة، فكذلك هٰهنا، كما لو جنىٰ على عبدِه أو دارِه، لأنَّ تقويمَ المُتْلَفاتِ لا يختلفُ باختلافِ الناسِ، إنما يختلف بالبلادِ والأزمان، ويؤكِّدُه أنه لو قطعَ ذنبَ حمارِ التَّرَّابِ، أو خرقَ ثوبَ الحطاب، لم يلزَمْه جميعُ القيمةِ مع تعذُّرِ بَيْعهِ من الأميرِ والقاضي، لأنهما لا يَلبسانه بسببِ ذلك القطع اليسير، ولو قَطَع أُذنَ الأميرِ نفسِه، أو أَنْفَ القاضي، لما اختلفت الجناية، فكيف بدابتهِ، مع أنَّ شَيْنَ القاضي بقَطْعِ أنفه أشَدُّ. والجوابُ عن الأولِ أنه متروكُ الظاهرِ لاقتضائهِ أن يُعْوِرَ فرسَ الجاني كما أَعْوَرَ فَرَسَه، وليس كذلك إجماعاً.

وقيل: إنَّ الآية إنَّما وردت في الدماءِ لا في الأموال، ولأنَّ قوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ﴾ إنما يتناولُ أنفُسَنا، لأنه ضميرُ الأنفسِ، وعن الثاني: أنَّ الدارَ جُلُّ مقصودِها حاصلٌ بخلافِ الفَرس، وأما قولُهم: لا يختلفُ التقويمُ باختلافِ البلادِ، بل يختلفُ؛ فإنَّ الدابةَ الصالحةَ للخاصّةِ والعامة كالقُضاة ـ والحطابين[1] أنفَسُ قيمةً لعمومِ الأغراضِ فيها، ولتوقُّعِ المُنافسةِ

(١) في المطبوع: والخطباء.

في المُزايدةِ فيها أكثرَ من التي لا تصلحُ إلا لأحدِ الفريقين، وأما أُذُنُ الأمير وأَنْفُ القاضي، فإنَّ القاعدة أنَّ مزايا الرجالِ غيرُ مُعتبرةٍ في بابِ الدماء، ومَزايا الأموال مُعتَبَرَةٌ، فدِيةُ أشجعِ الناس وأعلمِهم، كَدِيَةِ أجْبَنِ الناسِ وأجهَلهم، فأينَ أحدُ البابَيْن من الآخرِ؟.

تمهيد: تحصَّلَ أنَّ النَّقْصَ عند العلماءِ ثلاثةُ أقسام: تارةً تذهَبُ العَيْنُ بالكُلِّيةِ، فله طلبُ القيمةِ اتفاقاً، وتارةً يكونُ النقصُ يَسيراً، فليس له إلزامُ القيمةِ اتفاقاً، وتارةً يكونُ الذاهبُ مُخِلاًّ بالمقصودِ، فهو محلُّ الخلاف، ولذلك قال الشيخُ أبو الحسنِ اللَّخْمي في مذهبنا: إنَّ التعدِّي في مذهبِ مالكٍ أربعة أقسام: يَسيرٌ لا يُبْطِلُ الغرضَ المقصودَ به، ويَسيرٌ يبطله، وكذلك كثيرٌ لا يبطلُ المقصودَ منه، وكثيرٌ يُبْطِلُه، فهٰذه أربعةُ أقسامٍ/ ١٢٥/ب متقابلة.

أما القسم الأول: وهو اليسيرُ الذي لا يُبْطِلُ المقصودَ لا يضمَنُ العَيْنَ، وكذلك الكثيرُ الذي لا يُبْطِلُ المقصودَ، وهو القسمُ الثالث، وأما القسمُ الرابع فيُخَيَّرُ كما تقدَّم، وعلى القول بتضمينهِ القيمةَ فأراد رَبُّه أَخْذَه وما نقصه، فذلك له عند مالكٍ وابنِ القاسم. وقال محمد: لا شيءَ له، لأنه مَلَك أن يَضْمَنَه، فامتنع، فذلك رِضاً بنَقْصِه.

وأما القسمُ الثاني: وهو اليسيرُ الذي يُبْطِلُ المقصودَ، فقاعدةُ مالكٍ تقتضي تضمينَه كما تقدَّم في ذَنَبِ بغلةِ القاضي. قال: وتستوي في ذلك المركوبات والملبوسات هذا هو المشهور، وعن مالكٍ: لا يضمَنُه بذلك، وفَرَّق ابنُ حبيبٍ بين الذنبِ فيَضْمنُ، والأُذُنِ فلا يضمَنُ، لاختلافِ الشَّيْنِ فيهما، واتفقوا في حَوالةِ الأسواقِ على عدمِ التضمين، لأنها رَغباتُ الناس، فالنَّقْصُ في رغباتِ الناس لا في المغصوب.

* * *

الفرق الثامن عشر والمئتان

بين قاعدة ما يوجب استحقاق بَعْضِه إبطال العقدِ في الكلِّ، وبين قاعدةِ ما لا يقتضي إبطالَ العقدِ في الكلِّ

إذا استحقَّ بعضُ ما اشتريتَه، أو صالحْتَ عليه، أو وجدْتَ به عيباً، فله أحوالٌ، لأنه إمّا أن يكون مِثْلِيّاً، أو مُتَقوَّماً، وإمَّا أن يكونَ مُعيَّناً أو شائعاً، فأمَّا المِثْليُّ فهو المَكيلُ والموزون، فإن كان المستحقُّ منه قليلَه، لزِمَك باقِيه، لأن القليلَ لا يُخِلُّ بمقصودِ العقد، والأصلُ لزومُ العقدِ لك، أو[1] استحقَّ كثيرُه، فإنك تُخَيَّر بين حَبْسِ الباقي بحِصَّتهِ من الثمنِ، لأنه حَقُّك في العقد، وبين رَدِّه لذهابِ المقصود، وهو جُلُّ المعقودِ عليه، فقد ذهب مقصودُ العقدِ في المعنى.

وأما المُتقوَّمُ غيرُ المِثْليِّ إن استحقَّ أقلَّها، إن كانَت ثِياباً ونحوَها، رجَعَتْ بحِصَّتِه من الثمن لبقاءِ جُلِّ المعقودِ عليه، فلم يختَلَّ مقصودُ العقد، وإن استحقَّ وجهَ الصَّفْقَةِ انتقضَت كلُّها، أو يُرَدُّ باقِيها، لفواتِ مقصودِ العقد، ويحرمُ التمسُّكُ بما بقي بحصَّتِه من الثمنِ، لأنَّ حِصَّتَه لا تُعرفُ حتى تُقَوَّم، فهو بيعٌ بثمنٍ مجهولٍ. هذا في استحقاقِ المُعيَّن، وكذلك في العيبِ إذا وجدته بها، وأما الجزءُ الشائعُ إذا استحقَّ مما لا ينقسمُ، فيُخير في التمسكِ بالباقي بحصَّتهِ من الثمن لأنَّ حصَّتَه معلومةٌ بغيرِ تقويم، فاستصحب العقدَ بحسبِ الإمكان، فهذه خمسةُ أحوالٍ، والفرق بينهما قد ظهر.

---

(١) في المطبوع: وإنْ.

الفرقُ التاسع عشر والمئتان

بين قاعـدةِ ما يجـبُ التقاطـه/ ١٢٦/أ

وبين قاعـدةِ ما لا يجبُ التقاطـه[١]

قال الشيخ أبو الحسن اللَّخْميُّ[٢]: الالتقاطُ قد يكونُ واجباً ومُستحبّاً ومُحرَّماً ومكروهاً بحسبِ حال المُلْتَقِطِ، وحالِ الزمانِ الحاضرِ وأهلِهِ، ومقدارِ اللُّقطةِ. فإن كان الواجدُ مأموناً، ولا يخشىٰ السلطانَ إذا أشهَرها، وهي بين قومٍ أُمناءَ لا يُخْشىٰ عليها منهم، ولها قَدْرٌ، فأَخْذُها وتعريفُها مُسْتحبٌّ، وهذه صورةُ السائلِ لرسولِ الله ﷺ، فقال: «خُذْها»[٣]، ولأنه أحْوَطُ لصاحبِها خَوْفَ أن يأخُذَها من ليس بمأمونٍ، ولا ينتهي إلى الوجوبِ، لأنه بين قومٍ أُمناءَ. وبين غيرِ الأمناءِ يجبُ الالتقاطُ، لأنَّ حرمةَ المال كحُرمةِ النفس، ولنَهْيه عليه السلام عن إضاعةِ المال[٤]، وإن كان السلطانُ غيرَ مأمونٍ إذا أُشهِرَتْ أخَذَها، أو الواجدُ غيرَ أمينٍ، حَرُمَ عليه أخْذُها، لأنه تسبُّبٌ لضياعِ مالِ المسلم، وإن كانت حقيرةً كُرِهَ أخْذُها،

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٩/ ٨٨.

(٢) نقله القرافيُّ في «الذخيرة» ٩/ ٨٩.

(٣) يُشير إلى حديث زيد بن خالد قال: «جاء رجلٌ إلى رسولِ الله ﷺ، فسأله عن عن اللُّقطةِ، فقال: «اعرف عِفاصَها ووكاءَها، ثم عَرِّفْها سنةً، فإنْ جاءَ صاحبُها وإلَّا فشأنك بها». أخرجه البخاري (٢٣٧٢) ومسلم (١٧٢٢).
«العِفاص» بكسر العين: الوعاءُ الذي تكون فيه النفقة جِلْداً كان أو غيره.
«الوكاء» الخيط الذي يُشدُّ به الوعاء. أفاده النووي في «شرح صحيح مسلم» ٦/ ٢٦٦.

(٤) سبق تخريج الحديثِ فيه.

لأنَّ الغالبَ عدمُ المبالغة في تعريف الحقير، وعدمُ الاحتفالِ به، والحقيرُ كالدرهمِ ونحوِه.

قال الشيخ أبو الوليد، في «المقدّمات»[1]: في لُقطةِ المالِ ثلاثةُ أقوال: الأفضَلُ تَرْكُها من غيرِ تفصيلٍ، لأنَّ ابن عُمَر كان يمرُّ باللُّقَطةِ فلا يأخُذُها.

والأفضَلُ أخْذُها، لأنَّ فيه صَوْنَ مالِ الغَير.

الثالثُ: أَخْذُ الجليلِ أفضَلُ وتَرْكُ الحقيرِ أفضل، وهذا إذا كانت بين قومٍ مأمونين، والإمامُ عَدْلٌ، أما بين الخَوَنَةِ، ولا يُخْشىٰ السلطانُ إذا عُرِّفَتْ، فالأخْذُ واجبٌ اتفاقاً، وبين خَوَنةٍ ويُخْشىٰ من الإمام يُخَيَّرُ بين أَخْذِها وتَرْكِها بحسب ما يغلبُ على ظنه: أيُّ الخَوْفَينِ أشدُّ؟ وتُسْتثنىٰ لُقَطَةُ الحاجِّ، فلا يَجري فيها هذا الخلافُ كُلُّه، لأنها بالتَّرْكِ أَوْلى، لأنَّ مُلْتَقِطَها يرحلُ إلى قُطْرِه، وهو بعيدٌ، فلا يحصلُ مقصودُ التعريف[2].

قاعدة[3]: خمسٌ اجتمعت الأممُ مع الأمةِ المحمدية عليها، وهي: وجوبُ حفظِ النفوسِ والعقولِ، فتحرمُ المُسْكِرات بإجماعِ الشرائع، وإنما اختلفت في شُرْبِ القَدْرِ الذي لا يُسْكِرُ، فحَرُمَ في هٰذه المِلَّةِ تحريمَ الوسائل، وسَدُّ الذريعةِ يتناولُ القدْرَ المُسْكِرَ وأُبِيحَ في غيرها من الشرائعِ

---

(١) لم يذكر ابن رشد أحكام اللقطة في «المقدّمات»، لكن ابن رشد الحفيد قد فصَّل القول في هذه المسألة في «بداية المجتهد» ٨/ ١٢٩، وحاصلُ كلامهِ فيها هو ما ذهب إليه القرافي.

(٢) فلذلك جاءَ النهيُ عن لقطةِ الحاج. أخرجه مسلم (١٧٢٤)، وأبو داود (١٧١٩) وغيرهما من حديث عبد الرحمٰن بن عثمان التيميِّ قال: نهى رسولُ الله ﷺ عن لُقَطةِ الحاجّ.

(٣) انظر «الذخيرة» ٩/ ٩٠ حيث ذكر القرافيُّ هذه القاعدة.

لعدم المفسدة[١]، وحِفْظُ الأعراضِ فيَحْرُمُ القَذْفُ وسائرُ السِّباب، ويجبُ حِفْظُ الأنسابِ، فيحرمُ الزِّنىٰ في جميعِ الشرائع، والأموالُ يجبُ حِفْظُها في جميعِ الشرائع فتحرُمُ السرقةُ ونحوُها، ويجبُ حِفْظُ اللُّقَطة عن الضَّياعِ لهذه القاعدةِ، وقد تقدم بيانُ/ قاعدةِ فَرْضِ الكفاية وفرضِ الأعيان[٢]، ١٢٦/ب
والفرقُ بينهما بأنَّ فرْضَ الكفايةِ ما لا تتكرّرُ مصلحته بتكرُّره، كإنقاذِ الغريقِ، فتكريرُ فِعْلِ النزولِ بعد شَيْلِ الغريقِ لا يُحَصِّلُ مصلحةً بعد ذلك، وفرضُ الأعيانِ هو ما تتكرَّرُ مصلحتُه بتكرُّره، كالصلواتِ الخمسِ، مصلحتُها الإجلالُ والتعظيمُ لله تعالى، وهو يتكرَّرُ حصولُه بتكرُّرِ الصلاة، وحينئذٍ يظهَرُ أنَّ أخْذَ اللقطةِ من فروضِ الكفاية.

وقال الشافعي رحمه الله بالوجوبِ والنَّدْب[٣]، كما قال بهما مالكٌ قِياساً على الوديعةِ بجامعِ حِفْظِ المالِ، فيلزَمُ الندبُ، أو قِياساً على إنقاذِ المالِ الهالك، فيلزَمُ الوجوب.

وقال أبو حنيفة: أخْذُها مندوبٌ إلّا عند خوفِ الضياعِ فيجب[٤]، وعن أحمدَ بنِ حنبلٍ رضي الله عنه الكراهةُ لِما في الالتقاطِ من تعريضِ نفسهِ لأكلِ الحرام، وتضييعِ الواجبِ من التعريفِ، فكان تَركُه أَوْلى

---

(١) هذا كلامٌ فيه نظر، قال التقيُّ الحصني في «كفاية الأخيار» ٢/ ٢٥٢: شربُ الخمرِ من الكبائر، وزوالُ العقلِ به على وجهِ المحظورِ حرامٌ في جميع المِلل، ولا يتعاطاه منهم إلَّا كلُّ فاسق كفَسَقَةِ المسلمين، لأنَّ حِفْظَ العقلِ من الكُلِّيّاتِ الخمسِ الذي اتفق أهلُ المِلَل على حِفْظِه.

(٢) انظر الفرق الثالث عشر في الجزء الأول، وانظر «الذخيرة» ٩/ ٩٠ حيث أعاد القرافيُّ ذِكْرَ هذه القاعدة.

(٣) انظر «كفاية الأخيار» ٢/ ٥-٦ للتقيِّ الحِصْنيِّ.

(٤) انظر «فتح باب العناية» ٣/ ٩٣ لملاّ علي القاري.

كتولّي مالِ اليتيم(١)، وتخليلِ الخمرِ، وقد ذمَّ الله تعالى الدخولَ في التكاليفِ بقوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: ٧٢] أي ظلوماً لنفسه بتوريطِها وتعريضها للعقاب، وجهولاً بالعواقبِ والحَزْمِ فيها، والأمانةُ قال العلماء: هي هٰهُنا التكاليفُ، ولم أرَ أحداً فصَّل وقَسَّمَ أخْذَ اللُّقَطةِ إلى الأحكامِ الخمسةِ إلا أصحابَنا، بل كُلُّهم أطْلَقوا.

* * *

---

(١) انظر «الكافي» ٢/ ٣٥١ لابن قدامة المقدسي.

الفرق العشرون والمئتان
بين قاعدةِ ما يُشْتَرطُ فيه العدالة
وبين قاعدةِ ما لا يُشْترط فيه العدالة(١)

قد تقرَّر في أصولِ الفقه أنَّ المصالحَ إمَّا في محلِّ الضروريات، أو في محلِّ الحاجِيّات، أو في محلِّ التَّتمّات، وإما مُسْتَغْنىً عنه بالكُلِّيَّةِ، إمَّا لعدمِ اعتبارِه، وإمَّا لقيامِ غيرِه مقامه(٢)، والفرقُ هٰهُنا مبنيٌّ على هٰذه القاعدة، فإنَّ اشتراطَ العدالةِ في التصرُّفات مصلحةٌ لحصولِ الضبطِ بها، وعدمُ الانضباطِ مع الفَسَقَةِ، ومَنْ لا يُوثَقُ به، فاشتراطُ العدالةِ إمَّا في محلِّ الضروراتِ كالشهادات، فإنَّ الضرورةَ تدعو لحفظِ دماءِ الناسِ وأموالِهم وأبضاعِهم وأعراضِهم عن الضياع، فلو قُبِلَ فيها قولُ الفَسَقَةِ ومَنْ لا يُوثَقُ بهِ لضاعت، وكذلك الولاياتُ، كالإمامةِ والقضاءِ وأمانةِ الحُكم وغيرِ ذلك من/ الولاياتِ ممّا في معنىٰ هذه، لو فُوِّضَتْ لمن لا ١٢٧/أ
يُوثَقُ به، لحُكِمَ بالجَوْر، وانتشر الظلمُ، وضاعت المصالحُ، وكثرت المفاسدُ، ولم يشترِطْ بعضُهم في الإمامةِ العُظمى العدالةَ لغلبةِ الفسوقِ على ولاتِها(٣)، فلو اشتُرطت، لتعطّلت التصرُّفاتُ الموافقةُ للحقِّ في توليةِ مَنْ يوثَقُ به من القُضاة والسُّعاة، وأَخْذِ ما يأخذونه، وبَذْلِ ما

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٠/ ٤٢.

(٢) انظر «القواعد الصغرى»: ٣٨ لابن عبد السلام، و«الموافقات» ٢/ ٧ للشاطبي.

(٣) قال العزُّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ١٤٥: تصحيحُ ولايةِ الفاسق مَفْسدة لِما يغلبُ عليه من الخيانة في الولاية، لكنّا صحَّحْناها في حقِّ الإمام الفاسق والحاكم الفاسق لما في إبطال ولايتهما من تفويتِ المصالح العامة.

يبذلونه، وفي هذا ضَررٌ عظيمٌ أقْبحُ من فَوْتِ عدالةِ السلطان، ولمّا كان تصرُّفُ القضاةِ أعمَّ من تصرُّفِ الأَوصياء، وأخصَّ من تصرُّفِ الأئمة، اختُلِفَ في إلحاقِهم بهم، أو بالأوصياء على الخلافِ في عدالةِ الوصيِّ، وإذا نفذَتْ تصرُّفاتُ البُغاةِ بالإجماع[1]، مع القَطعِ بعدمِ ولايتِهم، فأَوْلى نفوذُ تصرُّفات الولاة والأئمةِ مع غَلبةِ الفُجور عليهم مع قدرة البغاةِ، وعُمومِ الضَّرورة للولاة.

وأمَّا محلُّ الحاجاتِ، كإمامةِ الصلاةِ، فإنَّ الأئمةَ شُفعاء، والحاجةُ داعيةٌ لإصلاحِ حالِ الشفيع عند المشفوعِ عنده، وإلا لا تُقْبَلُ شفاعتُه، فيُشْتَرطُ فيهم العدالةُ، وكذلك المؤذِّنون الذين يُعْتَمدُ على أقوالِهم في دخولِ الأوقاتِ وإيقاعِ الصلوات، أمَّا من يؤذِّن لنفسهِ من غيرِ أن يُعْتَمدَ على قوله، فلا يُشْتَرطُ فيه عدالةٌ كسائرِ الأَذكارِ، وتلاوةِ القرآنِ، فيصحُّ جميعُ ذلك من البرِّ والفاجرِ، وإنما تُشْترطُ العدالةُ لأجلِ الاعتمادِ على قولِهِ فقط، ولم أرَ في هذا القسمِ خِلافاً بخلافِ الإمامة، اختلف العلماءُ في اشتراطِ العدالة فيها، فاشترطها مالكٌ وجماعةٌ معه، ولم يشترطْها الشافعيُّ رحمه الله[2]، والصلاةُ مَقصدٌ، والأَذانُ وسيلةٌ، والعنايةُ بالمقاصدِ أَوْلى من الوسائل، غَيْرَ أنَّ الفرقَ عنده أنَّ الفاسقَ تصحُّ صلاتهُ في نفسهِ إجماعاً، وكلُّ مصلٍّ يُصلِّي لنفسهِ عند الشافعي، فلم تَدْعُه حاجةٌ[3] لصلاحِ حال الإمام، ومالكٌ يرىٰ أنَّ صلاةَ المأمومِ مرتبطةٌ بصلاةِ الإمام، وأنَّ فِسْقَه يقدَحُ في صحّةِ الربطِ، فهذا منشأُ الخلاف.

---

(١) انظر بَسْط هذه المسألة في «التهذيب» ٧/ ٢٨٦ للإمام البغويِّ.

(٢) انظر «بداية المجتهد» ٣/ ١٨٥ لابن رشد.

(٣) في الأصل: حاجتُه.

وأما الأذانُ فلا خلافَ أنه لو كان المؤذِّنُ غيرَ موثوقٍ به حتى يُؤذِّنَ قبلَ الوقت، تعدّىٰ خَلَلُهُ للصلاة، فإنَّ الصلاةَ قبل وقتِها باطلة، ولو كان الإمامُ الفاسقُ غيرَ متطهّرٍ، أو أخلَّ بشرطٍ باطنٍ لا يَطَّلِعُ/ عليه المأمومُ، ١٢٧/ب
لم يقدَحْ عندَه في صلاةِ المأموم، لأنَّ المأمومَ حَصَّل ذلك الشرط، فلا يقدحُ عنده تضييعُ غيرِه له، وإنْ أخلَّ بركنٍ ظاهرٍ كالركوعِ والسجودِ ونحوِهما، فالاطّلاعُ عليه ضَروري، فلا يُحتاجُ إلى العدالةِ فيه، لأن العلمَ الظاهرَ نابَ عن العدالةِ في ضبطِ المصلحةِ، فاستُغْنيَ عنها، فظهر الفرقُ بين الإمامة والأذان.

وأما محلُّ التتماتِ، فكالولايةِ في النكاحِ، فإنها تَتِمَّةٌ، وليست بحاجيةٍ بسببِ أنَّ الوازعَ الطبيعيَّ في الشفقةِ على المُولّىٰ عليها يمنعُ من الوقوعِ في العار، والسعيِ في الإضرار، فقربَ عدمُ اشتراطِ العدالةِ كالإقراراتِ لقيام الوازعِ الطبيعيّ فيها، غَيْرَ أنَّ الفاسقَ قد يُوالي أهلَ شِيعتهِ، فيُؤثِرُهم بمُوليته كأُختهِ وابنتِه ونحوِ ذلك، فيحصلُ لها المفسدةُ العظيمة، فاشتُرِطت العدالةُ، وكان اشتراطُها تَتِمّةً لأجلِ تعارُض هاتين الشائبتين، وهذا التعارضُ بين هاتين الشائبتين هو سببُ الخلافِ بين العلماء في اشتراطِ العدالةِ في ولاية النكاحِ، وهل تصحُّ ولاية الفاسق أم لا؟ وفي مذهب مالك قولان(١).

---

(١) قال ابن رشد في «بداية المجتهد» ٦/ ٣٧٠: اختلف العلماءُ هل الولايةُ شرطٌ من شروطِ صحَّةِ النكاح أم ليست بشرط؟ فذهب مالكٌ إلى أنه لا يكون نكاحٌ إلّا بوليٍّ، وأنها شرطٌ في الصحّة في رواية أشهبَ عنه، وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة وزفر والشَّعبي والزهري: إذا عقدت المرأةُ نكاحها بغير وليٍّ وكان كُفؤاً جاز، وفرَّق داود بين البكر والثيّب، فقال باشتراط الوليِّ في البكر وعدم اشتراطه في الثيِّب، ويتخرَّج على رواية ابن القاسم عن مالك في الولاية قولٌ رابع أنَّ اشتراطها سنّةٌ لا فرض، وذلك أنه رُوِي عنه أنه كان يرى الميراث بين الزوجين =

وكذلك اشتراطُ العدالةِ في الأَوصياء تَتِمَّةٌ أيضاً، لأنَّ الغالبَ على الإنسانِ أنه لا يُوصي على ذُرِّيته إلا مَن يثقُ بشَفقته، فوازعُه الطبيعيُّ يحصِّلُ مصلحةَ الوصيةِ، غَيْرَ أنه قد يُوالي أهلَ شيعتهِ من الفسقةِ فتحصلُ المفاسدُ مِن موالاتهم[1] في المعاملاتِ والتزويجِ، فكان الاشتراطُ تَتِمَّةً كما تقدَّم في ولايةِ النكاح، وتعارُضُ الشائبتين هو سببُ الخلافِ بين العلماءِ في اشتراطِ العدالةِ في الأوصياء.

وأما ما خرج عن الأقسامِ الثلاثة: الضرورةِ والحاجةِ والتَّتمّة، فالإقرارُ يصحُّ من البَرِّ والفاجر، والمسلم والكافر إجماعاً، لأنَّ الإقرارَ على خلافِ الوازعِ الطبيعي، فإنه[2] إنما يُقِرُّ على نفسِه في مالِهِ، أو نفسه، أو أعضائهِ ونحوِ ذلك، والطبعُ يمنعُ من المسامحةِ بذلك من غيرِ سببٍ يقتضيه، بل هو مع السببِ المقتضي له شأنُ الطباعِ جَحْدُه، ولا مُعارِضَ للطبعِ هٰهنا احتمالُ موالاتهِ لأهلِ شيعته، فإنَّ الإنسانَ مطبوعٌ على تقديم نفسِه على غيرِه، كان من أهلِ شيعتهِ وأصدقائهِ أم لا، وهذا هو
١٢٨/أ الفرقُ بين الأقاريرِ/ وولايةِ النكاح، والوصية: أنَّ الوليَّ والوصيَّ يتصرَّفان لغيرِهما، فأمكن مراعاةُ الأصدقاءِ في ذلك، لأنه ترجيحٌ لأحَدِ الغيرَيْن على الآخر، وأما هُهُنا، فهو يتصرف في الإقرار لنفسهِ، فلا يُقَدِّمُ عليه أحداً، وهو سببُ انعقادِ الإجماعِ في الإقرارِ دونهما.

= بغير ولي، وأنه يجوز للمرأةِ غير الشريفة أن تستخلف رجلاً من الناس على إنكاحِها، . . . ، فكأنه عنده من شروط التمام لا من شروط الصحة، بخلاف عبارة البغداديين من أصحاب مالك، أعني أنهم يقولون: إنها من شروط الصحة لا من شروط التمام.

(١) كذا في الأصل. وفي المطبوع: ولايَتِهم، وهو الأشبه بالصواب.

(٢) في الأصل: فإنما، وهو خطأ.

ومن هذا القسمِ الدعاوىٰ تصحُّ من البَرِّ والفاجرِ، والمسلمِ والكافر، وإن كانت على وَفْقِ الطبع، فإنَّ المُدَّعي إنّما يدَّعي لنفسهِ، فدَعْواه على وَفْقِ طَبعه، عَكْس الأقارير. غَيْرَ أنَّ هٰهُنا في الدعاوىٰ ما يُغني عن العدالةِ، ويقومُ مَقامها في حقِّ المدعي، وهو إلزامُه البيِّنَةَ على وَفْق دعواه، أو اليمينَ مع شاهدٍ، أو مع نكولٍ على الخلافِ في صحةِ القضاء بالشاهد واليمينِ والنكول، لأنهما يُبْعِدان التهمةَ من الدعوى، ويُقَرِّبانِها من الصحةِ، فقام ذلك مقامَ العدالةِ لرُجحانِ الصدقِ على الكذبِ حِينئذٍ كما ترجَّحَ بالعدالة، وقِسْ على هٰذه النظائرِ في هذه الأقسامِ الأربعة ما هو في معناه، فيحصلُ لك الفرقُ بين ما يُشْترطُ فيه العدالةُ، وبين ما لا يشترط فيه.

* * *

الفرق الحادي والعشرون والمئتان

بين قاعدةِ ما يُشْتَرَطُ فيه اجتماعُ الشروطِ والأسبابِ وانتفاءِ الموانع، وقاعدةِ ما لا يُشْترطُ فيه مقارنةُ شروطِهِ وأسبابِهِ وانتفاءِ موانعه[1]

اعلم أنَّ الإنشاءاتِ كُلَّها كالبِياعات، والإجارات، والنكاحِ، والطلاقِ، والعِتْق وغيرِ ذلك، فجميع ما ينشأُ من ذلك يُشْتَرطُ فيه حالةَ إنشائهِ مقارنةُ ما هو مُعْتَبرٌ فيه حالةَ الإنشاء، فهذا شأنُ الإنشاءات كلِّها، بخلافِ الإقراراتِ لا يُشْتَرَطُ فيها حضورُ ما هو مُعْتَبرٌ في المُقَرِّ بهِ[2] حالةَ الإقرارِ، لأنَّ الإقرارَ ليس سَبباً في نفسه، بل هو دليلُ تقدُّم السببِ لاستحقاقِ المُقَرِّ به في زمنٍ سابق، فيُحْمَلُ على أنَّ السببَ مع ما هو معتبرٌ فيه قد تقدَّم على الوجهِ الشرعيِّ، فمن قال: هو يستحقُّ عليَّ ديناراً من ثمنِ دابةٍ، حملنا هذا الإقرارَ على تقدُّم بيعٍ صحيحٍ على الأوضاعِ الصحيحةِ في ذاتٍ تقبلُ البيعَ، لا خمرٍ، ولا خنزيرٍ على ما هو مُعْتَبرٌ في البيع.

ولذلك قال العلماءُ رضي الله عنهم: إذا باعه بدينارٍ، وفي البلدِ نقودٌ مختلفةُ السِّكَّةِ، تعيَّن الغالبُ منها هنا، لأن التصرُّفَ محمولٌ على الغالب،/ ولو أقرَّ بدينارٍ في بلدٍ، وفيها نقدٌ غالبٌ، لا يتعيَّنُ الغالبُ، ١٢٨/ب
لأنَّ الإقرارَ دليلٌ على تقدُّم السببِ، لاستحقاقِ الدينار، فلعلَّ السببَ وقع في بلدٍ آخرَ، وزمانٍ متقدِّمٍ تقدُّماً كثيراً يكون الواقعُ حينئذٍ سِكَّةً غيرَ هذا

---

(١) في الأصل: مقارنة شروطه وانتفاء موانعه وأسبابه.

(٢) في المطبوع: المقربة بالتاء المربوطة، وهو خطأ يختلُّ به المعنى.

الغالب، وتكونُ هي الغالبةَ في ذلك الوقت، وفي ذلك البلدِ، والاستحقاقُ يتبعُ زمنَ وقوعِ السببِ لا زمنَ الإقرارِ به، ويكونُ هذا الغالبُ متجدِّداً بعد تجدُّدِ ذلك الغالب وناسخاً له، فما تعيَّنَ هذا الغالبُ الحاضرُ الآن، فيُحْمَلُ الإقرارُ عليه كما تعيَّن الغالبُ الموجودُ حالةَ الإقرار، فيقبلُ تفسيرُه في إقرارِه بأيِّ سِكَّةٍ ذلك الدينار، وكذلك لو أقرَّ المجنونُ الآنَ، أو سكرانُ أو مُغْمىً عليه بدينارٍ من ثمنِ بيعٍ قُبِلَ إقراره، وحُمِلَ على أن ذلك البيعَ وقع من المجنونِ حالةَ عقله، ومن السكران حالةَ صَحْوِه ومن المُغْمىٰ عليه حالة إِفاقته، وأنَّ شروطَ البيعِ الآن مفقودةٌ في حقِّهم، وكذلك لو أقرَّ أنه يُسْتَحَقُّ عليه ثَمنُ بيعِ هذه الدارِ الموقوفةِ الآن، صحَّ إقرارُه، وحُمِلَ على حالةٍ تكونُ فيها هذه الدارُ طَلْقاً وكذلك جميعُ هذه النظائرِ التي تكونُ الشروطُ فيها فائتةً حالةَ الإقرار، ويمكنُ اعتبارُها في الزمن الماضي.

أمَّا لو عُلِمَ التعذُّرُ في الماضي والحاضر، بطل الإقرار، كما لو قال: من ثمنِ هذا الخنزير، فإنَّ الخنزيرَ لا يكونُ في الماضي غيرَ خنزيرٍ، والوقفُ يمكنُ أن يكون طَلْقاً، وكذلك بقيةُ النظائرِ تتخرَّجُ على هذا الأسلوب.

ومُقْتضىٰ هذا الفرقِ، وهٰذه القاعدةِ، أن تُشْترطَ المقارنةُ إذا أوصىٰ لجنينٍ أو مَلَّكَه، ويُشترطُ التقدُّمُ فيما إذا أقرَّ له، لتقدُّمِ السببِ على الإقرار، فإنْ حصل الشكُّ في تقدُّمِ الجنينِ، لم يلزم الإقرارُ، لأنا شكَكْنا في المحلِّ القابلِ للمِلْك، وهو شرطٌ، والشكُّ في الشرطِ يمنعُ ترتُّبَ المشروطِ على ما تقدَّم في أول الفروق.

* * *

الفرق الثاني والعشرون والمئتان
بين قاعدةِ الإقرارِ الذي يُقْبَلُ الرجوعُ عنه
وبين قاعدة الإقرار الذي لا يُقْبَلُ الرجوعُ عنه

الأصلُ في الإقرارِ اللزومُ من البَرِّ والفاجرِ، لأنه على خلافِ الطبع كما تقدَّم، فضابطُ ما لا يجوزُ الرجوعُ عنه من الإقرارِ: هو الرجوعُ الذي ليس له فيه عُذرٌ عاديٌّ، وضابطٌ ما يجوزُ الرجوعُ عنه: أن يكونَ له في الرجوعِ عنه عُذرٌ عاديٌّ، وفي الفرق مسائل:

١٢٩/أ **المسألة الأولى**: / إذا أقرَّ الوارثُ للورثةِ أنَّ ما تركه أبوه ميراثٌ بينهم على ما عُهِدَ في الشريعة، وما تُحْمَلُ عليه الدِّيانة، ثم جاء شهودٌ أَخبروه أنَّ أباه أشهدَهم أنه تصدَّقَ عليه في صِغَرِه بهذه الدار، وحازها له، أو أقرَّ أنه ملَّكها عليه بوجهٍ شرعيٍّ، فإنه إذا رجعَ عن إقراره بأنَّ التركةَ كلَّها موروثةٌ إلَّا هٰذه الدارَ المشهودَ بها له دون الورثةِ، واعتذر بإخبارِ البينةِ له، وأنه لم يكن عالماً بذلك، بل أقرَّ بناءً على العادة، ومُقتضى ظاهرِ الشريعة، فإنه يُسمَع دَعواه وعُذْرُه، ويُقيمُ بيِّنتَه، ولا يكونُ إقرارُه السابقُ مُكذِّباً للبينة، وقادحاً فيها، لأنَّ هذا عذرٌ عاديٌّ يُسْمَعُ مِثْلُه.

المسألة الثانية: في «الجواهر»: إذا قال: له [عليَّ][1] مئةُ درهمٍ إن حَلفَ، أو إذا حَلَفَ أو متى حلف أو حتى حَلفَ، أو مع يمينهِ، أو بعد يمينه، فحَلفَ المُقَرُّ له، فنكَل المُقِرُّ، وقال: ما ظننتُ أنه يحلفُ، لا يلزَمُه شيءٌ، لأنَّ العادةَ جرتْ بأن هذا الاشتراطَ يقتضي عدمُ اعتقادِ لزومِ ما أقرَّ به.

---

(١) زيادة من المطبوع.

وقال ابنُ عبدِ الحكم: إن قال: له عليَّ مئةُ إنْ حلف، أو ادّعاها، أو مهما حلف بالعِتْقِ، أو إن استحلَّ ذلك، أو إن كان يعلمُ أنها له أو إن أعارني رداءَه[1] فأعاره، أو إن شهد بها عليَّ فلانٌ، فشهد عليه بها، لا يلزَمُه في هذا كلّه شيءٌ، لأنَّ العادةَ جرت على أنَّ هذا ليس بإقرارٍ، فإن قال: إنْ حكمَ بها عليَّ فلان فحكم بها عليه لزِمَتْه، لأنَّ الحكمَ سببٌ، فيلزَمُه عند سببِها، والأولُ كلُّه شروطٌ لا أسبابٌ[2]. بل استبعاداتٌ[3] مَحْضَةٌ مُخِلّةٌ بالإقرار.

المسألة الثالثة: إذا أقرَّ فقال: له عندي مئة من ثمن خمرٍ أو مَيتةٍ، لم يلزَمْه شيءٌ، لأنّ الكلامَ بآخرِه، والقاعدةُ: أنَّ كلَّ كلامٍ لا يستقلُّ بنفسِه إذا اتّصل[4] بكلامٍ مُستقلٍّ بنفسه، صَيَّره غيرَ مستقلٍّ بنفسِه، وقوله: من ثمنِ خمرٍ لا يستقلُّ بنَفْسه، فيصيرُ الأوّلُ المستقل غير مستقل، وكذلك الصفةُ والاستثناءُ، والغايةُ والشروطُ ونحوُها.

* * *

(١) في المطبوع: داره.

(٢) في المطبوع: شروط الأسباب، والصوابُ ما في الأصول.

(٣) في المطبوع: استعبادات. ولعلَّ الصواب ما أثبتناه.

(٤) في الأصل: إذا استقلَّ، وصوَّبناه من المطبوع. وهو الذي يقتضيه السياق.

الفرق الثالث والعشرون والمئتان

بين قاعدةِ ما ينفُذُ من تصرُّفاتِ الولاةِ والقضاة، وبين قاعدة ما لا ينفذُ من ذلك[1]

وهو خمسة أقسام:

القسم الأول: ما لم تتناوَلْه الولايةُ بالأصالة.

اعلم أنَّ كُلَّ مَن وَلِيَ ولايةَ الخلافةِ فما دونها إلى الوصيةِ، لا يحلُّ له أن يتصرَّفَ إلا بجَلْبِ مصلحةٍ، أو دَرْءِ مَفسدة[2]، لقولهِ تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [الأنعام: ١٥٢] ولقوله عليه السلام: «مَن وَلِيَ من أُمورِ أمَّتي شيئاً ثم لم يجتَهِد لهم/ ولم ينصَحْ، فالجنَّةُ عليه حرام»[3] فيكونُ الأئمةُ والولاةُ معزولين عمّا ليس فيه بَذْلُ الجُهْدِ، والمرجوحُ أبداً ليس بأحسَنَ، بل الأحسَنُ ضدُّه، وليس الأخذُ به بَذْلاً للاجتهادِ، بل الأَخْذُ بضدِّه، فقد حَجَر الله تعالى على الأَوصياءِ التصرُّفَ فيما هو ليسَ بأحسنَ مع قلَّةِ الفائتِ من المصلحة في ولايتِهم لخِسَّتِها بالنسبةِ إلى الولاةِ والقُضاة، فأَوْلى أن يُحْجَرَ على الوُلاةِ والقُضاةِ في ذلك، ومُقتضىٰ هذه النصوصِ أن يكونَ الجميعُ معزولين عن المفسدةِ الراجحةِ، والمصلحةِ المرجوحةِ والمساويةِ، وما لا مفسدةَ فيه، ولا ١٢٩/ب

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٠/ ٤٣.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ١٠٧ لابن عبد السلام حيث نصَّ على أنَّ الضابط في الولايات كلِّها أنَّا لا نُقَدِّمُ فيها إلَّا مَنْ هو أقْوَمُ بجلب مصالحِها ودَرْءِ مفاسدِها.

(٣) سبق تخريج الحديث.

مصلحةَ، لأنَّ هٰذه الأقسامَ الأربعةَ ليست من بابِ ما هو أحسنُ، وتكونُ الولايةُ إنّما تتناولُ جَلْبَ المصلحةِ الخالصةِ أو الراجحةِ، ودَرْءَ المفسدةِ الخالصةِ أو الراجحة، فأربعةٌ مُعتبرةٌ، وأربعةٌ ساقطة، ولهٰذه القاعدةِ قال الشافعيُّ رضي الله عنه: لا يبيعُ الوصيُّ صاعاً بصاعٍ، لأنه لا فائدةَ في ذلك، ولا يفعلُ الخليفةُ ذلك في أموالِ المسلمين، ويجبُ عليه عَزْلُ الحاكم إذا ارتاب فيهِ، دَفْعاً لمفسدةِ الرِّيبة عن المسلمين، ويُعْزَلُ المرجوحُ عند وجودِ الراجحِ تحصيلاً[1] لمزيدِالمصلحة للمسلمين.

واختُلِفَ في عَزْلِ أحدِ المُساوِيَيْن بالآخر، فقيل: يمتنعُ، لأنه ليس أصلحَ للمسلمين، ولأنه يؤذي المعزولَ بالعَزْلِ والتهمِ من الناس، ولأنَّ تَرْكَ الفسادِ أَولى من تحصيلِ الصلاحِ للمتولِّي، وأما الإنسانُ في نفسِه، فيجوزُ له ذلك فيما يختصُّ به، حصلَتْ مصلحةٌ أم لا، فللإنسانِ أن يبيعَ صاعاً بصاعٍ وما يساوي ألفاً بمئة.

فإن قُلْتَ: تجويزُ ذلك يوجبُ أن يلتبسَ من يُحْجَرُ عليه بمَن لا يُحْجَرُ عليه، ويلتبسَ الرشيدُ بالسفيهِ، لأنَّ السفيهَ هو الذي يفعلُ ذلك.

قلت: لا نسلِّمُ أنا نحجُرُ على من يُفَوِّتُ المصلحةَ كيف كانت، بل ضابطُ ما يُحْجَرُ به: أنَّ كُلَّ تصرُّفٍ خرجَ عن العادةِ، ولم يستجلبْ به حَمْداً شرعياً، وقد تكرَّر منه، فإنه يُحْجَرُ به، والقيدُ الثاني احترازٌ من استجلابِ حَمْدِ الشرابِ والمَساخر، والثالثُ احترازٌ عمَّن رَمىٰ درهماً في البحر، فإنه لا يُحْجَرُ عليه حتى يتكرَّر ذلك منه تكرُّراً يدلُّ على سَفَهِهِ، وعدمِ اكتراثهِ بالمالِ.

---

(١) في «الذخيرة» ١٠/ ٤٣: تحيُّلاً، وعبارة «الفروق» أولى بالتقديم.

إذا تقرَّر هذا القسمُ الذي لا ينفذُ لعدمِ تناولِ الولايةِ له، فيلحقُ به
١٣٠/أ القضاءُ من القاضي بغيرِ عَمَله، فإنه لا/ تتناولُه الولايةُ، لأنَّ صحَّةَ التصرُّف، إنما تُستفادُ من عَقْدِ الولاية، وعَقْدُ الولايةِ إنما يتناولُ مَنصِباً مُعيَّناً، وبلداً مُعيَّناً، فكان معزولاً عمّا عداه لا ينفذُ فيه حُكْمُه، وقاله أبو حنيفةَ والشافعيّ وأحمدُ بن حنبل، وما علِمتُ فيه خلافاً.

وفي الجواهر: إنْ شافَه قاضٍ قاضياً، لم يَكْفِ في ثبوت ذلك الحكمِ، لأنَّ أحدَهما بغيرِ عمله فلا يؤثِّرُ إسماعُه، أو سَماعُه، إلا إذا كانا قاضِيَيْن لبلدةٍ واحدةٍ، أو تجاذبا في ذلك طَرفَي ولايتِهما، فيكونُ ذلك أَقوى من الشهادةِ على كتابِ القاضي فيُعتمد، وفي هذا القسمِ فروعٌ في كتب الفقه.

القسم الثاني: ما تتناولُه الآيةُ، لكن حُكِمَ فيه بمستندٍ باطلٍ، فهذا يُنْقَضُ، لفساد المُدْرَكِ، لا لعدمِ الولايةِ فيه، وهو الحكمُ الذي خالفَ أحدَ أربعةِ أمورٍ:

إذا حكمَ على خلافِ الإجماعِ نُقِضَ قضاؤه، أو خالفَ النصَّ السالمَ عن المُعارِض، أو القياسَ الجليَّ السالمَ عن المعارض، أو قاعدةً من القواعدِ السالمةِ عن المُعارض، ولا بُدَّ في الجميعِ من اشتراطِ السلامةِ عن المُعارض، فإنه لو قضىٰ في عقدِ الرِّبا بالفسخِ لم يُنْقَضْ قضاؤه، وإن كان قضاؤه على خلافِ قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] لأنه عُورِضَ بالنصوصِ الدالةِ على تحريمِ الربا، وكذلك لو قضىٰ في لبنِ المُصرَّاة بالثمنِ لم يُنْقَضْ قضاؤه، وإن كان على خلافِ قاعدةِ إتلافِ المِثْلِيّات أن يجبَ جنسُها لأجلِ وُرودِ النصِّ في ذلك[1]، نعم لو قضى

---

(١) يعني قوله ﷺ: «من اشترى شاةً مُصرَّاةً فلينقلب بها، فَلْيَحْلِبْها، فإنْ رضيَ =

بصحَّةِ نكاحٍ بغيرِ وليٍّ، فَسَخْناه لكونهِ على خلافِ قولهِ عليه السلام: «أيُّما امرأةٍ أنكحَتْ نَفْسَها بغيرِ إذنِ وليِّها، فنكاحُها باطلٌ باطلٌ باطل»[1].

ولو قضىٰ باستمرارِ عِصْمةِ من لزِمَه الطلاقُ بناءً على المسألةِ السُّرَيْجيّةِ[2]، نقَضْناه، لكونهِ على خلافِ قاعدةِ: أنَّ الشرطَ قاعدتُه صحَّةُ اجتماعِه مع المشروط، وشرطُ السُّرَيْجيّة لا يجتمعُ مع مشروطِه أبداً، فإنَّ تقدُّمَ الثلاثِ لا يجتمعُ مع لزومِ الطلاقِ بعدَها ونَحْوُ ذلك.

وكذلك لو حكم حَدْساً وتخميناً من غيرِ مُدْركٍ شرعيٍّ يُنْقَضُ إجماعاً، وهو فِسقٌ ممَّن فعله قاله ابنُ مُحْرِزٍ[3] من أصحابنا، ونقل ابنُ يُونسَ عن عبدِ الملك أنه قال: يُنْقَضُ عند مالكٍ قضاءُ القاضي لمُخالفةِ السنَّةِ، كالقضاءِ باستسعاءِ العبدِ لعِتْقِ بعضه، فإنَّ الحديثَ وردَ بأنه لا يُسْتَسْعىٰ[4]، وكالشُّفْعَةِ للجارِ، أو بعد القِسْمةِ، لقولهِ عليه السلام:/ ١٣٠/ب

= حلابَها أمسَكها، وإلّا رَدَّها ومعها صاعٌ من تَمْرٍ» أخرجه البخاري (٢١٥١) ومسلم (١٥٢٤) واللفظ له من حديث أبي هريرة.

و«المصرَّاة»: هي الناقة أو الشاة يجتمع اللبن في ضَرْعِها برَبْطِ أخلافِها عند إرادةِ بَيْعِها، حتى يعظمَ ضِرْعُها، فيظن المشتري أن كثرة اللبن لها عادة، فيجري البيع على جهة الخديعة، فمنع منه الإسلام.

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) قد سبق التعريف بها، وأنها ممّا لا يُشتغل به عند أهلِ التحقيق من الفقهاء.

(٣) هو الإمام الفقيه أبو القاسم عبد الرحمٰن بن مُحْرِز القيرواني، أثنى عليه القاضي عياض فقال: كان فقيهاً نظّاراً نبيلاً، ذا رُواءٍ حسن، . . .، وله تصانيفُ حسنةٌ منها تعليقٌ على «المدوّنة» سمّاه «التبصرة». . .، توفي نحو الخمسين وأربع مئة، انظر «ترتيب المدارك» ٨/ ٦٨.

(٤) يريدُ قوله ﷺ: «مَنْ أعتق شِقْصاً في عَبْدٍ، فخلاصُه في مالهِ إنْ كان له مالٌ، فإنْ لم يكن له مالٌ استُسْعيَ العبدُ غير مَشْقوقٍ عليه» أخرجه البخاري (٢٥٢٧) ومسلم (١٥٠٣) واللفظ له من حديث أبي هريرة.

«الشُّفْعَةُ فيما لم يقسم»(١) أو يحكمُ بشهادةِ النصراني، لقولهِ تعالى: ﴿ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] أو بميراثِ العمّةِ والخالة والمَوْلىٰ الأسفلِ، لقوله عليه السلام: «أَلْحِقوا الفرائضَ بأَهْلِها، فما أبقَت الفرائضُ فلأَوْلى عصَبةٍ ذكرٍ»(٢). وكلُّ ما هو على خلافِ عمل المدينة، ولم يقُلْ به إلا شُذوذُ العلماء، وخالف ابنُ عبدِالحكم وقال: لا تُنْقَضُ شُفْعَةُ الجار، وما ذُكِرَ معه من الفروع، لضَعْفِ مُوجبِ النقضِ عنده، وجمهورُ الأصحابِ على خلافِه، وفي «النوارد» لأبي محمد: قال محمد: مما يُنْقَضُ نَقْضُ ما لا يُنْقَضُ، فإذا قضىٰ قاضٍ بأن يُنْقَضَ حكمُ الأولِ، وهو ممَّا لا يُنْقَضُ نقضَ الثالثُ حُكْمَ الثاني، لأنه نَقَضَه خطأً، ويُقِرُّ الأولُ، وكذلك لو تصرَّف السفيهُ الذي تحت حَجْرِ القاضي بالبيعِ والنكاحِ وغيرِهما، فردَّه، فجاءَ قاضٍ ثانٍ، فأنفذَه. نقضَ الثالثُ هذا التنفيذَ وأقرَّ الأولَ، وكذلك لو فسخَ الثاني الحُكْمَ بالشاهدِ واليمينِ رَدَّه الثالث، لأنَّ النقضَ في مواطنِ الاجتهادِ خطأً، ونَقْضُ الخطأ مُتعَيِّن.

القسم الثالث: ما حُكِمَ به على خلافِ السبب، والقسمُ المتقدِّمُ على خلافِ الدليل، وقد تقدَّم الفرقُ بين الأسبابِ والأدِلّةِ والحِجاج، وأنَّ

= قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ٥/ ٣٩٥: قال العلماء: ومعنى الاستسعاءِ في هذا الحديث أنَّ العبدَ يُكلَّفُ الاكتسابَ والطلب حتى تحصلَ قيمةُ نصيب الشريك الآخر، فإذا دفعها إليه عَتَق.

وقوله: «غير مشقوقٍ عليه» أي: لا يُكلَّفُ ما يَشُقُّ عليه. و«الشِّقْصُ» بكسر الشين: النصيب قليلاً كان أو كثيراً.

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) أخرجه البخاري (٦٧٣٢)، ومسلم (١٦١٥) من حديث ابن عباس، وصحَّحه ابن حبان (٦٠٢٨) وفيه تمامُ تخريجه. وشرحه الحافظ ابن رجب في «جامع العلوم والحِكَم» ٢/ ٤١٩.

القُضاةَ يعتمدون الحِجاج، والمُجتهدين يعتمدون الأدِلَّة، وأنَّ المُكلَّفين يعتمدون الأسباب، فإذا قضىٰ القاضي بالقتلِ على من لم يَقْتُلْ، أو البيع على من لم يَبِع، أو الطلاقِ على من لم يُطَلِّق، أو الدَّيْنِ على من لم يَسْتَدِنْ، فهذا قضاءٌ على خلافِ الأسباب، فإذا اطُّلِعَ على ذلك وجبَ نَقْضُه عند الكلِّ إلا قِسماً منه خالفَ فيه أبو حنيفة رضي الله عنه، وهو ما كان فيه عَقْد أو فسخٌ، فيُجْعَلُ حكمُ الحاكمِ كالعقدِ فيما لا عقدَ فيه، أو كالفسخِ فيما لا فَسْخَ فيه، فإذا شهد عنده شاهدا زُورٍ بطلاقِ امرأةٍ، فحُكِمَ بطلاقها جازَ لذلك الشاهد أن يتزوَّجَها، مع عِلْمِه بكَذِبِ نفسِه، لأنَّ حُكمَ الحاكمِ فَسْخٌ لذلك النكاح، وكذلك إذا شهد عنده ببيعِ جاريةٍ، فحكمَ ببَيْعِها، جازَ لكلِّ واحد من تلك البينةِ أن يَشْتريَها ممَّن حُكِمَ له بها، ويطأها هذا الشاهدُ مع عِلْمهِ بكَذِبِ نفسه، لأنَّ حُكمَ الحاكمِ تنزَّلَ منزلةَ البيعِ لمن حُكِمَ له، وكذلك كلُّ ما فيه عَقْدٌ أو فَسخٌ، وأَما الديونُ وما يجري مَجراها ممَّا لا عَقْدَ فيه ولا فَسْخَ، فيُوافقُنا فيه، وأنه باقٍ على ما كان عليه قبل الحكم، / وهذا هو معنىٰ قولِ المالكيةِ والشافعية والحنابلة: ١٣١/أ
حُكْمُ الحاكمِ لا يُحلِّل حراماً، ولا يُحَرِّمُ حلالاً في نفسِ الأمر، خلافاً لأبي حنيفة، ووافقنا أبو حنيفة أيضاً فيما إذا قُضِيَ بنكاحِ أُختِ المقضيِّ له أو ذاتِ مَحْرَمٍ، فإنه لا تحلُّ له، لأنَّ المقضيَّ له لو تزوَّجَها لم تحلَّ له، ففات قَبولُ المحلِّ، وكذلك وافقنا إذا تبيَّنَ أن الشهودَ عبيدٌ، والحكمُ في عقدِ نكاح، وفَرَّقَ بأن الشهادةَ شرطٌ، ولم توجَدْ في الأموال، ولم يَحكم الحاكمُ بالمِلْكِ بل بالتسليمِ، وهو لا يوجبُ المِلْك.

لنا قولهُ عليه السلام: «إنما أنا بشرٌ مِثْلُكم، وإنَّكم تَخْتَصمون إليَّ، ولعلَّ بعضكم أن يكونَ أَلْحَنَ بحُجَّتِهِ من بعضٍ، فأَقضيَ له على نحوِ ما أسمع، فمَنْ قَضَيْتُ له بشيءٍ من حقِّ أخيهِ، فلا يأخُذْه، فإنما أَقْتَطِعُ له

قطعةً من النار»[١] وهو عامٌّ في جميع الحقوق، وقياساً على الأموالِ بطريقِ الأَوْلى، لأنَّ الأموالَ أضعَفُ، فإذا لم يؤثِّر فيها، فأَوْلى الفروجُ.

احتجُّوا بقضيةِ هلالِ بنِ أمية في «الصحيح»[٢]: أنَّ النبي ﷺ حين فرق بينه وبين امرأته باللعان قال: «فإنْ جاءَتْ به على صفَةِ كذا فهو لشريك»، فجاءَتْ به على تلك الصفةِ، وتبيَّنَ الأمرُ على ما قال هلال، وأنَّ الفُرْقَةَ لم تكن موجودةً، ومع ذلك لم يفسَخْ تلك الفرقةَ وأَمضاها، فدلَّ ذلك على أنَّ حُكْمَ الحاكمِ يقومُ مَقامَ الفَسخ والعقد، وعن عليّ رضي الله عنه أنه ادّعى عنده رجلٌ نكاحَ امرأةٍ، وشهِدَ له شاهدان، فقضىٰ بينهما بالزوجية، فقالت: والله يا أميرَ المؤمنين ما تزوَّجني، فاعقِدْ بيننا عَقْداً حتى أحِلَّ له، فقال: شاهداك زَوَّجاكِ، فدلَّ ذلك على أنّ النكاحَ يثبتُ بحُكْمِه، ولأنَّ اللِّعانَ يُفْسَخُ به النكاح، وإن كان أحدُهما كاذباً، فالحُكْمُ أولى، لأن للحاكمِ ولايةً عامّةً على الناسِ في العقود، ولأنَّ الحاكمَ له أهليةُ العقدِ والفسخِ بدليلِ أنه لو أوقعَ العقدَ على وجهٍ لو فعله المالك نَفَذ، ولأنَّ المحكومَ عليه لا يجوزُ له المخالفة، ويجبُ عليه التسليمُ، فصار حُكْمُ الله تعالى في حَقِّه ما حكم به الحاكم، وإن علم خلافَه، فكذلك غيرُه قياساً عليه.

والجوابُ عن الأول: أنَّ الفُرْقَةَ في اللعانِ ليست بسببِ صِدْقِ الزوجِ، بدليلِ أنه لو قامَت البينةُ بصِدْقهِ لم تَعُدْ إليه، وإنما كانت بسبب
١٣١/ب أنَّهما وصلا إلى أسوأ الأحوالِ/ في المُقابحةِ بالتلاعُن، فلم يرَ الشارعُ اجتماعَهما بعد ذلك، لأنَّ الزوجيةَ مبناها السكونُ والمودَّةُ، وما تقدَّم من اللِّعان يمنَعُ ذلك، فعَلِم رسولُ الله ﷺ الكذب وكالبينة إذا قامت.

---

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) سبق تخريج الحديث.

وعن الثاني، إن صحَّ فلا حُجَّةَ فيه لأنه رضي الله عنه أضاف التزويجَ للشهودِ لا لحُكْمهِ، ومنعها من العَقدِ، لِما فيه من الطعنِ على الشهود، فأخبرها بأنه زوَّجها ظاهراً ولم يتعرَّض للفُتْيا، وما النزاعُ إلا فيها.

وعن الثالثِ: أنَّ كَذِبَ أحدِهما لم يتعيَّن باللعانِ ولم يختصَّ به؛ أما عدمُ تعيينهِ، فلأنَّه قد يكونُ مُسْتَنَدُه في اللعانِ كَوْنَه لم يَطأها بَعْدَ حيضتِها، مع أنَّ الحاملَ قد تحيضُ، أو قرائنَ حالِيّةً مِثْلَ كونهِ رأى رجُلاً بين فَخِذَيْها، وقد لا يكون ذلك الرجل أوْلجَ، أو أولجَ وما أَنزل، وبالجملةِ فالقرائنُ قد تكذب، وأما عدمُ اختصاصِه باللعانِ، فلأنَّ المُتداعِيَيْن في النكاحِ أو غيره، قد يكونُ أحدُهما كاذباً فاجِراً يطلبُ ما يعلمُ خلافَه، ولا نُسلِّمُ أنَّ الحكمَ يقومُ مقامَ الفَسخِ والعقدِ، بل لِما بيَّنا أنَّ التلاعُنَ يمنَعُ الزوجية.

وعن الرابع: أنَّ صاحبَ الشرعِ إنما جعل للحاكمِ العَقْدَ للغائب والمحجورِ عليهم ونحوهم بطريق الوكالةِ، لتعذُّر المباشَرةِ منهم، وهٰهُنا لا ضرورةَ لذلك، والأصلُ أن يَلِيَ كلٌّ واحدٍ مصالحَ نفسه، فلا يُتْرَكُ الأصلُ عند عدمِ المعارض.

وعن الخامس: أنَّ المحكومَ عليه إنما حَرُمَتْ عليه المخالفةُ، لِما فيها من مفسدةِ مُشاقَّةِ الحكام، وانخرامِ النظامِ، وتشويشِ نفوذِ المصالح، وأما مُخالفتُه بحيثُ لا يطَّلعُ عليه حاكمٌ ولا غيرُه، فجائزة.

القسم الرابع: ما تناولَتْه الولايةُ، وصادفَ فيه الحُجَّةَ والدليلَ والسببَ، غَيْرَ أنه متَّهمٌ فيه كقضائهِ لنفسهِ، فإنه يُفْسَخُ، لأنَّ القاعدةَ أنَّ التُّهمةَ تقدَحُ في التصرُّفاتِ إجماعاً من حيث الجملةُ، وهي مختلفةُ المراتب، فأعلى رُتَب التهمةِ مُعتبرٌ إجماعاً، كقضائهِ لنفسه، وأدنى رُتَبِ التُّهم مردودٌ إجماعاً كقضائه لجيرانهِ وأهل صُقْعِه وقَبيلته، والمتوسِّطُ من

التُّهم مُخْتلفٌ فيه: هل يُلْحَقُ بالأولِ أو بالثاني؟ وأصلُها قولُ رسولِ الله ﷺ: «لا تُقْبَلُ شهادةُ خَصْمٍ ولا ظَنينٍ»(١)، أي: مُتَّهم.

١٣٢/أ قال ابن يونس في «الموَّازية»:/ كلُّ مَنْ لا تجوزُ شهادتُه له لا يجوزُ حُكْمُه له، وقاله أبو حنيفةَ والشافعيُّ وأَحمدُ بن حنبلٍ رضي الله عنهم، لأنَّ حُكمَ الحاكمِ لازمٌ للمقضيِّ عليه، فهو أَوْلى بالردِّ من الشهادة، لأنَّ فوقَ الشاهدِ من ينظرُ عليه، فيضعفُ الإقدامُ على الباطلِ، فتضعفُ التُّهمة.

قال: ولا يحكمُ لعمِّه إلا أن يكونَ مُبرِّزاً، وجَوَّزه أبو حنيفةَ والشافعيُّ وأحمدُ بن حنبل رضي الله عنهم.

وقال عبدُ الملك: لا يحكمُ لولدهِ الصغيرِ، أو يتيمهِ، أو امرأتهِ، ويجوزُ لغيرِ هٰؤلاء الثلاثةِ، كالأبِ والابنِ الكبير، وإن امتنعت الشهادةُ، فإنَّ منصبَ القضاءِ أبعَدُ عن التُّهَمِ، لوفورِ جلالةِ القاضي دون الشاهد.

وقال أصبغُ: إنْ قال: ثبتَ عندي ولا نعلمُ أثبَتَ أمْ لا؟ ولم يحضُرْهُ الشهودُ لم يَنْفُذْ، فإن حضر الشهودُ، وكانت شهادةً ظاهرةً بحَقٍّ بيِّنٍ جازَ فيما عدا الثلاثةَ المتقدِّمةَ، لأنَّ اجتماعَ هٰذه الأمورِ يُضعفُ التُّهمةَ، وهو الفرقُ بينه وبين الشهادة، وعن أَصبغَ: الجوازُ في الولدِ والزوجةِ والأخِ والمُكاتَبِ والمُدَبَّرِ والمِدْيان(٢)، إن كان من أهلِ القيامِ بالحقِّ، وصح الحكمُ.

وقد يحكمُ للخليفةِ وهو فَوْقَه، وتُهمَتُه أَقوى، ولا ينبغي له القضاءُ بين أحدٍ من عشيرتهِ وخَصْمِه، وإن رضيَ الخصمُ، بخلافِ رجلَيْن رَضِيا

---

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) زيادة من المطبوع.

بحكمِ رجلٍ أجنبيٍّ، فينفُذُ ذلك عليهما، ولا يقضي بينه وبين غيرِه، وإن رضيَ الخصمُ بذلك، فإن فعلَ، فيُشهِدُ على رضاه، ويجتهدُ في الحقِّ، فإنْ قضىٰ لنفسهِ، أو لمن يمتنعُ قَضاؤه له، فليذكُر القصَّة كلَّها، ورِضا خَصمِه، وشهادةَ مَنْ شهِد برِضا الخصم، وإذا فعل ذلك في مواطنِ خلافِ العلماء، ورَأى أفضلَ منه فالأحسَنُ فَسْخُه، فإن مات أو عُزِلَ فلا يَفْسَخُه غيرُه إلا في الخطأ البيِّن، فإنْ اجتمع في القضيةِ حقُّه وحقُّ الله تعالى كالسَّرقةِ، قال محمد: يقطعُه، وقال ابنُ عبدِ الحكم: يرفعُه لمن فَوْقَه، وأما مالُه فلا يَحْكُمُ به.

القسمُ الخامس: ما اجتمعَ فيه أنه تناولَتْه الولايةُ، وصادفَ السببَ والدليلَ والحُجَّة، وانتفت التهمةُ فيه، غَيْرَ أنه اختُلِفَ فيه من جهةِ الحُجَّة: هل هي حُجَّةٌ أَمْ لا؟ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: القضاءُ بعِلْم الحاكمِ عندنا، وعند ابن حنبلٍ يمتنع(١)، وقال أبو حنيفة: لا يحكمُ في الحدودِ بما شاهدَه من أسبابها إلا في القذفِ، ولا في حقوقِ الآدميين فيما علمَه قبل الولايةِ/ دون بعد ١٣٢/ب
الولاية، ومشهورُ مذهبِ الشافعي رضي الله عنه جوازُ الحكمِ في الجميع، واتفق الجميعُ على جوازِ حُكْمِه بعلمِه في التجريح والتعديلِ.

لنا وجوه:

---

(١) قال الإمام الموفق في «المغني» ١٤/ ٣١: ظاهرُ المذهبِ أنَّ الحاكم لا يحكمُ بعِلْمِهِ في حَدٍّ ولا غيرِه، لا فيما علِمه قبل الولاية ولا بَعدَها، . . . ، وعن أحمد روايةٌ أُخرى: يجوز له ذلك، وهو قولُ أبي يوسف، وأبي ثورٍ، والقولُ الثاني للشافعيِّ، واختيارُ المُزَنيّ، لأنَّ النبيَّ ﷺ لمّا قالت له هند: إنَّ أبا سفيان رجلٌ شحيح، لا يُعطيني من النفقةِ ما يكفيني وولدي، قال: «خذي ما يكفيك وولدَك بالمعروف» فحكم لها من غيرِ بيّنةٍ ولا إقرارٍ، لعِلْمِهِ بصِدْقِها.

الأول: قولُ رسولِ الله ﷺ: «إنما أنا بشرٌ مثلُكم، وإنَّكم تختصمون إليَّ، ولعلَّ بعضَكم أن يكونَ أَلْحَنَ بحُجَّتِهِ من بعضٍ، فأَقْضِيَ له على نحوِ ما أَسمَع» الحديث[1]، فدلَّ ذلك على أنَّ القضاءَ يكون بحسبِ المسموعِ، لا بحَسبِ المعلوم.

الثاني: قولهُ ﷺ: «شاهِداك، أو يمينُه ليس لك إلا ذلك»[2] فحصرَ الحُجَّةَ في البيِّنةِ واليمينِ، دونَ علمِ الحاكمِ، وهو المطلوب.

الثالث: روى أبو داودَ[3]: أنَّ النبيَّ ﷺ بعثَ أَبا جَهْمٍ على الصدقةِ، فلاحاه رجلٌ في فريضةٍ، فوقع بينهما شِجاجٌ، فأتَوا النبيَّ ﷺ فأعطاهم الأَرْشَ، ثم قال: «أفأَخطُبُ الناسَ فأُعْلِمُهم برضاكم؟» قالوا: نعم، فخطب فأعلم، فقالوا: ما رَضِينا، فأرادهم المهاجرون والأنصار، فقال النبيُّ ﷺ: «لا، ونزل» فجلسوا إليه فأَرْضاهم، فقال: «أَخْطُبُ الناسَ فأُعْلِمُهم برضاكم» قالوا: نعم، فخطب، فأعلمَ الناسَ، فقالوا: رَضِينا، وهو نصٌّ في عدَمِ الحُكمِ بالعِلم.

الرابع: جاء في «الصحيحين»[4] في قصة هلال وشريكٍ: «إِنْ جاءَتْ به كذا، فهو لهلالٍ» يعني الزوج، «وإن جاءت به كذا، فهو لشريك بن سَحْماء» يعني المقذوف، فجاءت به على النعتِ المكروه، فقال ﷺ: «لو كنت راجماً أحداً بغير بيِّنة لرجَمْتُها»، فدلَّ ذلك على أنه لا يقضي في

---

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) أخرجه البخاري (٢٦٦٩)، ومسلم (١٣٨) من حديث الأشعث بن قيس.

(٣) في «السنن» (٤٥٣٤) من حديثِ عائشة رضي الله عنها، وأخرجه الإمام أحمد ٤٣/ ١١٠-١١١، والنسائي ٨/ ٣٥، وابن ماجه (٢٦٣٨)، وصحَّحه ابن حبّان (٤٤٨٧)، وتمام تخريجه في «المسند».

(٤) سبق تخريج الحديث.

الحدودِ بعِلمه، لأنَّ رسولَ الله ﷺ لا يقول إلا حقّاً، وقد وقع ما قال، فيكون العلمُ حاصلاً له، ومع ذلك ما رجَم، وعلَّل بعدم البينة.

الخامس: قولهُ تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤] فأمر بجَلْدِهم عند عدمِ البيِّنة، وإن عُلِمَ صِدْقُهم.

السادس: أنَّ الحاكمَ غيرُ معصومٍ، فيُتَّهم بالقضاءِ بعِلْمه، فلعلَّ المحكومَ له وليٌّ، أو المحكومَ عليه صديقٌ، ولا نعلمُ نحن ذلك، فحسَمْنا المادةَ صَوْناً لمنصبِ القضاء عن التُّهم.

السابع: قال أبو عمر بن عبد البرِّ في «الاستذكار»[(١)]: اتَّفقوا على أنَّ القاضي لو قتلَ أخاه لعِلْمهِ بأنه قاتلٌ، أنه كالقاتلِ/ عَمْداً لا يَرِثُ منه شَيئاً ١٣٣/أ للتُّهمةِ في الميراث[(٢)]، فنقيسُ عليه بقيةَ الصورِ بجامعِ التُّهمة.

احتجوا بوجوه:

أحدُها: ما في «مسلم»[(٣)]: أنَّ رسول الله ﷺ قضىٰ على أبي سفيان بالنفقةِ بعِلْمهِ، فقال لهند: «خُذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف»، ولم يُكَلِّفْها البينة.

وثانيها: ما رواه صاحبُ «الاستذكار»[(٤)]: أن رجلاً من بني مخزوم ادَّعىٰ على أبي سفيان عند عُمر رضي الله عنه أنه ظلمه حدّاً في موضع،

---

(١) انظر «الاستذكار» ٨/ ٩.

(٢) في المطبوع من «الاستذكار»: روايته، وازوَرَّ المحقّق عمّا في طبعة «مؤسسة الرسالة» من الصواب وهو: وراثته.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) «الاستذكار» ٨/ ١١.

فقال عمر رضي الله عنه: إنّي لأَعْلَمُ الناسِ بذلك، فقال عمر: انهض إلى الموضع، فنظر عمرُ رضي الله عنه إلى الموضعِ، فقال: يا أبا سفيان خُذْ هذا الحجرَ من هٰهُنا فضَعه هٰهُنا، فقال: والله لا أفعل، فقال: والله لتفعَلَنَّ، فقال: لا أَفعل، فعلاه عُمرُ بالدِّرَّةِ، وقال: خُذْهُ لا أُمَّ لك، وضَعْهُ هنا، فإنّك ـ ما علمتُ ـ قديمُ الظلمِ، فأخذه فوضعَه حيث قال، فاستقبل عمرُ رضي الله عنه القبلة، فقال: اللهم لك الحمدُ إذ لم تُمِتْني حتى غَلَبْتُ أبا سفيان على رَأيهِ[1]، وأذلَلْتَه لي بالإسلام، فاستقبل القبلة أبو سفيان، فقال: اللهمَّ لك الحمدُ إذ لم تُمِتْني حتى جعلْتَ في قلبي ما ذَلَلْتُ به لعمر.

وثالثُها: قولُه تعالى: ﴿كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ﴾ [النساء: ١٣٥] وقد علمَ القِسْطَ، فيقومُ به.

ورابعها: أنه إذا جاز أن يحكمَ بالظنِّ الناشئِ عن قولِ البينةِ، فالعِلْمُ أَوْلى، ومن العجبِ جَعْلُ الظنِّ خيراً من العلم.

وخامسُها: أنَّ التُّهمةَ قد تدخلُ عليه من قِبلِ البيِّنة، فيُقْبَلُ قَوْلُ من لا يُقْبَل.

وسادسُها: أنَّ العملَ واجبٌ بما نَقَلتْه الرواةُ عن رسولِ الله ﷺ، فما سَمِعه المُكَلَّفُ أَوْلى أن يعملَ به، ويحكمَ به بطريقِ الأَوْلى، لأنَّ الفُتْيا تثبتُ شَرْعاً عاماً إلى يومِ القيامة، والقضاءُ في فَرْدٍ لا يتعدَّىٰ لغيرِه، فخَطَرُه أقل.

وسابعُها: أنه لو لم يحكُم بعِلْمهِ لفَسق في صُوَرٍ:

---

(١) في «الاستذكار»: حتى غَلَّبْتَ عليَّ أبا سفيان على رأيه! ولا معنى له.

منها: أن يعلمَ ولادةَ امرأةٍ على فراشِ رجلٍ، فيشهدَ أنها مملوكته، فإن قَبِلَ البَيِّنَةَ مَكَّنَه من وَطْئِها، وهي ابنتُه، وهو فِسْقٌ، وإلا حكمَ بعِلْمِه وهو المطلوبُ.

ومنها: أن يعلمَ قَتْلَ زيدٍ لعمرٍو، فتشهدُ البينةُ بأنَّ القاتلَ غيرُه، فإنْ قتلَه قتلَ البريءَ وهو فسقٌ، وإلَّا حكَمَ بعِلمهِ وهو المطلوب.

ومنها: لو سَمِعَه يطلِّقُ ثلاثاً، فأنكر، فشهدت البينةُ بواحدةٍ، إنْ قبلَ البيِّنةَ مكَّنَ من الحرامِ، وإلا حكم بعِلْمه.

١٣٣/ب وثامنُها: أنَّ رسولَ الله ﷺ اشترىٰ فرساً،/ فجحَده البائعُ، فقال عليه السلام: «مَنْ يشهَدُ لي؟» فقال خُزَيْمة[١]: يا رسولَ الله، أنا أشهَدُ لك، فقال رسولُ الله ﷺ: «كيف تشهَدُ ولا حضَرْتَ؟» فقال خزيمة: يا رسولَ الله تُخْبِرُنا عن خبرِ السماء، فنُصَدِّقك، أفلا نُصَدِّقُك في هذا؟ فسمَّاه رسولُ الله ﷺ ذا الشهادتين»[٢] فهذا وإن استدلَّ به المالكيةُ على عدمِ القضاءِ بالعلم، فهو يدلُّ لنا من جهةِ حُكْمهِ عليه السلام لنفسهِ،

---

(١) هو خزيمة بن ثابت رضوان الله عليه.

(٢) أخرجه أحمد ٣٦/ ٢٠٥-٢٠٦، وأبو داود (٣٦٠٧) وترجم عليه. باب إذا علمَ الحاكم صِدقَ الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به. وأخرجه النسائي في «السنن الكبرى» (٦١٩٨)، و«المجتبى» ٧/ ٣٠١، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» ٤/ ١٤٦ وصحَّحه شيخنا في التعليق على «المسند» وفيه تمامُ تخريجه.

قال الإمام ابن القيم في «الطرق الحكمية»: ٦٩: وليس هذا الحكمُ بالشاهدِ الواحدِ مخصوصاً بخزيمة دون مَنْ هو خيرٌ منه أو مِثْلُه من الصحابة، فلو شهد أبو بكرٍ وحده، أو عمرُ، أو عثمان، أو علي، أو أُبيٌّ بن كعب، لكان أوْلى بالحكمِ بشهادته وحده، والأمرُ الذي لأجلِهِ جعل شهادته بشاهدين موجودٌ في غيرِه، لكنه أقام الشهادة وأمسك عنها غيره، وبادر هو إلى وجوبِ الأداء، إذ ذلك من موجباتِ تصديقه لرسولِ الله ﷺ.

فيجوزُ أن يحكمَ لغيرِه بعِلْمه، لأنه أبعدُ في التُّهمةِ من القضاءِ لنفسهِ بالإجماع.

وتاسعُها: القياسُ على التجريحِ والتعديل.

والجوابُ عن الأولِ: أنَّ قصةَ هند فُتْيا لا حُكْمٌ، لأنه الغالبُ من تصرُّفاتهِ عليه السلام، لأنه مُبَلِّغٌ عن الله تعالى، والتبليغُ فُتْيا لا حُكْمٌ، والتصرُّفُ بغيرِها قليلٌ، فيُحْمَلُ على الغالبِ، لأن أبا سفيانَ كان حاضِراً في البلد، ولا خلافَ أنه لا يُقْضىٰ على حاضرٍ من غيرِ أن يَعرِف.

وعن الثاني: أنه من باب إزالة المُنكرِ الذي يحسنُ من آحادِ الناس لا من بابِ القضاء، فلِمَ قُلتم: إنَّه من بابِ القضاء؟ ويُؤَيِّدُه أنها واقعةٌ غيرُ متردِّدةٍ بين الأمرين، فتكون مُجْمَلةً، فلا يُسْتَدَلُّ بها.

وعن الثالث: القولُ بالمُوجبِ، فلِمَ قُلتم: إنَّ الحُكمَ بالعلمِ من القِسط؟ بل هو عندنا مُحَرَّم.

وعن الرابع: أنَّ العلمَ أفضلُ من الظنِّ، إلَّا أنَّ استلزامَه للتُّهمةِ وفسادِ منصبِ القضاءِ أوجَبَ مَرْجوحيّتَه، لأنَّ الظنَّ في القضاءِ يخرقُ الأُبَّهة، ويمنعُ من نفوذِ المصالح.

وعن الخامس: أنَّ التهمةَ مع مشاركةِ الغيرِ أضعفُ، بخلافِ ما يُسْتَقلُّ به، وقد تقدَّم أنَّ التهمَ كلَّها ليست مُعْتبرةً بل بعضها.

وعن السادس: أنَّ الروايةَ والسماعَ والرّؤيةَ استوى الجميعُ لعدمِ المُعارضِ الذي تقدَّم ذِكرُه في العلمِ، بخلافِ الحكم.

وعن السابعِ: أنَّ تلك الصُّوَرَ لم يَحكُمْ فيها بعِلمه، بل تَرَكَ الحُكْمَ، وتركُه عند العجزِ عنه ليس فِسْقاً، وتركُ الحكمِ ليس بحُكم.

وعن الثامن: أنَّ رسول الله ﷺ ما حكم لنفسه، وليس في الحديثِ أنه أخَذَ الفرسَ قَهْراً من الأعرابي، فقد اختلف هل حَكَمَ أم لا؟ وهل

جعل شهادةَ خُزَيْمةَ بشهادتين حقيقةً أو مبالغة؟ فما تعين ما ذكرتموه. وقد ذكر الخَطَّابيُّ أنه عليه السلام أنما سَمّىٰ خُزيمةَ ذا الشهادتين مبالغةً لا حقيقةً[1]. / ١٣٤/أ

وعن التاسع: أنه يَحْكُمُ فيه بالعلمِ نَفياً للتسلسل، لأنه يحتاجُ إلى بيِّنةٍ تشهد بالجَرحِ أو التعديل، وتحتاجُ البينةُ بيِّنةً أخرى إلا أن يقبلَ بعلمهِ، بخلافِ صورةِ النزاع، مع أنَّ القاضي في «المعونة»[2] قد قال: هذا ليس حكماً، وإلَّا لم يتمكَّنْ غيرُه من نَقْضِه، بل لغيرِه تَرْكُ شهادتهِ وتفسيقُه، وإذا لم يكن حُكْماً لا يقاس عليه.

المسألة الثانية: وهي مُرَتَّبةٌ على الأولى.

قال الشيخُ أَبو الحسن اللَّخْميُّ: إذا حكمَ بما كان عنده من العلمِ قبل الولايةِ أو بعدَها في غيرِ مجلسِ الحكومةِ أو فيه، فللقاضي الثاني نَقْضُه،

(١) عبارة الخطابي في «معالم السنن» ٤/ ١٦٠: هذا حديثٌ يضعه كثيرٌ من الناس غير موضعه، . . .، وإنَّما وجهُ الحديث ومعناه أنَّ النبيَّ ﷺ إنما حكم على الأعرابيِّ بعِلمه، إذْ كان النبيُّ ﷺ صادقاً بارّاً في قوله، وجرت شهادةُ خزيمة في ذلك مجرى التوكيدِ لقوله والاستظهار بها على خَصْمِه، فصارت في التقدير شهادته له وتصديقه إياه على قوله كشهادة رجلين في سائر القضايا. انتهى. وهذا الذي قاله الإمام الخطابي قد تعقّبه ابن القيم في «تهذيب سنن أبي داود» فذكر أن النبيَّ ﷺ إنَّما أمضى البيع بشهادة خزيمة وجعلها بمنزلة شاهدين، وهذا لأنَّ شهادة خزيمة على البيع ـ ولم يَرَه ـ استندت إلى أمر هو أقوى من الرؤية، وهو تصديقُ رسولِ الله ﷺ بالبراهين الدالّة على صدقه، وأنَّ كلَّ ما يُخبرُ به حقٌّ وصدقٌ قطعاً، فلما كان من المستقرِّ عنده أنه الصادق في خبره، البارُّ في كلامه، وأنه يستحيل عليه غير ذلك ألبتة، كان هذا من أقوى التحمُّلات، فَجزم بأنه بايَعه كما يجزم لو رآه وسمعه، بل هذه الشهادة مستندةٌ إلى محضِ الإيمان، وهي من لوازمه ومقتضاه.

(٢) انظر «المعونة» ٣/ ١٥٠٤ للقاضي عبد الوهّاب.

فإنْ أقرَّ الخصمُ بعد جلوسِهما للحكومة، أو أقرَّ بشيءٍ قبل أن يُنفذَ ما للحكومة ثم أنكر، [فقال مالكٌ وابنُ القاسم: لا يحكمُ به، وقال سُحنونٌ وابن الماجِشون: يحكمُ به، فلو جحدَ أحدُهما، ثم أقرَّ في موضعٍ يُقْبَلُ ما رجعَ إليه من حُجَّةٍ أو غيرِها بعد الجحودِ عند مالك، وله ذلك عند ابن الماجِشون وسحنون. قال اللَّخميُّ: والأول أَحسنُ، ولا أَرىٰ أن يُباحَ هذا اليومَ لأحدٍ من القضاة. واختلف إذا حَكم،][1] فقال محمد[2]: ينقضُ هو ذلك دون غيره من القضاةِ، لأنه إلزامٌ بالعلمِ بالإقرارِ إلّا أن يُقلِّدَ مَنْ يرى ذلك، أو من أهل الاجتهاد، ولم يتبيَّن له غيرُ الأول، إلا أن يتبيَّن له أنَّ ذلك يؤدِّي مع فسادِ حالِ القضاةِ اليومَ إلى القضاءِ بالباطلِ، لأن كلَّهم حينئذٍ يدَّعي العدالةَ، فينقضُه لِما في ذلك من الذريعةِ، فهذا ضَرْبٌ من الاجتهاد.

قلت: فقد صرَّح بأنَّ القضاءَ بالعلم يُنْقَضُ، وإن كان مُدْرَكاً مختلفاً فيه، فإن كان المُدْرَكُ في النقضِ كونَه مُدْرَكاً مختلفاً فيه، فالذي يُنْقَضُ به لا يعتقدُه، فالحكمُ وقع عنده بغير مُدْرَكٍ، والحكمُ بغيرِ مُدْرَكٍ يُنْقَضُ، فنَقْضُه لذلك، فيلزَمُ على هذا نقضُ الحكمِ إذا وقع بالشاهدِ واليمين عند من لا يعتقدُه، وقد نصَّ على نَقْضِه أبو حنيفة رضي الله عنه، وقال: هو بدعةٌ، أولُ من قَضىٰ به معاوية رضي الله عنه، وليس كما قال، بل أكثرُ العلماءِ على القضاء به، وكذلك بشهادةِ امرأتين، فإنَّ الشافعيَّ لا يُجوِّزُ الحكمَ إلا بأربعِ نِسوةٍ، والحكمُ الواقعُ بشهادةِ الصبيانِ عند الشافعيِّ وغيره، فإنها مُدْرَكٌ ضَعيفٌ مختلفٌ فيه، فيتطرّقُ النقصُ لجميعِ هذه الأحكام، لأنَّ الحكمَ عند المخالفِ بغيرِ مُدْركٍ، وإن كان المُستندُ في

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.
(٢) عبارة محمد في المطبوع مختلفة عمّا في الأصل وفيها زيادة.

نقضِ القضاء بالعلمِ ليس كونُه مُدْرَكاً مختلفاً فيه، وأنّا لا نعتقدُه مُدْرَكاً، بل مُسْتَنداً لنفيِ التهمةِ كما ننقضُه إذا حكم لنفسه، فلا يشاركُه في النقضِ غيرُه من المدارِكِ المختلفِ فيها من هذا الوجه. مع أني قد ترجَّحَ عندي فيما وضعتُه في كتاب «الإحكام في الفرقِ بين الفتاوى والأحكام»[1]: أنَّ القضاءَ بالمُدْرَكِ المُخْتَلفِ فيه يرفعُ الخلافَ فيه ويُعَيِّنه، لأنَّ الخلافَ في ذلك المُدْركِ موطنُ اجتهادٍ فيتعيَّنُ أحدُ الطرفين بالحكمِ فيه كما يتعيَّنُ
أحدُ الطرفين بالاجتهادِ في المسألة نفسِها المختلفِ فيها. / ١٣٤/ب

فهٰذه الأقسامُ الخمسةُ هي ضابطُ ما يُنْقَضُ من قضاءِ القاضي، وما خرجَ عن هذه الخمسةِ لا يُنْقضُ، وهو ما اجتمعَ فيه تناولُ الولاية له، والدليلُ والسببُ والحُجَّة، وانتفت فيه التهمةُ، ووقع على الأوضاعِ الشرعيةِ كان مُجْمَعاً عليه أو مختلفاً فيه.

* * *

---

(١) انظر الصفحات: ٨٢-٨٨ من الكتاب المذكور.

الفرق الرابع والعشرون والمئتان
بين قاعدةِ الفَتْوىٰ، وقاعدةِ الحكم[1]

وينبني على الفرقِ تمكينُ غيرِه من الحُكمِ بغيرِ[2] ما قال في الفُتْيا في مواضعِ الخلافِ بخلافِ الحكم.

واعلم أنَّ العباداتِ كلَّها على الإطلاقِ لا يدخُلها الحُكمُ البتَّةَ بل الفُتيا فقط، فكلُّ ما وُجِدَ فيها من الإخباراتِ، فهي فُتْيا فقط، فليس لحاكمٍ أن يحكمَ بأنَّ هٰذه الصلاةَ صحيحةٌ أو باطلة، ولا أنَّ هذا الماءَ دون القُلَّتيْن فيكون نَجِساً، فيحرُمُ على المالكيِّ بعد ذلك استعمالهُ، بل ما يُقالُ في ذلك إنَّما هو فُتيا، إنْ كانت مذهبَ السامعِ عَمِلَ بها، وإلا فله تَرْكُها، والعملُ بمَذْهبه[3].

ويلحقُ بالعباداتِ أسبابُها، فإذا شهدَ بهلالِ رمضانَ شاهدٌ واحدٌ فأَثْبته حاكمٌ شافعيٌّ، ونادىٰ في المدينة بالصوم لا يلزَمُ ذلك المالكيَّ، لأنَّ ذلك فُتْيا لا حُكْمٌ[4]، وكذلك إذا قال حاكم: قد ثبت عندي أنَّ الدَّيْنَ يُسْقِطُ الزكاةَ أو لا يُسْقِطُها، أو مِلْكَ نِصابٍ من الحُليِّ المُتَّخذِ لاستعمالٍ مُباحٍ[5] سببُ وجوبِ الزكاة فيه، أو أنه لا يوجبُ الزكاةَ، أو غيرُ ذلك من

---

(١) انظر أصلَ هذا الفرق في «الذخيرة» ١٠/ ١٢٠.
(٢) في الأصل: بغيرها.
(٣) صحَّح ابن الشاط ما مضى من كلامِ القرافيِّ.
(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: فيما قاله في ذلك نظر، إذْ لقائلٍ أن يقول: إنه حُكمٌ يلزمُ جميعَ أهل ذلك البلد.
(٥) في المطبوع: باستعمالِ المباح.

أسبابِ الأَضاحي والعقيقةِ والكفّاراتِ والنّذورِ ونحوِها من العباداتِ المختلفِ فيها، أو في أسبابِها، لا يلزَمُ شيءٌ مِنْ ذلك مَنْ لا يعتقدُه، بل يتبعُ مَذْهبَه في نفسهِ، ولا يلزمُه قولُ ذلك القائل، لا في عبادةٍ ولا في سَببِها ولا شرطِها ولا مانعِها(١)، وبهذا يظهرُ أنَّ الإمامَ لو قال: لا تُقيموا الجُمعةَ إلا بإذْني لم يكن ذلك حُكماً، وإن كانت مسألةً مُخْتَلفاً فيها: هل تفتقرُ الجمعةُ إلى إِذْنِ السُّلطانِ أم لا؟ وللناسِ أن يُقيموها بغيرِ إذنِ الإمام إلا أن يكونَ في ذلك صُورةُ المُشاقَّةِ وخَرْقُ أُبَّهةِ الولاية وإظهارُ العنادِ والمُخالفة، فتُمْنَعُ إقامتُها بغيرِ أَمْرِه لأجلِ ذلك(٢)، لا لأنه موطنُ خلافِ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لقائلٍ أن يقول: أنه يلزمُ غيرَ ذلك الحاكمِ ممّن يخالفُ مذهبُه مذهبَه ما بنىٰ على ذلك الثبوت، كما إذا ثبت عنده أنَّ الدَّيْنَ لا يُسْقِطُ الزكاةَ، وأراد أخْذَها ممن يخالفُ مَذْهبُه مَذْهبَه، أنه لا يسوغُ له الامتناعُ مِن دَفْعِها إلَّا له، وكذلك ما أشبه ذلك.

(٢) قال الماوردي في «الأحكام السلطانية»: ١٨٣: وأما الإمامةُ في صلاة الجمعة، فقد اختلف الفقهاءُ في وجوبِ تقليدها، فذهب أبو حنيفة وأهل العراق إلى أنها من الولايات الواجبات، وأنَّ صلاة الجمعة لا تصحّ إلا بحضورِ السلطان أو من يستنيبُه فيها. وذهب الشافعيُّ وفقهاء الحجاز إلى أنَّ التقليد فيها نَدْبٌ، وأنَّ حضور السلطان ليس بشرطٍ فيها، فإن أقامَها المصلّون على شرائطِها انعقدت وصحَّت. انتهى كلامُه، وعن أحمد روايتان مختلفتان. قال الشيخ محمد حامد الفقي في تعليقه على «الأحكام السلطانية»: ١٠٠ لأبي يعلى الفرّاء: والنصوصُ أدلُّ على ما ذهب إليه الشافعي وأهلُ الحجاز ورواية عن أحمد، وأنّها كبقية الصلوات في جماعتها وإمامتها، وإنما كان الأمراءُ في الزمن الغابر حريصين عليها لشأن الخطبةِ وأثرِها في قلوب العامة والجماهير الذين يحرص الولاة والأمراءُ في كلِّ زمانٍ على استمالتهم إلى جانبهم بكلِّ ما يملكون من ناحية سياسة المُلْكِ لا من ناحية الدين، أما من الناحية الدينية فإنها وجميعَ المواعظِ والتذكير بالله سواء.

اتَّصل به حُكمُ حاكمٍ، وقد قاله بعضُ الفقهاء، وليس بصحيح[1]، بل حُكمُ الحاكمِ إنما يؤثِّرُ إذا أنشأَه في مسألةِ اجتهادٍ تتقاربُ فيها المداركُ، لأَجْلِ مصلحةٍ دنيوية، فاشتراطُ[2] قيدِ الإنشاءِ احترازٌ من حكمهِ في مواقعِ الإجماع، فإنَّ ذلك إخبارٌ وتنفيذٌ مَحْضٌ[3]، وفي مواقعِ الخلافِ يُنْشِىءُ
١٣٥/أ حُكماً، وهو إلزامُ أحدِ/ القولين اللَّذَيْن قيل بهما في المسألة[4]، ويكونُ إنشاؤه إخباراً خاصّاً عن الله تعالى في تلك الصورةِ من ذلك الباب[5]، وجعل الله تعالىٰ إنشاءَه في مواطنِ الخلافِ نصّاً وردَ مِن قِبَلهِ في خصوصِ تلك الصورة، كما لو قضىٰ في امرأةٍ عُلِّقَ طلاقُها قبل المِلْكِ بوقوعِ الطلاق، فيتناولُ هٰذه الصورةَ الدليلُ الدالُّ على عدمِ لزومِ الطلاقِ عند الشافعيِّ، وحَكَمَ المالكيُّ بالنقضِ، ولزومُ الطلاقِ نصٌّ خاصٌّ تختصُّ به هٰذه المرأة المُعيَّنة، وهو نصٌّ مِن قِبَلِ الله تعالى، فإنَّ الله تعالى جعَل ذلك للحاكمِ رَفْعاً للخُصومات والمشاجرات، وهذا النصُّ الواردُ من هٰذا الحاكم أخصُّ من ذلك الدليلِ العام، فيُقَدَّمُ عليه، لأنَّ القاعدةَ الأصولية:

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: بل هو صحيح كما قال ذلك الفقيه، لأنه حُكمُ حاكمٍ اتصل بأمرٍ مُخْتلفٍ فيه، فتعيَّن الوقوفُ عند حُكْمهِ، والله أعلم.

(٢) في المطبوع: فاشتراطي.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس ما قاله من أنه إخبارٌ بصحيحٍ، بل هو تنفيذٌ مَحْضٌ، وهو الحكمُ بعَيْنهِ، إذ لا معنىٰ للحكمِ إلا التنفيذَ، ومما يوضِّحُ ذلك: أنه لو أنَّ حاكماً ثبتَ عنده بوجهِ الثبوتِ أنّ لزيدٍ عند عمرٍو مئةَ دينارٍ، فأمرَه أن يُعْطِيَه إياها، أنَّ ذلك الأمرَ لا يصحُّ بوجهٍ أن يكون إخباراً، وهذا الموضعُ وما أشبَهه من مواقعِ الإجماعِ فلا يصحُّ قوله: إن مواقعَ الإجماعِ لا يدخلُها الحكمُ بل الإخبارُ، بوَجْهٍ أصلاً.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إلزامُه أحدَ القولَيْن هو تنفيذُ الحكمِ وإمضاؤه بعَيْنه.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وكيف يكون إنشاءً ويكونُ مع ذلك خبراً؟ وقد تقدَّم له الفرقُ بين الإنشاء والخبر، هذا ما لا يصحُّ بوجه.

أنه إذا تعارضَ الخاصُّ والعامُّ قُدِّمَ الخاصُّ على العام[1]، فلذلك لا يرجعُ الشافعيُّ يُفتي بمُقْتضىٰ دليلِه العامِّ الشاملِ لجملةِ هذه القاعدةِ في هٰذه الصورةِ منها لتناوُلِها نصّاً خاصّاً بها مخرجاً[2] لها عن مُقتضىٰ ذلك الدليلِ العامّ، ويُفتي الشافعيُّ بمُقْتَضىٰ دليلِه العامِّ فيما عدا هذه الصورةَ من هذه القاعدة، وكذلك لو حكم الشافعي باستمرارِ الزوجيةِ بينهما خرجَت هذه الصورةُ عن دليلِ المالكيِّ، وأفتىٰ فيها بلزومِ النكاحِ ودوامهِ، وفي غيرِها بلزومِ الطلاقِ، لأجلِ ما أنشأه الشافعيُّ من الحُكمِ تقديماً للخاصِّ على العام، فهذا هو معنىٰ الإنشاء[3].

وقولي: «في مسألة اجتهادية»: احترازٌ من مواقع الإجماع، فإنَّ الحكمَ هنالك ثابتٌ بالإجماعِ، فيتعذَّرُ فيه الإنشاءُ لتَعيُّنه وثبوتهِ إجماعاً[4].

---

(١) انظر «قواطع الأدلة» ١/ ١٨٣ للسمعاني.

(٢) في الأصل: لتناولها نصٌّ خاصٌّ بها يخرجُ لها، وصوابُه ما هو مثبت.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا كلامَ أشدُّ فَساداً من كلامهِ في هذا الفصل! وكيف يكونُ إنشاءُ الحاكم الحُكْمَ في مواقع الخلافِ نصّاً خاصّاً مِن قِبَل الله تعالى؟ وقد قال النبيُّ ﷺ: «إذا اجتهد أحدُكم فأصابَ فله أَجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجرٌ واحد»؟ وكيف يصحُّ الخطأُ فيما فيه النصُّ من قِبَل الله تعالى؟ هذا كلامٌ بيِّنُ الخطأ بلا شكّ فيه، وما تخيَّلَ هو أو غيرُه من ذلك لا يصحُّ ولا حاجةَ إليه.

وإنما هو يُعَيِّنُ في القضيةِ المُعيَّنةِ أحدَ القولين، أو الأقوال إذا اتّصلَ به حكمُ الحاكمِ لِما في ذلك من المصلحةِ في نفوذِ الحكمِ وثباتهِ، ولما فيه من المفسدةِ لو لم ينفُذ لا لما قاله، من أنه إنشاءٌ من الحاكمِ موضوعٌ كنصٍّ خاصٍّ من قِبَلِ الله تعالى، والله أعلم.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا كلامٌ ساقطٌ أيضاً، وكما أنَّ الحكمَ في مواقع الإجماعِ، ثابتٌ بالإجماع فالحكمُ في مواقعِ الخلافِ ثابتٌ بالخلاف، فعلىٰ القول بالتصويبِ، كلاهما حقٌّ وحكمُ الله تعالى، وعلى القولِ بعدمِ التصويب، أحدُهما حقٌّ وحُكمُ الله تعالى، ولكن ثبتَ العذرُ للمكلَّف في ذلك، وما أوقعه فيما وقع =

وقولي: «تتقارب مداركُها» احترازٌ من الخلافِ الشاذّ المبنيّ على المُدْرَكِ الضعيف، فإنه لا يرفعُ الخلافَ، بل يُنْقَضُ في نفسه إذا حُكِمَ بالفتوىٰ المبنيةِ على المُدْرك الضعيف(١).

وقولي: «لأجلِ مصالحِ الدنيا»: احترازٌ من العباداتِ كالفَتوىٰ بتحريمِ السباع، وطهارةِ الأواني وغيرِ ذلك ممَّا يكونُ اختلافُ المجتهدين فيه لا للدنيا بل للآخرةِ، بخلافِ الاختلافِ في العقودِ والأملاكِ والرُّهون والأوقافِ ونحوِها، إنما ذلك لمصالحِ الدنيا، وبهذا يظهرُ أنّ الأحكامَ الشرعيةَ قسمان: منها ما يقبلُ حُكْمَ الحاكمِ مع الفُتيا فيجتمعُ الحُكْمان، ومنها لا يقبلُ إلا الفتوىٰ، ويظهرُ لك بهذا أيضاً تصرُّفُ رسولِ الله ﷺ إذا وقع: هل هو من بابِ الفتوىٰ أو من بابِ القضاء والإنشاءِ؟(٢) وأيضاً يظهَرُ أنَّ إخبارَ الحاكمِ عن نصابٍ اختُلف فيه أنه يوجبُ الزكاةَ فَتوىٰ،
١٣٥/ب وأما أخذُه للزكاةِ في مواطنِ الخلافِ فحُكمٌ وفَتْوىٰ/ من جهةِ أنه تنازعٌ بين الفقراءِ والأغنياء في المالِ الذي هو مصلحةٌ دنيوية، ولذلك إنَّ تصرُّفاتِ السُّعاةِ والجُباةِ في الزكاةِ أحكامٌ لا ننقضُها، وإن كانت الفَتْوىٰ

= فيه إلا الاشتراكُ الذي في لفظِ الحكم، فإنه يقال: الحكمُ في الطلاقِ المعلَّقِ على النكاحِ اللزومُ للمُقَلِّدِ المالكيِّ، ويقال: الحكمُ الذي حكمَ به الحاكمُ الفلانيُّ على فلانٍ مُعلِّقِ الطلاقِ لزومُ الطلاق، والمرادُ بالحكمِ الأولِ لزومُ الطلاقِ لكلِّ مُعلّقٍ للطلاقِ من مالكيٍّ أو مُقلّدٍ لمالكيٍّ، والمرادُ بالحكمِ الثاني لزومُ الطلاقِ بإلزامِ الحاكمِ المحكومَ عليه من مالكيٍّ أو غير مالكي، والله أعلم.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الكلام في القول الشاذِّ والمُدْرَك الضعيف مجالٌ ليس هذا موضعه.

(٢) قد سبق تفصيل هذه المسألة في الفرق السادس والثلاثين، واستقصىٰ القرافيُّ أطراف القولِ فيها في كتابه النافع «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام»: ٩٩-١٢٠.

عندنا على خلافِها[١]، ويصيرُ حينئذٍ مذهبَنا[٢]، ويظهرُ بهذا التقريرِ أيضاً سرُّ قولِ الفقهاء: إنَّ حُكمَ الحاكمِ في مسائلِ الاجتهادِ لا يُنْقَضُ، وإنه يرجعُ إلى القاعدةِ الأُصولية، وتصيرُ هٰذه الصورةُ مستثناةً من تلك الأدلةِ العامةِ كاستثناءِ المُصرَّاةِ والعرايا والمساقاةِ وغيرِها من المستثنيات[٣]؛ ويظهرُ بهذا أيضاً أنَّ التقريراتِ من الحُكامِ ليست أحكاماً، فتبقىٰ الصورةُ قابلةً لحُكمِ جميعِ تلك الأقوالِ المنقولةِ فيها.

قال صاحبُ «الجواهر»: ما قُضِيَ به من نقلِ الأملاكِ وفَسْخِ العُقود فهو حُكمٌ، فإن لم يفعَل أكثرَ من تقريرِ الحادثةِ لمّا رُفِعَت إليه، كامرأةٍ زَوَّجَتْ نفسَها بغيرِ إذنِ وَليِّها، فأقرَّه وأجازه، ثم عُزِلَ وجاءَ قاضٍ بعده قال عبدُ المَلكِ: ليس بحُكمٍ، ولغيرِه فَسْخُه، وقال ابن القاسم: هو حكمٌ، لأنه أمضاه، والإقرارُ عليه كالحُكمِ بإجازتهِ فلا يُنْقَض، واختاره ابن مُحْرِزٍ، وقال: إنه حَكَمَ في حادثةٍ باجتهادِه، ولا فَرْقَ بين أن يكونَ حُكْمُه فيه بإمضائه أو فسخه، أمّا لو رُفِعَ إليه هذا النكاحُ فقال: أنا لا أُجيزُ هذا النكاحَ بغيرِ وليٍّ مِن غيرِ أن يحكُمَ بفَسْخِ هذا النكاحِ بعَيْنه، فهٰذه فَتْوى، وليس بحُكمٍ، أو رُفعَ إليه حُكمٌ بشاهدٍ ويمين، فقال: أنا لا أجيزُ الشاهدَ واليمينَ، فهو فَتْوىٰ ما لم يقع حكمٌ على عين الحكم، قال: ولا أعلمُ في هذا الوجهِ خلافاً.

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يصيرُ مَذْهبنا، ولكنّا لا ننقضُه لمصلحةِ الأحكام.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا رجوعَ هنا للقاعدةِ الأُصوليةِ إن كان يعني قاعدةَ الخاصِّ والعام، ولكن يرجعُ إلى قاعدةٍ فقهية، وهي أنَّ الحكمَ إذا نفذَ على مذهبٍ ما، لا يُنْقَضُ ولا يُرَدُّ، وذلك لمصلحةِ الأحكام ورَفْعِ التشاجُرِ والخصام.

قال: وإن حكمَ بالاجتهادِ فيما طريقُه التحريمُ والتحليلُ، وليس بنَقْلِ مِلْكٍ لأحدِ الخصمين إلى الآخر، ولا فَصْلَ خُصومةٍ بينهما، ولا إثباتَ عَقْدٍ ولا فَسْخَه مِثْلَ رَضاعِ كبيرٍ، فيُحْكَمُ بأنه رضاعٌ مُحرِّمٌ، ويُفْسَخُ النكاحُ لأجلهِ، فالفَسْخُ حُكمٌ، والتحريمُ في المستقبلِ لا يثبتُ بحُكْمهِ، بل هو مُعرَّضٌ للاجتهاد، أو رُفِعَت إليه امرأةٌ تزوَّجت في عِدَّتها، ففسخَ نكاحَها، وحَرَّمها على زوجِها، ففَسْخُه حُكمٌ دونَ تحريمِها في المستقبل، وحُكْمُه بنجاسةِ ماءٍ أو طعامٍ، أو تحريمِ بيعٍ أو نكاحٍ أو إجارةٍ فهو فَتْوىٰ ليس حُكماً على التأبيدِ، وإنما يُعتبرُ من ذلك ما شهِده، وما حدثَ بعد ذلك فهو موكولٌ لمن يأتي من الحُكَّام والفقهاء[1]، فظهر أيضاً من هٰذه
٤/١٣٦ الفَتاوىٰ والمباحثِ أنَّ الفَتْوىٰ والحكمَ/ كلاهما إخبارٌ عن حُكمِ الله تعالى، ويجبُ على السامعِ اعتقادُهما، وكلاهما يلزَمُ المكلَّفَ من حيث الجملةُ، لكنَّ الفَتوىٰ إخبارٌ عن الله تعالى في إلزامٍ أو إباحةٍ، والحكمُ إخبارٌ معناه الإنشاءُ، والإلزامُ مِن قِبَلِ الله تعالى[2]، وبيانُ ذلك بالتمثيلِ: أنَّ المُفتي مع اللهِ تعالى، كالمُتَرجمِ مع القاضي ينقلُ ما وجَده عن القاضي واستفادَه منه بإشارةٍ أو عبارةٍ أو فِعْلٍ أو تقريرٍ أو تَرْك، والحاكمُ مع الله تعالى كنائبِ الحاكمِ يُنشِىءُ الأحكامَ والإلزامَ بين الخصوم، وليس بناقلٍ ذلك عن مُستنيبهِ بل مستنيبُه قال له: أيَّ شيءٍ حكَمْتَ به على القواعدِ فقد جعلتُه حُكمي، فكلاهما موافقٌ للقاضي، ومطيعٌ له، وساعٍ في تنفيذِ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك صحيح، وأكثره أو كلُّه نَقْلٌ لا كلامَ فيه، غير أنَّ قولَ ابن القاسم هو الصحيحُ عندي، والله أعلم.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: كيف يكونُ الإخبارُ إنشاءً، وقد فَرَّق هو قبل هذا في أولِ كتابهِ بينهما؟ وكيف يكونُ الحكمُ إلزاماً من قِبَلِ الله تعالى، وهو مُمكن الخطأ على ما نصَّ عليه النبي عليه الصلاة والسلام في الحديثِ الذي تقدَّم ذكره؟ هذا ما لا يصحُّ، والله أعلم.

مُراده، غيرَ أنَّ أحدَهما يُنْشِىءُ، والآخرُ ينقلُ نَقْلاً مَحْضاً من غيرِ اجتهادٍ له في الإنشاء، كذلك المُفتي والحاكمُ كلاهما مطيعٌ لله تعالى قابلٌ لحُكْمه، غيرَ أنَّ الحاكمَ مُنشىءٌ والمُفتي مُخْبِرٌ مَحْضٌ، وقد وضعتُ في هذا المقصدِ كتاباً سمَّيْتُه «الإحكام في الفتاوىٰ والأحكام وتصرُّفِ القاضي والإمام»، وفيه أربعون مسألةً في هذا المعنى، وذكرتُ فيه نحوَ ثلاثين نوعاً من تصرُّفات الحكامِ ليس فيها حكمٌ، ولنقتصِر هنا على هذا القدرِ في هذا الفرق(١).

* * *

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله صحيح، وما مَثَّل به كذلك إن كان يريدُ بالإنشاءِ التنفيذَ والإمضاءَ لمّا كان قبل الحكمِ فتوى، وإلّا فلا، والله أعلم.

الفرق الخامس والعشرون والمئتان

بين قاعـدةِ الحُكـم، وقاعـدةِ الثبوت

اختُلِفَ فيهما: هل هُما بمعنىً واحدٍ، أو الثبوتُ غيرُ الحكمِ؟
والعجبُ أنَّ الثبوتَ يوجدُ[١] في العباداتِ والمواطنِ التي لا حُكمَ فيها
بالضرورةِ إجماعاً، فيثبتُ هلالُ شوّال وهلالُ رمضانَ، وتثبتُ طهارةُ
المياهِ ونجاستُها، ويثبتُ عند الحاكمِ التحريمُ بين الزوجَيْن بسببِ
الرَّضاع، والتحليلُ بسببِ العَقْد، ومع ذلك لا يكونُ شيءٌ[٢] من ذلك
حُكماً، وإذا وُجدَ الثُّبوتُ بدونِ الحُكم كان أعمَّ من الحكم، والأعمُّ من
الشيءِ غيرُه بالضرورة، ثم الذي يُفْهَمُ من الثبوتِ هو نهوضُ الحجَّةِ
كالبيِّنةِ وغيرِها السالمةِ من المَطاعنِ، فمتىٰ وُجِدَ شيءٌ من ذلك يُقالُ في
عُرْفِ الاستعمال: ثبتَ عند القاضي ذلك، وعلى هذا التقديرِ يوجدُ
الحكمُ بدون الثبوت أيضاً، كالحُكمِ بالاجتهاد، فيكونُ كلُّ واحدٍ منهما
أعمَّ من الآخر من وجهٍ، وأخَصَّ من وجه، ثم ثبوتُ الحُجَّةِ مُغايرٌ للكلامِ
النفسانيّ الإنشائيِّ الذي هو الحكم، فيكونان غيرَيْن بالضرورة، ويكون
الثبوتُ نهوضَ الحجَّةِ، والحكمُ إنشاءَ كلامٍ في النفس هو إلزامٌ أو إطلاقٌ
يترتَّبُ على هذا الثبوت،/ وهذا فرقٌ آخَرُ من جهةِ أنَّ الثبوتَ يجبُ ١٣٦/ب
تقديمُه على الحكم، ومن قال بأنَّ الحكمَ هو الثبوتُ لم يتحقَّق له معنىٰ
ما هو الحكم[٣].

---

(١) في المطبوع: يوجب.

(٢) في الأصل: شيئاً.

(٣) علَّق ابن الشاط على هذا الفرق بقوله: ما قاله صحيح، وقد يُطلقُ على الثبوت حُكمٌ، فالأَمرُ في ذلك لفظيٌّ، والله تعالى أعلم.

الفرق السادس والعشرون والمئتان

بين قاعدة ما يصلح أن يكون مستنداً في التحمل، وبين قاعدة ما لا يصلح أن يكون مستنداً[1]

قال صاحبُ «المقدِّمات»[2]: كلُّ مَنْ عَلِمَ شيئاً بوَجْهٍ من الوجوهِ المُوجبةِ للعلم يشهَدُ به، فلذلك صَحَّت شهادةُ هٰذه الأُمةِ لنوحٍ عليه السلام ولغيرِه على أُمَمِهم بإخبارِ رسولِ الله ﷺ عن ذلك، وصَحَّتْ شَهادةُ خُزَيْمة، ولم يحضُر شِراءَ الفرس[3].

ومَدارك العِلمِ أربعةٌ: العقلُ وإحدى[4] الحواسّ الخمس، والنقلُ المتواترُ، والاستدلال، فتجوزُ الشهادةُ بما عُلِمَ بأحدِ هذه الوجوه، وشهادةُ خُزَيمةَ كانت بالنظرِ والاستدلال، ومثلُه شهادةُ أبي هريرة أنَّ رَجلاً قاء خمراً، فقال له عُمر: تشهدُ أنه شَرِبَها، قال: أشهَدُ أنه قاءها، فقال عمرُ رضيَ الله عنه: ما هذا التعمُّقُ؟ فلا وَربِّك ما قاءَها حتى شَرِبَها.

ومنها شهادةُ الطبيبِ بقِدَمِ العيبِ، والشهادةُ بالتواترِ كالنسبِ وولايةِ القاضي وعَزْلهِ، وضَررِ الزوجين. والأصلُ في الشهادة العلمُ واليقينُ لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف:٨٦] وقوله تعالى: ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾ [يوسف:٨١] وقولِهِ عليه السلام: «علىٰ مِثْل

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٠/١٥٦.

(٢) لم أهتدِ إليه في «المقدّمات» لابن رشد الجدِّ.

(٣) قد سبق تخريج الحديث في ذلك.

(٤) في الأصل: وأحد.

هٰذا فاشهَد»[1] أي: مثلُ الشمس. فهذا ضابطُ ما يجوزُ التحمُّلُ في الشهادة به، وقد يجوز بالظنِّ والسماع. قال صاحبُ «القبس»[2]: ما اتَّسعَ أحدٌ في شهادةِ السماعِ كاتّساع المالكيةِ في مواطنَ كثيرةٍ، الحاضرُ منها على الخاطرِ خَمسةٌ وعشرون موضعاً: الأحباسُ، المِلْكُ المُتقادمُ، الولاءُ، النسب، الموتُ، الوِلاية، العَزلُ، العَدالة، الجَرْحةُ، ومنع سحنونٌ ذلك فيهما، قال علماؤنا: وذلك إذا لم يُدرك زمانَ المجروحِ[3] والمُعدَّل، فإن أدرك فلا بُدَّ من العلم. الإسلامُ، الكفر، الحَملُ، الوِلادةُ الترشيدُ، السَّفَهُ، الصدقةُ، الهِبةُ، البَيعُ في حالةِ التقادم[4]، الرَّضاعُ، النكاحُ، الطلاق، الضَّررُ، الوصيةُ، أَباقُ العبدِ، الحِرابةُ، وزاد بعضُهم: البُنوَّةَ، والأُخُوَّةَ، وزاد العَبْديُّ[5] في الحُريةِ القَسامةَ، فهٰذه مواطنُ رأى ١٣٧/أ الأصحابُ أنَّها مواطنُ ضرورةٍ[6]، / فيجوزُ تحمُّل الشهادة بالظنِّ الغالب.

قال صاحبُ «الجواهر»: ما لا يثبتُ بالحسِّ بل بقرائنِ الأَحوال كالإعسارِ يُدْرَكُ بالخِبْرةِ الباطنةِ بقرائنَ كالصبرِ على الجوعِ والضُّرِّ، فيكفي

---

(١) أخرجه بنحوه الحاكم في «المستدرك» ٤/ ٩٨، والبيهقي في «السنن الكبرى» ١٠/ ١٥٦ وغيرهما من حديث ابن عباس، ووهّاه الذهبي في «تلخيص المستدرك» ٤/ ٩٨ وفيه علّتان: عمرو بن مالك البصري كان يسرق الحديث، ومحمد بن سليمان بن مسمول، ضعَّفه غير واحد.

(٢) يعني الإمام أبا بكر بن العربي، وانظر كلامَه في «القبس» ٣/ ٨٨٩، وقد تصرَّف القرافيُّ في عبارة ابن العربي على جهة الاختصار.

(٣) في «القبس»: المجرَّح، وربما كان هو الأولى بالصواب.

(٤) سقط لفظُ «التقادم» من «القبس». ووقع في المطبوع: المتقادم.

(٥) أبو يعلى أحمد بن محمد العبدي (ت٤٨٩هـ) إمام المالكية بالبصرة وصاحبُ تدريسهم، أثنى عليه القاضي عياض في «ترتيب المدارك» ٨/ ٩٩.

(٦) في الأصل: مفروزة. وهو في المطبوع على الجادَّة.

فيه الظنُّ القريبُ من اليقين. وأما اختلافُ العلماءِ في شهادةِ الأصِحّاء[١]، والشهادةِ على الخطِّ ونحوِ ذلك، فليس خلافاً في الشهادة بالظنِّ، بل الكلامُ في ذلك في تحقيقِ مَناط، فالمالكيةُ يقولون: الأَعمى قد يحصُلُ له القطعُ بتمييزِ بعضِ الأقوالِ فيشهَدُ بها، ويحصلُ للبصيرِ القطعُ ببعضِ الخُطوط فيشهَدُ بها، فما شَهِدَ إلا بالعلم، والشافعيةُ يقولون: لا يحصلُ العلمُ في ذلك لالتباسِ الأصواتِ وكثرةِ التزويرِ في الخُطوط[٢]، فهذا هو مُدْرَكُ التنازعِ بينهم[٣].

تنبيه: اعلم أنَّ قولَ العلماء: لا تجوزُ الشهادةُ إلا بالعلمِ، ليس على ظاهرِهِ، فإن ظاهرَه يقتضي أنه لا يجوزُ أن يُؤَدِّيَ إلا ما هو قاطعٌ به، وليس كذلك، بل حالةُ الأَداءِ[٤] بما عند الشاهد من الظنِّ الضعيفِ في كثيرٍ من الصور، بل المرادُ بذلك أن يكونَ أصلُ المُدْرَكِ عِلماً فقط، فلو شهدَ بقبضِ الدَّيْنِ جازَ أن يكونَ الذي عليه الدَّيْنُ قد دَفَعه، فتجوزُ الشهادةُ عليه بالاستصحابِ الذي لا يفيدُ إلا الظنَّ الضعيفَ، وكذلك الثمنُ في البيعِ مع احتمالِ دَفْعِه، ويشهدُ بالمِلْكِ الموروثِ لوارثهِ مع جواز بَيْعِه بعد أن وَرِثَه، ويشهدُ بالإجارةِ ولزومِ الأُجْرةِ مع جواز الإقالةِ بعد ذلك بناءً على الاستصحاب، والحاصلُ في هٰذه الصورِ كُلِّها إنَّما هو الظنُّ الضعيفُ، ولا يكادُ يُوْجَدُ ما يبقىٰ فيه العلمُ إلا القليلُ من الصُّوَرِ،

---

(١) كذا في الأصل. وفي المطبوع: الأعمىٰ، وكلامُ القرافيِّ دائرٌ على ما في المطبوع.

(٢) انظر بسط هذه المسألة في «المغني» ١٤/ ١٧٨ لابن قدامة.

(٣) علَّق ابن الشاط على ما مضى من كلام القرافيِّ في هذا الفرق بقوله: أكثر ما قاله نقلٌ، وما قاله فيه صحيح.

(٤) في المطبوع: بل يجوزُ له الأداءُ بما عنده من الظنِّ.

من ذلك النسبُ والولاءُ، فإنه لا يقبلُ النقلَ، فيبقىٰ العلمُ على حالهِ، ومِن ذلك الشهادةُ بالإقرارِ، فإنه إخبارٌ عن وقوعِ النطقِ في الزمنِ الماضي، وذلك لا يرتفعُ، ومن ذلك الوقفُ إذا حكم به حاكم، أما إذا لم يحكم به حاكم، فإنَّ الشهادةَ إنَّما يحصلُ فيها الظنُّ فقط إذا شهدَ بأنَّ هٰذه الدارَ وقفٌ، لاحتمالِ أن يكونَ حاكمٌ حنفيٌّ حكمَ بنَقْضِه، فتأمَّل هٰذه المواطنَ، فأكثَرُها إنما فيها الظنُّ فقط، وإنما العلمُ في أَصلِ المُدْرَكِ لا
١٣٧/ب في دوامه، فقد تلخَّص الفرق بين ما هو/ مُدْرَكٌ للتحمُّل، وما ليس بمُدْرَكٍ مع مُسبَّباتهِ، والتنبيهُ على عددِه، وأنه لا يُقْتَصَرُ فيه على الحواسِّ فقط كما يعتقدُه كثيرٌ من الفقهاء، بل لو أفادَت القرائنُ القطعَ جازَت الشهادةُ بها في جميعِ الصُّوَر[1].

* * *

(١) علَّق ابن الشاط على هذا التنبيه بقوله: ما قاله مِن أنَّ الشاهدَ في أكثرِ الشهاداتِ لا يشهَدُ إلا بالظنِّ الضعيفِ غيرُ صحيح، وإنما يشهدُ بأنَّ زيداً ورثَ الموضعَ الفلانيَّ مثلاً، أو اشتراه جازِماً بذلك لا ظاناً، واحتمالُ كونهِ باعَ ذلك الموضعَ لا تتعرَّضُ له شهادةُ الشاهدِ بالجزمِ لا في نَفْيه، ولا في إثباته، ولكن تتعرَّضُ له بنَفْي العلمِ ببَيْعه أو خروجهِ عن مِلْكهِ على الجُملة، فما توهَّمَ أنه مُضَمَّنُ الشهادةِ ليس كما توهَّم، فهٰذا التنبيهُ غيرُ صحيحٍ، والله تعالى أعلم.

الفرق السابع والعشرون والمئتان
بين قاعدةِ اللفظِ الذي يصحُّ أداءُ الشهادةِ به، وبين قاعدةِ ما لا يصحُّ أداؤها به[١]

اعلم أنَّ أداءَ الشهادةِ لا يصحُّ بالخبرِ البتَّةَ[٢]، فلو قال الشاهدُ للقاضي: أنا أُخْبِرُك أيُّها القاضي بأنَّ لزيدٍ عند عمرٍو ديناراً عن يقينٍ مني وعلمٍ في ذلك، لم تكُنْ هٰذه شهادةً[٣]، بل هذا وعد من الشاهدِ للقاضي أنه سيخبرُه بذلك عن يقينٍ، فلا يجوزُ اعتمادُ القاضي على هذا الوعد[٤]، ولو قال: قد أخبرتُك أيها القاضي بكذا كان كذِباً، لأنَّ مُقْتضاه تقدُّمُ الإخبارِ منه، ولم يقَع، والاعتمادُ على الكذبِ لا يجوزُ، فالمستقبلُ وَعدٌ، والماضي كَذِب[٥]، وكذلك اسمُ الفاعلِ المقتضي للحالِ كقوله: أنا مُخبرك أيها القاضي بكذا، فإنه إخبارٌ عن اتّصافه بالخبر للقاضي،

---

(١) علق ابن الشاط على ترجمة هذا الفرق بقوله: هذا الفرقُ ليس بجارٍ على مذهبِ مالكٍ رحمه الله، فإنه لا يَشترطُ مُعيَّناتِ الألفاظِ لا في العقودِ ولا في غيرِها، وإنما ذلك مذهبُ الشافعيِّ رضي الله عنه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم له في أولِ فرقٍ من الكتاب حكايةً عن الإمام المازريِّ أنَّ الروايةَ والشهادةَ خبران، ولم يُنكر ذلك ولا ردَّه، بل جرىٰ في مساقِ كلامهِ على قَبول ذلك وصِحَّته.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك لقرينةِ قوله: أُخبرك، ولم يقُل: أشهَدُ عندك.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ومن أين يتعيَّنُ أنه وعد؟ ولعلَّه إنشاءُ إخبارٍ، فيكونُ شهادةً؛ إذ الشهادةُ خبرٌ لا سيَّما إذا كان هنالك قرينةٌ تقتضي ذلك من حضورِ مُطالبٍ وشبْه ذلك، فما قاله في ذلك غير صحيح.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ كان لم يتقدّم منه إخبارٌ فذلك كذِبٌ كما قال.

وذلك لم يَقع في الحالِ، إنَّما وقع الإخبارُ عن هٰذا الخبر[١]، فظهر أنَّ الخبرَ كيفما تصرَّفَ لا يجوزُ للحاكم الاعتمادُ عليه[٢].

وكذلك إذا قال الحاكمُ للشاهد: بأيِّ شيءٍ تشهدُ؟ قال: حضرتُ عند فلانٍ فسَمعتُه يُقِرُّ بكذا، أو: أَشهدَني على نفسِه بكذا، أو شهدتُ بينهما بصدورِ البيع، أو غير ذلك من العقودِ، لا يكونُ هذا أداءَ شهادةٍ، ولا يجوزُ للحاكمِ الاعتمادُ عليه بسببِ أنَّ هذا مُخْبِرٌ عن أمرٍ تقدَّم، فيحتملُ أن يكونَ قد اطَّلعَ بعد ذلك على ما منعَ من الشهادةِ به من فَسْخٍ، أو إقالةٍ، أو حدوثِ ريبةٍ للشاهدِ تمنعُ الأداءَ، فلا يجوزُ لأجلِ هٰذه الاحتمالاتِ الاعتمادُ على شيءٍ من ذلك إذا صدرَ من الشاهد، فالخبر كيفما تقلَّب لا يجوزُ الاعتمادُ عليه[٣]، بل لا بُدَّ من إنشاءِ الإِخبارِ عن الواقعةِ المشهودِ بها[٤]، والإنشاءُ ليس بخبرٍ، ولذلك لا يحتملُ التصديقَ والتكذيب، وقد تقدَّمَ الفرقُ بين البابين[٥].

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: هذا كلامُ مَنْ لا يفهمُ مُقتضىٰ الكلام، وكيف لا يكونُ مَن يقول للقاضي: أنا أُخبرك بأنَّ لزيدٍ عند عمرٍو ديناراً مُخبراً للقاضي أنَّ لزيدٍ عند عمرٍو ديناراً بل مُخبِراً بأنه مُخبر! وهل العبارةُ عن إخبارِه عن الخبرِ إلا عَيْنُ تلك! وهي: أنا مُخبرك أني مُخبركَ لا أنا مُخبرك بكذا، هذا كلُّه تخليطٌ لا يَفوهُ به مَن يفهمُ شيئاً من مُضمَّناتِ الألفاظ، ومُقتضىٰ مساقِها.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: لم يَظهر ما قاله أصلاً، ولا يصحُّ بوجهٍ ولا حال.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا لم يكن قولُ الشاهد: حضرتُ عند فلانٍ فسمعتُه يُقِرُّ بكذا، أو أشهدني على نفسِه بكذا بعد قول القاضي له: بأيِّ شيءٍ تشهدُ؟ شهادةً، فلا أَدري بأيِّ لفظٍ تُؤدّى الشهادةُ وما هٰذا كلُّه إلا تخليطٌ ووَسواسٌ لا يصحُّ منه شيءٌ البتّة.

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: يا لَلْعجب! وهل إنشاءُ الإخبارِ إلَّا الإخبارُ بعَيْنه؟

(٥) علق عليه ابن الشاط بقوله: من هنا دخل عليه الوهمُ، وهو أنه أطلق لفظَ الإنشاءِ على جميعِ الكلام ومن جُملته الخبرُ، وأطلق لفظَ الإنشاءِ على قسيمِ الخبر، ثم =

فإذا قال الشاهدُ: أشهَدُ عندك أيها القاضي بكذا كان إنشاء[1]، ولو قال: شهدتُ لم يكن إنشاءً، عكسُهُ في البيع لو قال: أبيعُك لم يكن إنشاءً للبيعِ، بل إخبارٌ. لا ينعقدُ به بيعٌ، بل وعدٌ بالبيعِ في المستقبل، ولو قال:/ بعتُك كان إنشاءً للبيعِ، فالإنشاءُ في الشهادةِ بالمضارع، وفي العقودِ بالماضي، وفي الطلاقِ بالماضي واسمِ الفاعل نحوُ: أنتِ طالق، وأنتَ حُرٌّ، ولا يقع الإنشاءُ في البيع والشهادةِ باسم الفاعل، ولو قال: أنا شاهدٌ عندك بكذا، وأنا بائعُك بكذا لم يكُنْ إنشاء[2]. ١٣٨/أ

وسببُ الفرقِ بين هٰذه المواطنِ الوضعُ العُرفيُّ؛ فما وضعَه أهلُ العُرْفِ للإنشاءِ كان إنشاءً، وما لا فلا، فاتفقوا أنهم وضعوا للإنشاءِ الماضي في العقودِ، والمضارعَ في الشهادةِ، واسمَ الفاعل في الطلاقِ والعَتاقِ، ولمَّا كانت هذه الألفاظُ موضوعةً للإنشاءِ في هٰذه الأبوابِ، صحَّ من الحاكمِ اعتمادُه على المضارعِ في الشهادةِ، لأنه موضعٌ[3] له صريحٌ فيه، والاعتمادُ على الصريحِ هو الأصلُ، ولا يجوزُ الاعتمادُ على

= تخيَّلَ أنه أطلقهما بمعنى واحدٍ، فحكم بأنَّ الإنشاءَ لا يدخلُه التصديقُ والتكذيب، وما قاله من أنه لا يدخلُه ذلك صحيحٌ في الإنشاءِ الذي هو قَسيمُ الخبر، وغير صحيحٍ في الإنشاءِ الذي هو إنشاءُ الخبر، وأن يكونَ وعداً بأنه يشهدُ عنده لا أعلمُ له ما الخبر.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وما المانع من أن يكون وعداً بأنه سيشهد عنده؟ لا أعلمُ له مانعاً إلَّا التحكُّم بالفرق بين لفظِ الخبرِ ولفظِ الشهادة، وهذا كلُّه تخليط فاحش.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لقد كلَّف هذا الرجلُ نفسَه شَططاً، وألزمَها ما لم يلزَمْها، كيف وهو مالكيٌّ، والمالكيةُ يجيزون العقودَ بغيرِ لفظٍ أصلاً فَضْلاً عن لفظٍ مُعَيَّن؟ وإنما يحتاجُ إلى ذلك الشافعيةُ حيث يَشترطون مُعَيَّناتِ الألفاظ.

(٣) في المطبوع: موضوع، وربما كان هو الأولى بالصواب.

غيرِ الصريحِ لعدمِ تعيُّنِ المراد منه، فإن اتَّفق أنَّ العوائدَ تغيَّرت، وصار الماضي موضوعاً لإنشاءِ الشهادةِ، والمضارعُ لإنشاءِ العقودِ، جاز للحاكمِ الاعتمادُ على ما صار موضوعاً للإنشاء، ولا يجوزُ له الاعتمادُ على العُرْفِ الأول، فتلخَّص لك: أنَّ الفرقَ بين هٰذه الألفاظِ ناشئٌ عن العوائدِ وتابعٌ لها، وأنه ينقلبُ ويَنْتسخُ بتَغيُّرِها وانتقالِها، فلا يبقىٰ بعد ذلك خفاءٌ في الفرقِ بين قاعدةِ ما يصحُّ أن تُؤدّىٰ به الشهادةُ، وقاعدةِ ما لا يصحُّ به أداءُ الشهادة، وفي الفرق أربعُ مسائل[١]:

المسألة الأولى: الشهادةُ قِسمان: تارةً يكونُ مَقْصِدُها مُجَرَّدَ الإثباتِ، فيُقْتَصَرُ عليه نَحْوُ: أشهَدُ أنه باع ونَحْوُه، وتارةً يكونُ المقصودُ الجَمْعَ بين النفيِ والإثبات، وهو الحصرُ، فلا بُدَّ من التصريحِ بهما في العبارة.

قال مالكٌ في «التهذيب»[٢]: لا يكفي أنه ابنٌ للمَيِّتِ حتى يقولوا في حَصْرِ الوَرَثة: لا نعلمُ له وارثاً غيره، وكذلك: هٰذه الدارُ لأبيهِ أو جَدِّه، حتى يقولوا: ولا نعلمُ خروجَها عن مِلكهِ إلى الموتِ حتى يُحْكَمَ بالمِلْكِ في الحال، فإن قالوا: هذا وارثٌ مع وَرَثةٍ آخَرين أُعْطِيَ هذا نصيبَه، وتُرِكَ الباقي بيدِ المُدَّعىٰ عليه حتى يأتيَ مُستَحقُّه، لأنَّ الأصلَ دوامُ يدِه،

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك، كُلُّه مبنيٌّ على مذهبِ الشافعيِّ وهو مُسَلَّمٌ وصحيحٌ إلا قَوْلَه: أراد الشهادةَ بالإنشاءِ لا بالخبر، فإنه قد تقدَّمَ أنَّ الشهادةَ خبرٌ، وهو الصحيحُ، وتقدم التنبيهُ على الموضعِ الذي دخل عليه منه الغلطُ والوَهمُ، والله تعالى أعلم، وما قاله في المسائلِ الأربع صحيحٌ، أو نَقْلٌ لا كلامَ فيه، وكذلك ما قالَه في الفرقِ بعده، نَقْلٌ وترجيحٌ، ولا كلامَ في ذلك.

(٢) يعني «تهذيب الطالب» لعبد الحقِّ الصقليِّ كما سبق بيانُه، وأما القولُ بأنه يريد «تهذيب المدوَّنة» للبراذعي، فليس عليه دليلٌ، لأن القرافيَّ ينقلُ مباشرةً من «المدوَّنة» كما هو مبسوطٌ في مقدّمة «الذخيرة» ١/ ٣٦.

ولأنَّ الغائب قد يُقرّ له بها. قال سَحنونٌ: وقد كان يقولُ غَيْرَ هذا[1]، وعن مالكٍ: تُنْزَعُ من المطلوب وتُوقَفُ لتيقُّنها أنها لغيرِه،/ فإن قالوا: لا ١٣٨/ب نعرفُ عدَدَ الورثةِ لم يُقْضَ لهذا بشيءٍ لعدم تعيُّنه، ولا يُنْظَر إلى تسميةِ الورَثة، وتبقىٰ الدارُ بيدِ صاحبِ اليدِ حتى يثبتَ عددُ الورثةِ لئلا يُؤدِّي لنَقضِ القسمةِ وتَشويشِ الأحكام.

المسألة الثانية: قال صاحبُ «البيان»[2]: لا تُقْبَل شهادةُ من يقول: فلانٌ وارثٌ أو: هذا العبدُ له، ما باعَ ولا وهَبَ، [ولا يَدْري ذلك، لأنه جزمَ بالنفيِ في غيرِ موضعه، بل يقول: لا أعلمُ له وارِثاً غيرَه، ولا أعلمُ أنه باعَ ولا هبَ، قاله مالك. وقال عبدُ الملك: لا يجوزُ إلا الجَزْمُ بأن يقول: ما باع ولا وهبَ،][3] لأنَّ الشهادةَ بغيرِ الجزمِ لا تجوز، قال: وقولُ عبدِ الملك أظْهَرُ.

وفي «الجواهر»: لو شهد أنه مَلَكه بالأمس، ولم يتعرَّضْ للحالِ لم يُسْمَعْ حتى يقول: لم يخرُجْ عن مِلْكهِ في عِلمي، ولو شهدَ أنه أقرَّ

---

(١) يعني الإمام مالك بن أنس.

(٢) يعني «البيان والتحصيل» لابن رشد الجَدِّ. قال القرافيُّ في «الذخيرة» ١/ ٣٧: واخترتُ أن أقول صاحب البيان، أو قال صاحبُ المقدّمات، لأجمع بين القائلِ والمقولِ فيه، فإنَّ صاحبَ البيان قد ينقلُ في المقدّمات.
هذا وقد وقع في هذا الموطن من طبعة دار السلام من التخليطِ والخطأ ما لا ينقضي منه العجب، فصاحبُ البيان هو: الإمام العلاّمة قِوام الدين أمير كاتب بن أمير عمر الفارابي، أبو حنيفة، قدم دمشق سنة ٧٤٧هـ!! ثم انتقل إلى مصر ودرَّس بها بجامع المارداني، وكان رأساً في الحنفية بارعاً في الفقه واللغة من تصانيفه: «شرح الهداية» وسمّاه «غاية البيان ونادرة الأقران» ومات سنة ٧٥٨هـ. . . إلى آخر هذا البلاء الذي صُبَّ على كتاب القرافيِّ، فأين كانت بصيرةُ كاتبِ هذه السطور وهو يؤرِّخ لرجلٍ عاش بعد القرافي سبعين عاماً ونيّفاً، فإنّا لله وإنا إليه راجعون!

(٣) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

بالأمسِ ثبت الإقرارُ واستُصْحِبَ مُوْجَبُه، ولو قال للمدَّعي عليه: كان مِلْكُه بالأمسِ، نُزِعَ من يده، لأنه أخبر عن تحقيقٍ فيُسْتَصْحَبُ، كما لو قال الشاهد: هو مِلْكُه بالأمسِ بشراءٍ من المُدَّعىٰ عليه، ولو شهدوا أنه كان بيدِ المُدَّعىٰ عليه بالأمسِ لم يُفِدْ، حتّى يشهدوا أنه مِلْكُه، ولو شهدت أنه غَصَبه جُعِلَ المُدَّعي صاحبَ اليد، ولو ادَّعَيْتَ مِلكاً مُطلقاً فشَهِدْتَ بالمِلْكِ والسببِ لم يَضُرَّ لعدمِ المنافاة.

المسألة الثالثة: قال ابنُ يونس: لو شهِدوا بالأرضِ ولم يَحدُّوها، وشهد آخرون بالحدودِ دون الملك، قال مالكٌ: تمَّت الشهادة، وقُضِيَ بهم لحصولِ المقصودِ من المجموع. قال ابن حبيب إن شَهِدَت بغَصْبِ الأرضِ ولم يَحدُّوها، قيل للمُدَّعي: حَدِّد ما غُصِبَ منك واحلِفْ عليه. قال مالك: وإن شَهِدت بالحقِّ وقالت: لا نعرفُ عَدَدَه، قيل للمطلوب: قِرَّ بحقٍّ، واحلف عليه، فتُعطيه، ولا شيءَ عليك غيرُه، فإن جَحَد، قيل للطالب: إن عَرَفْتَه احلِفْ عليه وخُذْه، فإن قال: لا أعرفُه أو أعرِفُه، ولا أحلِفُ عليه، سُجِنَ المطلوبُ حتى يُقِرَّ بالشيء ويحلفَ عليه، فإن لم يحلِفْ عليه أُخِذَ المُقِرُّ به، وحُبِسَ حتى يحلفَ، وإن كان الحقُّ في دارٍ حِيلَ بينه وبينَها حتى يحلفَ، ولا يُحْبَس لأنَّ الحقَّ في شيءٍ بعينه.

قال الباجيُّ في «المنتقى»[1]: وعن مالكٍ: تُرَدُّ الشهادةُ بنسيانِ العدد وجَهْلِه، لأنه نَقْصٌ في الشهادة. قال الباجيُّ: نسيانُ بعضِ الشهادةِ يمنَعُ من أداءِ ذلك البعض إلّا في عقدِ البيعِ والنكاحِ والهِبَةِ والحُبْسِ والإقرار
١٣٩/أ ونحوِه،/ ممّا لا يلزَمُ الشاهدَ حِفْظُه بل مُراعاةُ الشهادةِ في آخرِه، وكذلك سِجِلّات الحاكمِ لا يلزَمُ حفظُها عند الأداءِ، لأنه يشهدُ بما علِمَ من تقييدِ الشهادة.

---

(١) «المنتقى» ٥/ ٢٠٠.

المسألة الرابعة(١): اشتهر على ألسنةِ الفقهاءِ أنَّ الشهادةَ على النفيِ غيرُ مقبولةٍ، وفيه تفصيلٌ؛ فإنَّ النفيَ قد يكونُ معلوماً بالضرورةِ، أو بالظنِّ الغالبِ الناشىءِ عن الفحص، وقد يَعْرىٰ عنهما، فهذه ثلاثةُ أقسام:

أما القسمُ الأول: فتجوزُ الشهادةُ به اتّفاقاً كما لو شهد أنه ليس في هٰذه البقعةِ التي بين يديه فَرَسٌ وَنَحْوُه، فإنَّه يقع بذلك، وليس مع القطعِ مطلبٌ آخَر.

والثاني: تجوزُ(٢) الشهادةُ به(٣) في صُوَرٍ منها التفليسُ وحَصْرُ الورثةِ، فإنَّ الحاصلَ فيه إنما هو الظنُّ الغالبُ، لأنه يجوزُ عقلاً حصولُ المالِ للمُفلِس، وهو يكتمُه، وحصولُ وارثٍ لا يُطَّلَعُ عليه، ومن هٰهنا قول المُحدِّثين: ليسَ هذا الحديثُ بصحيحٍ، بناءً على الاستقراء، ومنها قول النحويين: ليس في كلام العربِ اسمٌ آخِرُه واوٌ قبلَها ضمَّة ونحوُ ذلك.

والقسمُ الثالث: نَحْوُ إنَّ زيداً ما وفّىٰ الدينَ الذي عليه، أو ما باعَ سِلعتَه ونَحْوُ ذلك، فإنه نَفْيٌ غيرُ منضبطٍ، وإنما يجوزُ في النفيِ المنضبطِ قطعاً أو ظناً، وكذلك يجوزُ: إنَّ زيداً لم يقتُلْ عَمْراً أمسِ، لأنه كان عندَه في البيت، أو أنه لم يسافِرْ، لأنه رآه في البلد. فهٰذه كلُّها شهادةٌ صحيحةٌ بالنفي، وإنما يمتنعُ غيرُ المنضبطِ فاعلمْ ذلك، وبه يظهرُ أنَّ قولَهم: الشهادةُ على النفي غيرُ مقبولةٍ، ليس على عُمومه، ويحصلُ الفرقُ بين قاعدةِ ما يجوزُ أن يُشْهَدَ به من النفيِ، وقاعدةِ ما لا يجوزُ أن يُشْهَدَ به منه.

---

(١) انظر «الذخيرة» ١١/ ٢١.

(٢) في المطبوعة القديمة: نحو.

(٣) سقط لفظ «به» من المطبوع.

الفرقُ الثامنُ والعشرون والمئتان

بين قاعدةِ ما يقعُ به الترجيحُ بين البيِّناتِ عند التعارض، وقاعدةِ ما لا يقعُ به الترجيح[1]

قلت: يقعُ الترجيحُ بأحدِ ثمانيةِ أشياءَ، وقع في «الجواهر» منها أربعةٌ، فقال: يقعُ الترجيحُ بزيادةِ العدالةِ، وقُوَّةِ الحُجَّةِ كالشاهدَيْن يُقَدَّمان على الشاهد واليمين، واليدِ عند التعادُلِ، وزيادةِ التاريخ.

وقال ابن أبي زيد في «النوادر»: وتُرَجَّحُ البيِّنةُ المُفَصَّلةُ على المُجْملة، والنظرُ في التفصيلِ والإجمال مُقَدَّمٌ على النظرِ في الأَعْدَلية، فإن استوَوْا في التفصيلِ والإجمالِ نُظِرَ في الأعدلية، ومنه شهادةُ إحداهُما بحَوْزِ الصدقةِ قبلَ الموت، وشهدت الأُخرى برُؤيتهِ يخدمُه في مرضِ الموت، فتُقَدَّمُ بيِّنةُ عدمِ الحَوْزِ إذ لم تتعرَّض الأُخْرىٰ لردِّ هذا القولِ./ ١٣٩/ب

والسادس: قال ابنُ أبي زيد: أن تختصَّ إحداهُما بمزيدِ اطّلاع، كشهادةِ إحداهما بحَوْزِ الرهنِ، والأُخرى بعدم الحَوْز، لأنَّها مُثْبِتةٌ للحَوْز، وهي زيادةُ اطّلاعٍ قاله ابنُ القاسم وسحنون، وقال محمد: يُقْضىٰ به لمن هو في يده.

السابع: استصحابُ الحالِ والغالبِ، ومنه شهادةُ إحداهما أنه أوصىٰ وهو صحيحٌ، وشَهِدت الأُخرى أنه أوصىٰ وهو مريض.

قال ابنُ القاسم: تُقَدَّمُ بيِّنةُ الصحّة، لأنَّ ذلك هو الأصلُ والغالبُ، وقال سحنون: إذا شهدت بأنه زنىٰ عاقلاً، وشَهدت الأُخرى بأنه كان

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٠/ ١٨٩.

مجنوناً إن كان القيامُ عليه وهو عاقلٌ، قُدِّمَت بَيِّنةُ العقل، وإن كان القيامُ عليه وهو مجنونٌ قُدِّمت بيِّنةُ الجنون، وهو ترجيحٌ بشهادةِ الحالِ وهو الثامن. وقال ابنُ اللبّاد[1]: يُعتبرُ وقتُ الرؤيةِ لا وَقْتُ القيام، فلم يَعْتَبر ظاهرَ الحال، ونقل عن ابن القاسم في إثباتِ الزيادةِ إذا شَهدت إحداهما بالقتلِ أو السرقةِ أو الزنىٰ، وشَهدت الأُخرى أنه كان بمكانٍ بعيدٍ، أنه تُقَدَّمُ بيِّنةُ القَتل ونحوهِ، لأنها مُثْبِتةٌ زيادةً، ولا يُدْرَأُ عنه الحدّ. قال سُحنونٌ: إلا أن يشهدَ الجمعُ العظيمُ كالحجيجِ ونحوِهم أنه وقفَ بهم أو صلّىٰ بهم العيدَ في ذلك اليوم، فلا يُحَدُّ، لأنَّ هٰؤلاءِ لا يُشْتبهُ عليهم أمرُه بخلافِ الشاهِدَيْن، فهٰذه الثمانيةُ الأوجهِ هي ضابطُ قاعدةِ ترجيحِ البينات، وما خرج عن ذلك لا يقعُ به الترجيح.

ووقع الخلافُ في هٰذه الترجيحات بين العلماءِ[2]، فعندنا يُقَدَّمُ صاحبُ اليدِ عند التساوي، أو هي[3] مع البينةِ الأعدلِ، كانت الدعوىٰ[4] والشهادةُ بمُطلقِ المِلْك، أو مضافاً إلى سببٍ نَحْوُ: هو مِلْكي نسجْتُه، أو ولدَتْهُ الدابةُ عندي في مِلْكي، كان السببُ المضافُ إليه المِلْكُ يتكرَّرُ كنَسْجِ الخَزِّ، وغرسِ النخل أَمْ لا، وقاله الشافعي.

وقال ابنُ حنبلٍ: الخارجُ أَوْلى، ولا تُقْبَلُ بَيِّنةُ صاحبِ اليدِ أصلاً.

وقال أبو حنيفة: تُقَدَّمُ بَيِّنةُ الخارجِ إنْ ادّعىٰ مُطْلقَ المِلك، فإن كان مُضافاً إلى سببٍ يتكرَّرُ فأعادَه كِلاهما فكذلك، أو لا يتكرَّرُ كالولادةِ

---

(١) أبو بكر محمد بن محمد بن وشاح اللخميُّ مولاهم (ت٣٣٣هـ) مفتي المغرب، وبه تفقّه ابن أبي زيد، له ترجمة في «الديباج المُذْهب»: ٣٥١، و«سير أعلام النبلاء» ١٥/ ٣٦٠.

(٢) انظر «المغني» ١٤/ ٢٨٢ لابن قدامة.

(٣) في المطبوع: هو.

(٤) في المطبوع: الدعوة أو..

وادَّعياه وشَهدت البينة به، فقال: كلُّ بينةٍ ولدٍ على مِلْكهِ قدَّمَتْ بينة صاحبِ اليد.

لنا علىٰ أحمدَ بنِ حنبلٍ رضي الله عنه ما رُويَ عن رسولِ الله ﷺ أنه ١٤٠/أ تحاكم إليه رجلان في دابةٍ، وأقام كلٌّ/ واحدٍ البَيِّنةَ أنها له، فقضىٰ بها رسولُ الله ﷺ لصاحبِ اليد[1]، ولأنَّ اليَد مُرجِّحةٌ كما لو لم يكُنْ لهما، ولنا على أبي حنيفةَ رضي الله عنه ما تقدَّم، والقياسُ على المضافِ إلى سببٍ لا يتكرَّر.

احتجُّوا بوجوه:

الأول: قولهُ عليه السلام: «البينةُ على من ادّعىٰ واليمينُ على من أنكر»[2] وهو يقتضي[3] صِنفين: مُدَّعياً والبينةُ حُجَّتُه، ومُدّعىً عليه واليمينُ حُجَّتُه، فَبيِّنتُه غيرُ مشروعةٍ، فلا تُسْمَعُ كما أنَّ اليمينَ في الجهةِ الأُخرى لا تُفيدُ شيئاً.

الثاني: ولأنهما لمّا تعارضتا في سببٍ لا يتكررُ، كالولادةِ شَهدت هٰذه بالولادةِ والأُخرى بالولادة تعيَّن كَذِبُهما، فسقطتا، فبَقِيت اليدُ، فلم يُحْكَمْ له بالبينة، فأمّا ما يتكررُ ولم يتعيّن الكذبُ، فلم تُفِد بينتُه إلا ما أفادَته يدُه، فسقَطت لعدمِ الفائدة.

الثالث: ولأنَّ صاحبَ اليدِ إذا لم يُقِم الطالبُ بينةً لا تُسْمَع بينتُه، وإذا لم تُسْمَع في هٰذه الحالة، وهي أَحسنُ حالتَيْه، فكيف إذا قام الطالبُ بيِّنةً لا تُسْمَعُ بطريقِ الأَوْلى! لأنه في هذه الحالةِ أضعف.

---

(١) أخرجه الدارقطني ٤/ ٢٠٩، والبيهقي في «السنن الكبرى» ١٠/ ٢٥٦ من حديث جابر بن عبد الله وضعَّف إسناده الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» ٤/ ٢١٠٠.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) في الأصل: مُقْتضىٰ.

الرابع: أنّا إنما أعمَلنا بينتَه في صورةِ النَّتاجِ، لأنَّ دعواه أفادَت الولادةَ، ولم تُفِدْها يدُه، وشَهدت البينةُ بذلك، فأفادت البينةُ غيرَ ما أفادَت اليدُ فقُبِلَتْ.

والجوابُ عن الأولِ: القولُ بالموجبِ، فإنَّ الحديثَ جعل بيِّنةَ المُدَّعىٰ عليه، وأنتم تقولون به، فتعين أن يكونَ المرادُ بها بيِّنةَ ذي اليد، لأنها هي التي عليه، سَلَّمْنا عدمَ القولِ بالموجب، لكنَّ المُدَّعي إن فُسِّر بالطالبِ فصاحبُ اليدِ طالبٌ لنفسهِ ما طلبه الآخرُ لنفسه، فتكون البينةُ مشروعةً في حقِّه، وإن فُسِّر بأضعفِ المُتداعيَيْن سبباً، فالخارجُ لمّا أقام بينةً صارَ الداخلُ أضعفَ، فوجبَ أن يكونَ مُدَّعياً تُشْرَعُ البينةُ في حقِّه. سَلَّمْنا دِلالته، لكنّه مُعارضٌ بقوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ ﴾ [النحل: ٩٠] والعدلُ التسويةُ في كلِّ شيءٍ حتى يقومَ المُخصِّص، فلا تُسْمَعُ بيِّنةُ أحدِهما دون الآخر، وبقولهِ عليه الصلاة والسلام لعليّ رضي الله عنه: «لا تَقْضِ لأحدِهما حتى تسمعَ من الآخر»[1]، وهو يفيدُ وجوبَ الاستماعِ منهما، وأنَّ مَنْ قَوِيَت حُجَّتُه حُكِمَ بها، وأنتم تقولون: لا تُسمعُ بيِّنةُ الداخل.

وعن **الثاني**: أنه ينتقضُ بما إذا تعارضَتا في دعوىٰ طعامٍ ادَّعيا زراعَته، وشهِدتا بذلك، والزرعُ لا يُزرعُ مرَّتين كالولادةِ، ولم يحكموا به لصاحبِ اليد، وبالمِلْكِ/ المطلقِ في الحال لاستحالةِ ثُبوته لهما في ١٤٠/ب
الحال، ولأنه لو حكم له باليدِ دون البينةِ لما حكم له إلا باليمين، لأنه

(١) أخرجه الإمام أحمد ٢/ ١٠٣ وأبو داود (٣٥٨٢) والترمذي (١٣٣١) بإسنادٍ حسنٍ لغيره، وصحَّحه ابن حبّان (٥٠٦٥)، وتمامُ تخريجه في «المسند».

شأنُ اليدِ المنفردة، ولمّا لم يحتَجْ إلى اليمينِ عُلِمَ أنه إنَّما حكم بالبينةِ، ولأنه لمَّا حكم له حيث كذبَتْ بيِّنته أَوْلى أن يحكمَ له[1] إذا لم تكذب بينته، ولأنَّ اليدَ أضعفُ من البينةِ بدليلِ أنَّ اليدَ لا يُقْضىٰ بها إلا باليمين، والبينةُ يُقْضىٰ بها بغيرِ يمين، ولو أقام الخارجُ بينةً قُدِّمت على يدِ الداخلِ إجماعاً، فعَلِمْنا أنَّ البينةَ تُفيدُ ما لا تفيدُه اليد.

وعن الثالث: أنه إنّما لم تُسْمَع بينةُ الداخلِ عند بينةِ الخارجِ، لأنه حينئذٍ قويٌّ باليد، والبينة إنَّما تُسْمَعُ من الضعيفِ، فوجبَ سماعُها للضعفِ، ولم يتحقَّق إلا عند إقامةِ الخارجِ بيِّنتَه.

وعن الرابع: أنَّ الدعوىٰ واليدَ لا يُفيدان مُطلقاً شيئاً، وإلّا لكان مع المُدَّعي حُجَجُ اليد، والدَّعوىٰ والبينةُ يُخيِّره الحاكمُ بينهما أيُّها شاءَ أقام، كمن شَهِد له شاهدان، وشاهدٌ وامرأتان خُيِّرَ بينهما وبين اليمينِ مع إحداهما، فعُلِمَ أنَّ المفيدَ إنَّما هو البينة، واليدُ لا تُفيدُ مِلْكاً، وإلا لم يُحْتَجْ معها لليمينِ كالبينةِ، بل تُفيدُ التَّبقيةَ عنده حتى تقومَ البينة، ولأنها لو أفادَتْ، وأقام المُدَّعي بينةً أنه اشتراها منه لم يُحْتَجْ إلى يمين.

وأمَّا الأعدليةُ، فمنع أَبو حنيفة والشافعيُّ وأحمدُ بن حنبلٍ رضي الله عنهم الترجيحَ بها.

لنا: أنَّ البينةَ إنَّما اعتُبِرت لِما تُثيرهُ من الظن، والظنُّ في الأعدلِ أقوى، فيُقَدَّم كأخبارِ الآحادِ إذا رجح أحدُهما، ولأنَّ مُقيمَ الأعدلِ أقربُ للصدقِ، فيكونُ هو المعتبرَ لقولِ رسول الله ﷺ: «أُمِرْتُ[2] أن أحكمَ

---

(١) في المطبوع: به.

(٢) في الأصل: أمِرنا، وصَوَّبناه من مصادر التخريج.

بالظاهر»[1]، ولأنَّ الاحتياطَ مطلوبٌ في الشهادة أكثَر من الروايةِ بدليلِ جوازِ العبدِ والمرأة والمنفردِ في الرواية دون الشهادة، فإذا كان الاحتياطُ مطلوباً أكثَر في الشهادةِ وجبَ أن لا يُعْدَلَ عن الأعدل، والظنُّ أقوى فيها قياساً على الخبرِ بطريقِ الأَوْلى والمُدْرَكُ في هٰذا الوجهِ الاحتياطُ، وفي الوجهِ الأولِ الجامعُ إنَّما هو الظن، وإذا اختلفت الجوامعُ في القياسات تعدَّدت.

احتجوا بوجوه:

الأول: أنَّ الشهادةَ مُقدَّرةٌ في الشرع فلا تختلفُ بالزيادةِ، كالدية لا تختلفُ بزيادة المأخوذِ فيه؛ فدِيَةُ الصغيرِ الحقيرِ، كدِيَةِ الكبيرِ الشريف/ ١٤١/أ
العالمِ العظيم.

وثانيها: أنَّ الجمعَ العظيمَ من الفَسَقَةِ يُحَصِّلُ الظنَّ أكثرَ من الشاهدَيْن، وهو غيرُ معتبرٍ، فعُلِمَ أنها تعبُّدٌ لا يدخلُها الاجتهاد، وكذلك الجمعُ من النساءِ والصبيانِ إذا كَثُروا.

وثالثها: أنه لو اعتُبِرت زيادةُ العدالةِ، وهي صفةٌ، لاعتُبِرت زيادةُ العددِ، وهي بيناتٌ مُعْتَبَرةٌ إجماعاً فيكونُ اعتبارُها أَوْلىٰ من الصفةِ، والعددُ غيرُ معتبرٍ، فالصفةُ غيرُ معتبرةٍ.

---

(١) هو بهذا اللفظ غير ثابت وقال السخاوي في «المقاصد الحسنة»: ١١٧-١١٨: اشتهر بين الأصوليين والفقهاء، بل وقع في «شرح مسلم» ٤/ ١٧٨ للنووي في قوله ﷺ: «إني لم أومر أن أنقّب عن قلوب الناس، ولا أشقَّ بطونهم» ما نصُّه: معناه أني أُمِرْتُ بالحكمِ على الظاهر، والله يتولى السرائر» كما قال ﷺ. انتهى، ولا وجود له في كتب الحديث المشهورة، ولا الأجزاء المنثورة، وجزم العراقيُّ بأنه لا أصل له، وكذا أنكره المِزّي وغيره. وانظر «كشف الخَفاء» ١/ ٢٢١-٢٢٣ للإمام العجلوني.

والجوابُ عن الأولِ: أنَّ وصفَ العدالةِ مطلوبٌ في الشهادةِ، وهو موكولٌ إلى اجتهادِنا، وهو يتزايدُ في نفسه، فما رجَّحْنا إلا في موطنِ اجتهاد، لا في موضعِ تقديرٍ.

وعن الثاني: أنَّا لا نَدَّعي أنَّ الظنَّ كيف كان يُعتَبرُ، بل نَدَّعي أنَّ مزيدَ الظنِّ بعد حصولِ أصلٍ مُعْتَبرٍ مُعْتبرٌ[1]، كما أنَّ قرائنَ الأحوالِ لا نُثْبتُ بها الأحكامَ والفتاوىٰ، وإن حصَّلت ظنّاً أكثرَ من البيِّناتِ والأقيسةِ وأخبارِ الآحادِ، لأنَّ الشرعَ لم يجعَلْها مُدْركاً للفُتْيا والقضاءِ، ولمّا جعلَ الأخبارَ والأقيسةَ مُدْركاً للفُتْيا دخلها الترجيحُ، فكذا هٰهنا أصلُ البيِّنةِ مُعْتبرٌ بعد العدالةِ والشروطِ المخصوصةِ، فاعتُبِرَ فيها الترجيح.

وعن الثالث: أنَّ الترجيحَ بالعددِ يُفْضي إلى كثرةِ النزاعِ وطولِ الخُصوماتِ، فإذا ترجَّح أحدُهما بمزيدِ عددٍ، سعىٰ الآخرُ في زيادةِ عددِ بيِّنته، وتطولُ الخصومةُ وتُعَطَّلُ الأحكام، وليس في قُدْرتهِ أن يجعلَ بيِّنَته أعدلَ فلا يطولُ النزاع، ولأنَّ العددَ يُعيِّنُ ما تقدَّم، فيمتنعُ الاجتهادُ فيه بخلافِ وصفِ العدالة، ولذلك يختلفُ باختلافِ الأمصارِ والأعصارِ، فعدولُ زمانِنا لم يكونوا مقبولين في زمن الصحابة رضوانُ الله عليهم، وأما العددُ فلم يَختلف البتَّة، مع أنَّا نلتزمُ الترجيحَ بالعددِ على أحدِ القولين عندنا.

* * *

(١) سقط لفظ «معتبر» الثاني من المطبوع.

الفرقُ التاسع والعشرون والمئتان

بين قاعدةِ المعصيةِ التي هي كبيرةٌ مانعةٌ من قبولِ الشهادة، وقاعـدةِ المعصيةِ التـي ليست بكبيرةٍ مانعـةٍ من الشهـادة(١)

اعلم أنَّ إمام الحرمين في أُصول الدين قد منعَ من إطلاقِ لفظِ الصغيرةِ على شيءٍ من معاصي الله تعالى، وكذلك جماعةٌ من العلماء، وقالوا: لا يُقالُ في شيءٍ من معاصي الله تعالى صغيرة، بل جميعُ المعاصي كبائرُ، لعَظمةِ الله تعالى، فتكونُ جميعُ معاصيه كبائرَ(٢). وقال غيرُهم: يجوزُ ذلك.

١٤١/ب واتفق الجميعُ على أنَّ المعاصي/ تختلفُ بالقَدحِ في العدالة، وأنه ليس كلُّ معصيةٍ يسقطُ بها العَدْلُ عن مرتبةِ العدالة، فالخلافُ حينئذٍ إنَّما هو في الإطلاق فقط، وقد ورد الكتابُ العزيزُ بالإشارةِ إلى الفرقِ في قوله تعالى: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَۚ﴾ [الحجرات: ٧] فجعل للمعصيةِ رُتَباً ثلاثاً: كُفراً وفُسوقاً وهو الكبيرةُ، وعِصياناً وهو الصغيرة(٣)، ولو كان المعنىٰ واحداً لكان اللفظُ في الآيةِ متكرِّراً لا بمعنى مستأنفٍ، وهو خلافُ الأصل.

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٠/ ٢٢٢، ولتمام الفائدة انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٧٨ لابن عبد السلام، و«الجواب الكافي»: ١٧٩ لابن القيِّم.

(٢) انظر توجيه هذا القول في «مدارج السالكين» ١/ ٣١٤ لابن القيّم، وقد استوعب الإمام ابن حجر الهيتمي أطراف القول في هذه المسألة في «الزواجر عن اقتراف الكبائر» ١/ ٥-١٠.

(٣) انظر «تفسير ابن كثير» ٧/ ٣٧٢-٣٧٣.

إذا تقرَّر هذا، فنقول: الصغيرة والكبيرة في المعاصي ليس من جهة مَن عُصِيَ، بل من جهةِ المفسدةِ الكائنةِ في ذلك الفعل، فالكبيرةُ ما عَظُمَت مفسدتُها، والصغيرةُ ما قلَّت مفسدتُها. ورُتَبُ المفاسدِ مختلفةٌ، وأدنىٰ رُتَبِ المفاسد يترتَّبُ عليها الكراهة، ثم كلما ارتقت المفسدةُ عَظُمَت الكراهةُ حتى تكونَ أعلىٰ رُتَبِ المكروهات تليها أدنى رُتَبِ المحرَّمات، ثم تترقّىٰ رُتَبُ المحرَّمات حتى تكون أعلىٰ رتبِ الصغائرِ يليه أدنىٰ الكبائر، ثم تترقّىٰ رُتَبُ الكبائرِ بعِظَم المفسدةِ حتى تكونَ أعلىٰ رتبِ الكبائرِ يليها الكفرُ.

إذا تقرَّر هذا، وأَردنا ضَبْطَ ما تُرَدُّ به الشهادةُ لعِظَمِه ننظرُ ما ورَدَت به السنةُ أو الكتابُ العزيزُ بجَعْلهِ كبيرةً، أو أجمعت عليه الأمةُ، أو ثبت فيه حَدٌّ من حدودِ الله تعالى، كقَطْع السرقةِ وجَلْدِ الشربِ ونحوِهما، فإنها كُلَّها كبائرُ قادحةٌ في العدالةِ إجماعاً، وكذلك ما فيه وعيدٌ صُرِّحَ به في الكتابِ أو في السنة، فنجعلُه أصلاً وننظر؛ فما ساوىٰ أدناه مفسدةً، أو رَجَح عليه ممّا ليس فيه نصٌّ ألحَقْناه به وردَدْنا به الشهادةَ، وأثبتنا به الفسوقَ والجرحَ، وما وجدناه قاصراً عن أدنىٰ رتبِ الكبائرِ التي شهدت لها الأصولُ، جعلناه صغيرةً لا يقدَحُ في العدالة، ولا يُوجِبُ فسوقاً إلا أن يُصِرَّ عليه، فيكونَ كبيرةً إن وُصِلَ بالإصرارِ إلى تلك الغاية، فإنَّه لا صغيرةَ مع إصرار، ولا كبيرةَ مع استغفار، كما قاله السلف[1]، ويعنون بالاستغفار التوبةَ بشروطِها، لا طلبَ المغفرةِ مع بقاءِ العزمِ، فإنَّ ذلك لا يزيلُ كِبَرَ الكبيرةِ البتَّة[2]. ففي الكتاب فيه ذِكْرُ الكِبَرِ[3] أو العِظَم عَقيبَ ذِكْرِ جريمةٍ.

---

(١) هذا مرويٌّ عن ابن عباس بسندٍ ضعيف، أخرجه الديلميُّ في «مسند الفردوس».

(٢) انظر «جامع العلوم والحكم» ٢/ ٤٠٨-٤٠٩ لابن رجب الحنبلي.

(٣) في الأصل: الكبير.

وفي السنة في «مسلم»[1]، قالوا: ما أكبرُ الكبائرِ يا رسول الله؟ فقال: «أن تجعلَ لله شريكاً وقد خلقك». قلتُ: ثم أيُّ؟ قال: «أن تقتلَ ولدَك خوفاً أن يأكل معك»/ قلتُ: ثم أيُّ؟ قال: «أن تُزانِيَ حليلةَ جارك». ١٤٢/أ

وفي حديثٍ آخر «اجتنبوا السبعَ المُوبِقات» قيل: وما هيَ يا رسول الله؟ قال: «الشركُ بالله، والسحرُ، وقَتْلُ النفسِ التي حرَّم الله إلا بالحق، وأكلُ مالِ اليتيمِ، والتولِّي يوم الزحفِ وقَذْفُ المحصنات، وأكلُ الربا، وشَهادةُ الزور» وفي بعضِ الطرقِ «وعقوقُ الوالدَين، واستحلالُ بيت الله الحرام»، وثبت في «الصحيح»[2] أنَّ رسولَ الله ﷺ جعل القُبْلَةَ في الأجنبية صغيرة، فيُلْحَقُ بها ما في معناها، وهٰهُنا أربع مسائل[3]:

(١) قد سبق تخريج الأحاديث الواردة في ذكر الكبائر.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) علَّق ابن الشاط على ما مضى من كلام القرافيِّ بقوله: ما قاله ونَقَله صحيحٌ، إلّا ما قاله في ضبطِ الكبائرِ والصغائرِ بالنظرِ إلى مقاديرِ المفاسد، فإنه أصلٌ لا يصحُّ، لأنه بناءٌ على قواعدِ المعتزلة، وعلى تقديرِ أن لا يكونَ بنىٰ على ذلك، بل على أنَّ الشرعَ فَهِمنا منه مراعاةَ المصالحِ تفضُّلاً، فلا يصحُّ أيضاً الفرقُ بالنظرِ إلى مقاديرِ المفاسد لجَهْلِنا ذلك، وعدمِ وصولِنا إلى العلمِ بحقيقته، وإنما الضابطُ لِما تُرَدُّ به الشهادةُ ما دَلَّ على الجرأةِ على مخالفةِ الشرعِ في أوامرِهِ ونواهيه، أو احتمل الجُرأةَ، فمَن دلَّت قرائنُ حالهِ على الجرأةِ رُدَّتْ شهادتُه، كمرتكبِ الكبيرةِ والمعلومِ من دلائلِ الشرعِ أنها كبيرةٌ، أو المصرِّ على الصغيرةِ إصراراً يُؤذِنُ بالجُرأة، ومن احتمل حالُه أنْ فعلَ ما فعل من ذلك جُرأةً، أو فَلْتةً تُوقِّفَ عن قَبولِ شهادته، ومن دلَّت دلائلُ حالهِ أنه فعل ما فعله من ذلك ـ أعني ما ليس بكبيرةٍ معلومةِ الكِبَرِ من الشرع ـ فلتةً غيرَ مُتَّصفٍ بالجرأةِ قُبِلت شهادتُه والله تعالى أعلم، لأن السببَ في ردِّ الشهادةِ لَيس إلا التهمة بالاجتراء على ما ارتكبه من المخالفة، فإذا عُرِيَ من الاتصافِ بالجرأة، واحتمالِ الاتصافِ بها بظاهرِ حاله سقطت التهمةُ، والله تعالى أعلم.

المسألة الأولى: ما حقيقةُ الإصرارِ الذي يُصَيِّرُ الصغيرةَ كبيرةً؟ وقع البحثُ فيه مع جماعةٍ من الفضلاء، فقال بعضُهم: هو أن يتكرَّر الذنبُ منه. كان يعزمُ على العَوْدِ أمْ لا، وقال بعضهم: إنْ تكرَّرَ من غيرِ عزمٍ لم يكُن إصراراً، بأن يفعلَ الذنبَ أولَ مرةٍ، وهو لا يخطرُ له معاودتهُ لداعيةٍ مُتَجدِّدةٍ، فيفعلُه كذلك مِراراً، فهذا ليس إصراراً، وتارةً يفعلُ الذنبَ وهو عازمٌ على معاودته، فيعاودُه بناءً على ذلك العزم السابق، فهذا هو الإصرارُ الناقلُ للصغيرةِ لدرجةِ الكبيرة، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَلَمْ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ﴾ [آل عمران: ١٣٥] ويقال: فلانٌ مُصِرٌّ على العداوةِ، أي: مُصَمِّمٌ بقلبهِ عليها، وعلى مصاحبتِها ومداومتِها، ولا يُفْهَمُ في عُرفِ الاستعمالِ من الإصرارِ إلا العزمُ والتصميمُ على الشيء، والأصلُ عدمُ النقلِ والتغييرِ، فوجبَ أن يكونَ ذلك معناه لغةً وشَرْعاً. وهذا هو الذي ترجَّح عندي(١).

المسألة الثانية: ما ضابطُ التكرُّرِ في الإصرارِ الذي يُصَيِّرُ الصغيرةَ كبيرةً، فإنَّ ذلك ليس فيه نصٌّ من الكتاب، ولا من السنة؟

قال بعضُ العلماء: يُنْظرُ إلى ما يحصُلُ من ملابسةِ أَدنىٰ الكبائرِ من عدمِ الوثوقِ بمُلابِسِها في أداءِ الشهادةِ والوقوفِ عند حدودِ الله تعالى، ثم

---

(١) علَّق ابن الشاط على المسألة الأولى بقوله: الإصرارُ لغةً: المُقامُ على الشيءِ والمعاودةُ له، سواء كان ذلك فعلاً أو غيره، لا ما قاله المؤلفُ من أنه العزمُ والتصميمُ على الشيء، وعلى ذلك فالإصرارُ المُصَيِّرُ للصغيرةِ كبيرة مانعة من قبول الشهادة، إنَّما هو المعاودةُ لها معاودةً تشعرُ بالجرأةِ على المخالفة، لا المعاودةُ المُقترنةُ بالعَزْم عليها، لأنَّ العَزْمَ ممّا لا يُتوصَّلُ إليه لأنّه أمرٌ باطنٌ.

فإن قيل: الجرأةُ أمرٌ باطن.

قلتُ: لم اشترط الجرأَةَ بنفسِها، وإنما اشترطتُ الإشعارَ بها، وهو مما يدركُه من يتأمَّل أحوالَ المُواقِعِ للمخالفةِ، والله أعلم.

يُنْظَرُ لذلك التكرُّر في الصغيرة، فإن حصلَ في النفسِ من عدمِ الوثوقِ ما حصل مِن أدنىٰ الكبائر، كان هذا الإصرارُ كبيرةً تُخِلُّ بالعدالة[(١)]، وهذا يؤكِّدُ أنه لا بُدَّ فيه/ من العزم، فإنَّ الفَلَتاتِ من غيرِ أن تستمرَّ لا تكادُ ١٤٢/ب
تُخِلُّ بالوثوق[(٢)]. نعم قد تدلُّ كثرةُ التكرُّرِ على قرارِ العزمِ في النفس، وبهذا الضابطِ أيضاً يُعْلَمُ المباحُ المُخِلُّ بقَبولِ الشهادةِ كالأكلِ في الأسواقِ ونحوِه، فإنْ يَصْدُرْ منه صُدوراً يوجبُ عدمَ الوثوقِ به في حدودِ الله تعالى، كان ذلك مُخِلاً[(٣)]، وذلك يختلفُ بحسبِ الأحوالِ المقترنةِ والقرائنِ المصاحبة، وصورةِ الفاعل، وهَيْئةِ الفعلِ والمعتمدُ في ذلك على[(٤)] ما يُوجَدْ في القلبِ السليمِ عن الأهواءِ، المُعْتدلِ المزاجِ والعقل والديانةِ، العارفِ بالأوضاع الشرعية، فهذا هو المُتَعيِّنُ لوَزْنِ هذه الأمور،

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هذا العالِمُ هو الذي أشرتُ إليه من الإشعارِ بالجرأةِ، وهذا كلامٌ صحيحٌ لا رَيْبَ فيه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد أن لا بُدَّ من معرفتِنا بعَزْمِهِ، فذلك غيرُ صحيح، وكذلك إن أراد أنَّ الحالةَ المُشْعِرَة بالجُرأة لا تخلو عن الإشعارِ بالعزمِ، لأنه رُبما عاودَ المخالفةَ من غير عزمٍ على المعاودة، وتكون حالةُ هذه مشعرةً بجرأتهِ على المخالفةِ، فالعَزْمُ لا حاجةَ إلى اشتراطهِ بوجهٍ، والله أعلم.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بصحيح، وإنَّ المباحَ المُخِلَّ بقَبولِ الشهادةِ رُبما لا يُخِلُّ بها من الوجهِ الذي تُخِلُّ به المخالفة، فإنَّ إخلالَ المخالفةِ إنَّما هو بالعدالةِ التي هي أحدُ رُكني قبولِ الشهادة، وإخلالُ المُباحِ إنما هو بالوثوقِ بالضبطِ الذي هو الركنُ الثاني لقَبول الشهادة، فكيف يكونُ ضابطُ الأمرَيْن ضابطاً واحداً؟ هذا لا يصحُّ، بل الضابطُ أنَّ مخالفةَ العادةِ الجاريةِ من الشاهدِ في أمورهِ المباحةِ رُبما أشعرَتْ بخَللٍ في عقله، فيتطرَّقُ الخَلَلُ إلى ضَبْطهِ، ورُبما لم تشعِر، وذلك بحسبِ قرائنِ الأحوال، فإنْ أشعرَ بذلك أو احتمل، رُدَّت شهادتُه في قَبولها، أو تُوقِّفَ، وإلا فلا.

(٤) في المطبوع: والمعتمدُ في ذلك ما يؤدي إلى ما يوجد.

فإنَّ مَنْ غلب عليه التساهلُ في طَبْعِهِ لا يَعُدُّ الكبيرةَ شيئاً، ومَنْ غلب عليه التشديدُ في طَبْعِهِ يجعلُ الصغيرةَ كبيرة، فلا بُدَّ من اعتبارِ ما تقدَّمَ ذكرُه في العقلِ الوازنِ لهذه الاعتبارات، ومتى تخلَّلت التوبةُ الصغائرَ، فلا خلافَ أنها لا تقدحُ في العدالة، وكذلك ينبغي إذا كانت من أنواعٍ مختلفة، وإنما يحصلُ الشَّبه واللُّبْسُ إذا تكررت من النوعِ الواحد، وهو موضعُ النظرِ الذي تقدَّم التنبيهُ عليه[1].

المسألةُ الثالثة: المشهورُ عندنا قَبولُ شهادةِ القاذفِ قبل جَلْده، وإن كان القذفُ كبيرةً اتفاقاً، وقاله أبو حنيفةَ رضي الله عنه، ورَدَّها عبدُ الملك ومُطرِّفٌ والشافعيُّ وابنُ حنبل رضي الله عنهم. لنا: أنَّه قَبْلَ الجَلْدِ غيرُ فاسقٍ، لأنه ما لم يُفْرَغْ من جَلْدِه يجوزُ رجوعُ البينة، أو تصديقُ المقذوفِ له، فلا يتحقَّقُ الفِسقُ إلا بعد الجَلْدِ، والأصلُ استصحابُ العدالة والحالةِ السابقة.

احتجوا بوجوه:

الأول: أنَّ الآيةَ اقتضَت ترتيبَ الفسقِ على القذفِ، وقد تحقَّقَ القذفُ، فيتحقَّقُ الفسقُ، سواءٌ جُلِدَ أم لا.

الثاني: أنَّ الجَلْدَ فَرعُ ثبوتِ الفسقِ، فلو توقَّف الفسقُ على الجلدِ لَزِم الدَّوْر.

الثالث: أنَّ الأصلَ عدمُ قبولِ الشهادةِ إلا حيثُ تَيَقَّنا العدالة، ولم نَتَيقَّنْ هنا فتُرَدَّ.

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح. وما قاله في المسألتين بعدها نَقْلٌ وتوجيهٌ ولا كلامَ فيه. وجميعُ ما قاله في الفروقِ الستة بعده صحيح، أو نقلٌ وترجيح.

والجوابُ عن الأول: أنَّ الآيةَ اقتضَت صِحَّةَ ما ذكرناه، وبُطلانَ ما ذكرتُموه، لأنَّ الله تعالى/ قال: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤] فرتَّبَ رَدَّ الشهادةِ، والفِسْقَ على الجلد، وترتُّبُ الحكمِ على الوصفِ يدلُّ على عِلِّيَّة ذلك الوصفِ لذلك الحكم، فيكونُ الجَلْدُ هو السببَ المُفَسِّقَ، فحيثُ لا جَلْدَ لا فُسوقَ، وهو مطلوبُنا، أو عَكْسُ مطلوبكم. ١٤٣/أ

وعن الوجهِ الثاني: أنَّ الجَلْدَ فرعُ ثبوتِ(١) الفسقِ ظاهرٌ ظهوراً ضعيفاً لجوازِ رجوعِ البينةِ، أو تصديقِ المقذوف، فإذا أُقيمَ الجَلْدُ قَوِيَ الظهورُ بإقدامِ البينة، وتصميمِها على أذِيَّتِه، وكذلك المقذوفُ، وحينئذٍ نقول: إنَّ مُدْرَكَ رَدِّ الشهادةِ إنما هو الظهورُ القويُّ، لأنه المُجْمَعُ عليه، والأصلُ بقاءُ العدالةِ السابقة.

المسألةُ الرابعة: قال الباجيُّ: قال القاضي أبو إسحاقَ(٢) والشافعيُّ: لا بُدَّ في تَوْبةِ القاذفِ من تكذيبِهِ لنفسه، لأنا قضَيْنا بكذِبهِ في الظاهر لمّا فَسَّقْناه، فلو لم يُكَذِّبْ نَفْسَه، لكان مُصِرّاً على الكذبِ الذي فَسَّقْناه لأجلِهِ في الظاهر.

وعليه إشكالان(٣):

أحدُهما: أنه قد يكونُ صادقاً في قَذْفهِ، فتكذيبُه لنفسه كَذِبٌ، فكيف تُشْتَرطُ المعصيةُ في التوبةِ وهي ضدُّها؟ ونجعلُ المعاصي سببَ صلاح العبدِ وقَبولِ شهادتهِ ورِفْعتِهِ.

---

(١) في الأصل: ترتُّب.

(٢) قد ترجم محقِّقا طبعة دار السلام لأبي إسحاق الإسفراييني، من فقهاءِ الشافعية ونُظّارِهم ومُتكلِّميهم، وليس هو مراد المصنف، إنَّما مراده أبو إسحاق التونسي المالكيُّ، وقد سبقت ترجمتُه.

(٣) وهما مستفادان من كلام ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٧٤-٧٥.

ثانيهما: أنه إن كان كاذباً في قَذْفِهِ فهو فاسقٌ، أو صادقاً فهو عاصٍ، لأنَّ تعييرَ الزاني بزناه معصية، فكيف ينفعُه تكذيبُ نفسهِ مع كونهِ عاصياً بكلِّ حال؟

والجوابُ عن الأول: أنَّ الكذبَ لأجلِ الحاجةِ جائزٌ كالرجلِ مع امرأتهِ، وللإصلاحِ بين الناس[1]، وهذا التكذيب فيه مصلحةُ السَّترِ على المقذوفِ، وتقليلُ الأذِيَّةِ والفضيحةِ عند الناس، وقَبولُ شهادتهِ في نفسهِ، وعَوْدُه إلى الولايةِ التي يُشترطُ فيها العدالةُ، وتصرُّفُه في أموالِ أولادهِ، وتزويجُه لمن يَلي عليه، وتعرُّضُه للولايات الشرعية:

وعن الثاني: أنَّ تعييرَ الزاني بزناه صغيرةٌ لا تمنَعُ الشهادةَ. وقال مالكٌ: لا يُشْتَرطُ قَبولِ توبتهِ، ولا قَبولِ شهادتهِ تكذيبُه لنفسِه، بل صلاحُ حالهِ بالاستغفارِ، والعملِ الصالحِ كسائرِ الذنوب[2].

* * *

(١) فيه إشارةٌ إلى حديث أسماء بنت يزيد عن النبيِّ ﷺ قال: «لا يصلحُ الكذبُ إلّا في ثلاثٍ: كذِبُ الرجلِ مع امرأته لترضىٰ عنه، أو كذِبٌ في الحربِ فإنَّ الحربَ خَدْعةٌ، أو كذبٌ في إصلاحِ بين الناس» وهذا حديثٌ ضعيفُ الإسناد لأجل شهر ابن حَوْشب، أخرجه الإمام أحمد ٤٥/ ٥٧٤، والترمذي (١٩٣٩) وغيرهما، وانظر تمام تخريجه في «المسند».
ولكن صحَّ عن أُمِّ كلثوم بنت عقبة أنَّها سمعت رسولَ الله ﷺ يقول: «ليس الكذَّابُ الذي يُصْلِحُ بين الناسِ، فينمي خيراً أو يقول خيراً» أخرجه البخاري (٢٦٩٢)، ومسلم (٢٦٠٥) وصحَّحه ابن حبّان (٥٧٣٣). وانظر «إكمال المُعْلم» ٨/ ٧٧ للقاضي عياض حيث حرَّرَ هذه المسألة.

(٢) الجوابان مأخوذان من كلام شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٧٥!

الفرق الثلاثون والمئتان/ ١٤٣/ب

بين قاعدةِ التُّهمةِ التي تُرَدُّ بها الشهادةُ بعد ثُبوتِ العدالة، وبين قاعدةِ ما لا تُرَدُّ به[١]

اعلم أنَّ الأُمَّةَ مُجمعةٌ على رَدِّ الشهادةِ بالتُّهمةِ من حيثُ الجملةُ[٢]. لكن وقع الخلافُ في بعضِ الرتبِ. وتحريرُ ذلك: أنَّ التُّهمةَ ثلاثةُ أقسام: مجمعٌ على اعتبارِها لقُوَّتها، ومجمَعٌ على إلغائها لخِفَّتِها، ومُخْتلفٌ فيها: هل تلْحَقُ بالرتبةِ العُليا فتُمْنَعُ، أو بالرتبةِ الدُّنيا فلا تُمْنَع؟

فأعلاها شهادةُ الإنسانِ لنفسِه مُجْمَعٌ على رَدِّها، وأدناها شهادةُ الإنسانِ لرجلٍ من قبيلتهِ أُجْمِعَ على اعتبارِها، وبُطلانِ هذه التهمة[٣]، ومثالُ المتوسِّط بين هاتَين الرُّتبتَيْن: شهادتُه لأخيهِ أو لصديقهِ المُلاطِفِ، ونحوُ ذلك، فوافقنا أبو حنيفةَ والشافعيُّ وأَحمدُ بن حنبل في عَمودَي النسبِ: الآباءِ والأبناءِ لايُشْهَدُ لهم، وخالفونا في الأخِ والصديقِ المُلاطف، ووافقنا ابنُ حنبلٍ في الزوجَيْن فلا تُقْبلُ الشهادةُ لهما، وخالفنا الشافعيُّ فقَبِل، ووافقنا الشافعيُّ وابنُ حنبل في اعتبارِ العداوةِ إلا أن

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٠/ ٢٦٤. وهو مستفادٌ أصلاً من كلامِ شيخه العزّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٦٩.

(٢) انظر «بداية المجتهد» ٨/ ٦٤٢ لابن رشد.

(٣) عبارة القرافي في «الذخيرة» مخالفةٌ لعبارته في «الفروق»، قال في «الذخيرة» ١٠/ ٢٦٤: التّهمةُ ثلاثة أقسام: مُلغاةٌ إجماعاً، كشهادةِ الإنسان لرجلٍ من قبيله أو أهلِ بلده، ومعتبرةٌ إجماعاً، وهي شهادةُ الإنسان لنَفْسِه! فليُتأَمَّلْ!

تكونَ في الدِّين. وقال أبو حنيفةَ: العداوةُ مطلقاً، ونحوُ ذلك من المسائلِ المتوسِّطات لنا.

قولهُ عليه الصلاة والسلام: «لا تُقْبَلُ شهادةُ خَصْمٍ ولا ظَنين»[1]. احتجُّوا بظاهرِ قوله تعالى: ﴿شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وبقوله: ﴿ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] ونحوِ ذلك من الظواهرِ، والفقهُ مع من كانت القواعدُ والنصوصُ معه أظهَرَ.

ومِنْ ذلك: مَنْ رُدَّت شهادتُه لِفسْقه، أو كُفره، أو صِغَرِه، أو رِقِّه، ثم أدَّاها بعد زوالِ هٰذه الصفات، فإنه يُتَّهَمُ في تنفيذِ ما رُدَّ فيه. منعناها نحنُ وابن حنبل. وقال الشافعيُّ وأبو حنيفةَ رضي الله عنهما: يقبلُ الكُلُّ إلا الفاسقَ، والفرقُ: أنَّ الفاسقَ تُسمعُ شهادتُه، ثم يُنْظرُ في عدالتِه، فيتحقَّقُ الردُّ بالظهورِ على الفسق، وأولئك لم تُسمَعْ شهادتُهم لِما عُلِمَ من صفاتِهم، فلا يتحقَّقُ الردُّ الباعثُ على التُّهمة، ولنا شهادةُ العوائدِ، ولأنه مرويٌّ عن عثمانَ رضي الله عنه، ولأنَّ العلمَ بصفاتِهم لو وقع قبل الأداءِ لمَا وقع الأداءُ، وإنما منعنا حيثُ وقعَ الأداءُ، فصفاتُهم حينئذٍ تكونُ مجهولةً فسقط الفرقُ، وعكسُه لو حصل البحثُ عن الفِسقِ قبل الأداءِ،
١٤٤/أ قُبِلت شهادتُه إذا لم تُرَدَّ وصَلُحَتْ حالُه، ومنعنا شهادةَ أهلِ الباديةِ/ إذا قصدوا في التحمّل دون أهلِ الحاضرةِ في البِياعات والنكاحِ والهِبةِ ونحوِها، لأنَّ العدولَ إليهم مع إمكانِ غيرِهم تُهمةٌ في إبطال ما شهدوا به. وقال ابنُ حنبل: لا يُقْبَلُ بدويٌّ مُطلقاً على قرويّ. وقال أبو حنيفة والشافعيُّ: تُقْبَلُ مُطلقاً[2]. لنا الحديثُ المتقدِّم، وفي «أبي داود»: «لا

---

(١) سبق تخريج الحديث. وانظر «تخريج أحاديث البداية» ٨/ ٦٤٢ للغُماري.

(٢) انظر بسطَ هذه المسألة في «المغني» ١٤/ ١٤٩-١٥٠ لابن قدامة. وعبارة الإمام أحمد: أخشى أن لا تُقْبلَ شهادةُ البدويِّ على صاحب القرية، قال ابن قدامة: =

تُقْبَلُ شهادةُ بدويٍّ على صاحب قرية»[1]، وهو محمولٌ عندنا على موضعِ التُّهمة جَمْعاً بينه وبين العموماتِ الدالّةِ على قَبولِ الشهادةِ التي تقدمت، وحملوا هم الحديثَ على مَنْ لم تُعْلَمْ عدالتُه من الأعراب؛ قالوا: وهو أَوْلىٰ، لقِلّةِ التخصيصِ حينئذٍ في تلك العُمومات، وفي «الصحيحين»[2]: أنَّ أعرابيّاً شهدَ عند رسولِ الله ﷺ على رُؤيةِ الهلالِ، فقَبِل شهادتَه على الناس، ولأنَّ مَنْ قُبِلَتْ شهادتُه في الجِراحِ قُبِلَتْ في غيرِها كالحَضريِّ، ولأنَّ الجراحَ آكَدُ من المالِ، ففي المالِ أَوْلى.

= فيحتمل هذا أن لا تُقبلَ شهادتُه، ثم صحَّح الموفَّق قبول شهادة البدويِّ على أهل القرى، قال: ويُحملُ الحديث على مَنْ لم تُعْرفْ عدالتُه من أهلِ البدوِ، ونخصُّه به. انتهى.

(١) أخرجه أبو داود (٣٦٠٢)، وابن ماجه (٢٣٦٧)، وغيرهما من حديث أبي هريرة، وصحَّحه الحاكم ٤/ ٩٩ واستنكره الذهبي مع اعترافه بنظافةِ إسناده، بل قال المنذري في «مختصر سنن أبي داود» ٥/ ٢١٩: رجالُ إسناده احتجَّ بهم مسلم في «صحيحه»، وقال البيهقي في «معرفة السنن والآثار» ٧/ ٤٥١: وهذا الحديثُ ممّا تفرَّد به محمد بن عمرو بن عطاء عن عطاء بن يَسار، فإن كان حفِظه فقد قال أبو سليمان الخطابي رحمه الله: يُشبه أن يكون إنَّما كره شهادةَ أهل البدو لما فيهم من الجفاء في الدين والجهالةِ بأحكامِ الشريعة ولأنهم في الغالب لا يضبطون الشهادة على وَجْهها، ولا يقيمونها على حَقِّها لقصورِ عِلمِهم عمّا يُحيلُها ويُغيِّرها عن جهتِها.

(٢) ليس الحديث في «الصحيحين»، بل أخرجه أصحاب السنن من حديث ابن عباس، أخرجه أبو داود (٢٣٤٠)، والترمذي (٦٩١) والنسائي ٤/ ١٣٢، وابن ماجه (١٦٥٢) وصحَّحه ابن خزيمة (١٩٢٤)، وابن حبّان (٣٤٤٦) وفيه تمامُ تخريجه، وانظر «تخريج أحاديث البداية» ٥/ ١٣٤-١٣٥ للغُماريِّ.

والجوابُ عن الأول: أنَّ جَمْعَنا أَوْلىٰ، لأنه لو كان لأجلِ عدمِ العدالةِ لم يكُنْ لتخصيصِه بصاحبِ القريةِ فائدةٌ بل للتُّهمة.

وعن الثاني: نحنُ نقبلُه في الهلالِ لعدمِ التُّهمةِ المتقدِّم ذكرها.

وعن الثالث: أنَّ الجِراحَ يُقْصَدُ لها الخَلواتُ دون المعاملات، فكانت التهمةُ في المعاملاتِ موجودةً دونَ الجِراح.

* * *

الفرق الحادي والثلاثون والمئتان

بين قاعدةِ الدعوىٰ الصحيحةِ، وقاعدةِ الدعوىٰ الباطلة[١]

فضابطُ الدعوىٰ الصحيحةِ أنَّها طلبُ مُعَيَّنٍ، أو ما في ذِمَّةِ مُعَيَّنٍ، أو ما يترتَّبُ عليه أحدُهما مُعْتبرٌ، لا تُكذِّبُها العادةُ شَرْعاً[٢].

فالأولُ: كدَعْوىٰ أنَّ السِّلعةَ المُعيَّنةَ اشتراها منه أو غُصِبَتْ منه.

والثاني: كالدُّيون والسَّلَم، ثم المُعَيَّنُ الذي يُدَّعىٰ في ذِمَّتهِ قد يكونُ مُعيَّناً بالشخصِ كزيدٍ، أو بالصفةِ كدعوىٰ الدِّيةِ على العاقلةِ، والقتلِ على جماعةٍ، أو أنَّهم أتلفوا لهم مُتَموَّلاً.

والثالث: كدعوىٰ المرأةِ الطلاقَ، أو الردَّةَ على زوجها، فيترتَّبُ لها حَوْزُ نفسِها، وهي مُعَيَّنةٌ، أو الوارثِ أنَّ أباه ماتَ مُسْلماً أو كافراً، فيترتَّبُ له الميراثُ المُعيَّن، فهي مقاصدُ صحيحةٌ.

وقولنا: مُعْتبر شَرْعاً: احترازٌ من دعوىٰ عُشْرِ سِمْسِمَةٍ، فإنَّ الحاكمَ لا يسمَعُ مِثْلَ هٰذه الدعوىٰ، لأنه لا يترتَّبُ عليه نفعٌ شرعيٌّ.

ولهٰذه الدعوىٰ أربعةُ شروط: أن تكونَ معلومةً مُحقَّقةً لا تكذِّبُها العادةُ يتعلَّقُ بها غرضٌ صحيح،/ وفي «الجواهر»: لو قال: لي عليه ١٤٤/ب
شيءٌ لم نُسْمَعْ دعواه، لأنها مجهولةٌ، وكذلك: أظنُّ أنَّ لي عليك ألفاً أو: لك عليَّ ألفٌ، وأظنُّ أني قضيتها، لم تُسْمَعْ لتعذُّرِ الحُكمِ بالمجهول؛

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١١/ ٥.

(٢) عبارة القرافيِّ في «الذخيرة»: أو أمرٌ يترتَّبُ له عليه نَفْعٌ مُعْتَبرٌ شَرْعاً.

إذ ليس بعضُ المراتبِ أَوْلىٰ من بعضٍ، ولا ينبغي للحاكمِ أن يدخُلَ في الخطرِ بمُجرَّدِ الوهمِ من المُدَّعي.

وقال الشافعية[1]: لا يصحُّ دعوىٰ المجهولِ إلَّا في الإقرارِ والوصيةِ، لصحَّةِ القضاءِ بالوصيةِ المجهولةِ كثُلثِ المالِ والمالُ غيرُ معلوم، وصحَّةِ المِلْكِ في الإقرارِ بالمجهولِ من غيرِ حُكم، ويُلْزِمُه الحاكمُ بالتعيين، وقاله أصحابُنا.

وقال الشافعية: إن ادّعىٰ بدَيْنٍ من الأثمانِ، ذكرَ الجنسَ دنانيرَ أو دراهمَ، والنوعَ مِصْريةً أو مَغْربية، والصفةَ صِحاحاً أو مُكسَّرةً، والمِقدارَ والسِّكَّةَ، ويذكرُ في غيرِ الأثمانِ الصفاتِ المعتبرةَ في السَّلَمَ، وذِكْرُ القيمةِ مع الصفاتِ أحوطُ، وما لا يضبطُه بالصفةِ كالجواهرِ، فلا بُدَّ من ذكْرِ القيمةِ من غالبِ نَقْدِ البلد، ويُذْكَرُ في الأرضِ والدارِ اسمُ الصُّقْعِ والبلدِ، وفي السيفِ المُحلَّىٰ بالذهبِ قيمتُه فِضَّةً، وبالفضةِ قيمتُه ذَهباً أو بهما، قَوَّمَه بما شَاءَ منهما، لأنه موضعُ ضرورةٍ. ولا يلزم ذِكْرُ سببِ مِلْكِ المالِ بخلافِ سببِ القتل والجراحِ، لاختلافِ الحكمِ هٰهُنا دونَ المالِ بالعَمْدِ والخطأ. وهل قتَله وَحْدَه أو مع غيرِه؟ ولأن إتلافَه لا يُسْتدرَكُ، بخلافِ المال، وهذا كلُّه لا يخالفُه أصحابُنا، وقواعدُنا تقتضيه، غَيْرَ أنَّ قولَهم وقول أصحابنا: إنَّ من شَرْطِها أن تكونَ معلومةً، فيه نظرٌ، فإنَّ الإنسانَ لو وجدَ وثيقةً في تَرِكةِ مُورِّثه، أو أخبرَه عَدْلٌ بحقٍّ له، فالمنقولُ جوازُ الدعوىٰ بمِثْلِ ذلك، والحَلِفُ بمُجَرَّدِه عندنا وعندهم، مع أنَّ هٰذه الأسبابَ لا تفيدُ إلا الظنَّ، فإنْ أرادوا أنَّ العلمَ في نفسِ الأمرِ عندَ الطالبِ فليس كذلك، وإن أرادوا أنَّ التصريحَ بالظنِّ يمنعُ الصحةَ،

---

(١) انظر «روضة الطالبين» ١٠/ ٣ للإمام النووي.

والسكوتُ عنه لا يقدَحُ، فهذا مانعٌ، لأنَّ عَدَمَه شرطٌ، وأيضاً فما جاز الإقدامُ معه لا يكونُ التصريحُ به مانِعاً، كما لو شهِدوا بالاستفاضةِ وبالسماع وبالظنِّ[1] في الفَلْسِ وحَصْرِ الوَرَثة، وصَرَّحَ بمُسْتَندهِ في الشهادةِ، لم يكُن ذلك قادِحاً على الصحيحِ فكذلك هٰهنا.

وقال بعضُ الشافعية: يقدحُ/ تصريحُ الشاهدِ بمُسْتَندِه في ذلك، ١٤٥/أ
وليس له وجهٌ، فإنَّ ما جَوَّزه الشرعُ لا يكونُ النطقُ به مُنْكراً، وهذا مُقْتضىٰ القواعد.

وقولي: «لا تُكذِّبُها العادةُ سيأتي بيانُه. إن شاء الله تعالى في مسائلِ هذا الفرق، فهذا هو الفرقُ بين قاعدةِ ما يُسْمَعُ، وقاعدةِ ما لا يُسْمَعُ من الدعاوىٰ من حيث الجملةُ، ويكملُ البيانُ في ذلك بمسألتين:

المسألةُ الأولى: تُسْمَعُ الدعاوىٰ عندنا في النكاح، وإن لم يقُلْ: تَزَوَّجْتُها بوليٍّ وبرضاها. بل يقولُ: هي زوجتي، فيكفيه، وقاله أبو حنيفة رضي الله عنه[2]. وقال الشافعيُّ وابنُ حنبل: لا تُسمَعُ حتى يقولَ: بوليٍّ وبرضاها وشاهِدَيْ عَدْلٍ، بخلافِ دعوىٰ المالِ وغيرهِ.

لنا: القياسُ على البيعِ والرِّدَّةِ والعِدَّة، فلا يُشْترطُ التعرُّض لهما، فكذلك غيرُهما، ولأن ظاهرَ عقودِ المسلمين الصحةُ.

احتجُّوا بوجوه:

الأول: أنَّ النكاحَ خَطرٌ، والوَطْءُ لا يُسْتَدركُ فأَشْبَه القَتْلَ.

الثاني: أنَّ النكاح لما اختصَّ بشروطٍ زائدةٍ على البيعِ من الصَّداق وغيرِه، خالفَتْ دَعواه الدعاوىٰ قِياساً للدعوىٰ على المُدَّعىٰ به.

---

(١) في الأصل: وبالفَلْس، وصوابه من المطبوع.

(٢) انظر «الذخيرة» ٦/١١ للقرافي، و«المغني» ٢٧٦/١٤، وعلّله ابن قدامة بأنه نوعُ مِلْكٍ.

الثالث: أنَّ المقصودَ من جميعِ العقودِ يدخلُه البدلُ، والإباحةُ بخلافهِ، فكان خَطراً، فيُحتاطُ فيه.

والجوابُ عن الأول: أنّ؟ غالبَ دَعوىٰ المسلمِ الصحةُ، فالاستدراكُ حينئذٍ نادرٌ لا عِبْرةَ به، والقتلُ خَطرُه أعظمُ من حرمة النكاحِ، وهو الفرقُ المانعُ من القياس.

وعن الثاني: أنَّ دعوىٰ الشيءِ يتناولُ شُروطَه، بدليلِ البيع، فلا يَحتاجُ إلى الشروطِ كالبيعِ له شروطٌ لا تُشْتَرطُ في دَعواه.

وعن الثالث: أنَّ الردَّةَ والعِدَّةَ لا يدخلُهما البَدَلُ، ويكفي الإطلاقُ فيهما.

المسألةُ الثانية: في بيانِ قولي: «لا تُكذِّبُها العادة».

والدعاوىٰ ثلاثة أقسام:

قسمٌ تصدِّقُه العادةُ كدَعْوىٰ القريبِ الوديعة.

وقسمٌ تكذِّبُه العادةُ كدَعوىٰ الحاضرِ الأجنبيِّ مِلْكَ دارٍ في يدِ زيدٍ، وهو حاضرٌ يراه يهدِمُ ويبني ويؤاجرُ مع طولِ الزمانِ من غيرِ وازعٍ يَزَعُه عن الطلبِ مِن رَهْبةٍ أو رَغبةٍ، فلا تُسْمَعُ دَعواه، لظهورِ كَذِبها، والسماعُ إنَّما هو لتوقُّعِ الصدقِ، فإذا تبيَّنَ الكذِبُ عادةً امتنعَ توقُّعُ الصدق.

والقسمُ الثالث: ما لم تَقْضِ العادةُ بصِدْقِها ولا بكَذِبها، كدعوىٰ
١٤٥/ب المُعاملة،/ ويُشْترطُ فيها الخُلطةُ. وبيانُ الخُلْطةِ يكونُ بعدَ هذا إن شاء الله تعالى في بَيانِ قاعدةِ مَن يحلِفُ ومَنْ لا يحلف، وأما ما تكذبه العادة فقال مالك في الأجانبِ سنتين، ولم يَحُدَّ بالعشرةِ. وقال ربيعة: عَشْرُ سِنين تقطعُ دعوىٰ الحاضرِ إلا أن يُقيمَ بيِّنةً أنه أَكْرىٰ أو أسكَنَ أو أعارَ، ولا حيازةَ على غائبٍ، وعن رسولِ الله ﷺ أنه قال: «مَنْ حاز شيئاً عَشْرَ

سِنين فهو له»[1] ولقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ [الأعراف:١٩٩] فكُلُّ شيءٍ يُكَذِّبُه العُرْفُ وجبَ أن لا يُؤمَرَ به، بل يُؤمَرُ بالمِلْكِ لحائزِهِ، لأنه العُرْف.

وقال ابنُ القاسم: الحِيازةُ من الثمانيةِ إلى العشرة. وقال مالك: من أقامت بيده دارٌ سنتين يَكْري ويَهْدِمُ ويَبني، فأقَمْتَ بيِّنةً أنها لك، أو لأبيك، أو لجَدِّك، وثبتَت المواريثُ وأنتَ حاضرٌ تَراه يفعلُ ذلك، فلا حُجَّةَ لك، فإن كُنْتَ غائباً أفادك إقامةُ البيِّنة، والعُروضُ والحيوانُ والرقيقُ كذلك، وكذلك قال الأصحاب في كتابِ الإجارات: إذا ادّعىٰ بأُجرةٍ من سِنينَ لا تُسْمَعُ دَعواه إن كان حاضراً ولا مانعَ له، وكذلك إذا ادّعىٰ بثمنِ سِلعةٍ من زمنٍ قديمٍ، ولا مانعَ من طلبه، وعادتُها تباعُ بالنقدِ، وشهدت العادةُ أنَّ هذا الثمنَ لا يتأخرُ، وأما في الأقاربِ، فقال مالكٌ: الحيازةُ المُكذِّبةُ للدعوىٰ في العَقارِ نحوُ الخمسين سنةً، لأن الأقاربَ يتسامحون لبِرِّ القرابةِ أكثَرَ من الأجانب، أما لهٰذا[2] القَدْرِ من الطُّول، فلا تكونُ الدعوىٰ إلّا كاذبةً، وخالفنا الشافعيُّ رحمه الله، وسمع الدعوىٰ في جميعِ هٰذه الصُّوَرِ. لنا النصوصُ المتقدِّمة.

* * *

---

(١) لم أهتدِ إليه، وعزاه الأستاذ محمد بوخبزه في هوامش «الذخيرة» ١١/ ١٢ للربيع ابن حبيب في «مسنده» وقال: لا يصحُّ.

(٢) في المطبوع: أما لدون هذا القَدْرِ.

الفرق الثاني والثلاثون والمئتان

بين قاعدةِ المُدَّعي، وقاعدةِ المُدَّعىٰ عليه[١]

فإنهما يَلتَبسان، فليس كلُّ طالبٍ مُدَّعِياً، وليس كلُّ مطلوبٍ منه مُدّعىً عليه، ولأجلِ ذلك وقع الخلافُ بين العلماءِ فيهما في عدَّةِ مسائلَ، والبحثُ في هٰذا الفرقِ بحثٌ عن تحقيق قولهِ عليه السلام: «البينةُ على من ادّعى، واليمينُ على من أنكر»[٢]: مَنْ هو المدَّعي الذي عليه البينةُ؟ ومن هو المدَّعىٰ عليه الذي يحلِفُ؟ فضابطُ المدَّعي والمُدَّعىٰ عليه فيه عبارتان للأصحاب:

١٤٦/أ **إحداهما**: أن المُدَّعي هو أبعدُ المُتداعِيَيْن سَبباً، والمُدَّعىٰ عليه/ هو أقربُ المُتداعِيَيْن سَبباً.

والعبارةُ الثانية وهي توضِّحُ الأولى: المُدَّعي من كان قولهُ على خلافِ أصلٍ أو عُرْفٍ[٣]، والمُدّعىٰ عليه مَنْ كان قولهُ على وَفْقِ أصلٍ أو عُرْفٍ، وبيان ذلك بالمَثَلِ: أنَّ اليتيمَ لمّا بلغ وطالبَ الوصيَّ بما له تحتَ يده، فقال: أوصلته لك[٤] فإنه مُدّعىً عليه، والوصيُّ المطلوبُ مُدَّعٍ، فعليه البيِّنةُ، لأنَّ الله تعالى أمرَ الأوصياءَ بالإشهادِ على اليتامىٰ إذا دَفعوا

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١١/٧.

(٢) سبق تخريج الحديث.

(٣) عبارته في «الذخيرة» أكثر وضوحاً وتفسيراً حيث قال: المُدَّعي من خالفَ قولهُ أصلاً كدعوى الدَّيْن، أو عُرْفاً كالوديعةِ المشهودِ بها.

(٤) قوله: «أوصلتُه لك» ليس في الأصل، وهو زيادةٌ من المطبوع.

إليهم أموالهم[1]، فلم يأتمِنْهم على الدفعِ، بل على التصرُّفِ والإنفاقِ خاصةً، وإذا لم يكونوا أُمناءَ كان الأصلُ عدمَ الدفعِ، وهو يعضدُ اليتيمَ ويخالفُ الوصيَّ، فهذا طالبٌ واليمينُ عليه، لأنه مُدّعىً عليه، والوصيُّ مطلوبٌ وهو مُدَّعٍ، وكذلك طالبُ الوديعةِ التي سلَّمها للمودِعِ عنده بينةٌ، لأنه لم يأتمن المودَعَ عنده لمّا أشهدَ عليه، فالقولُ قولُ صاحبِ الوديعةِ مع بيِّنةٍ، وإن كان طالباً، لأنَّ ظاهرَ حالِ المُودَعِ عندَه لمَّا قبضَ ببينةٍ أنه لا يُعْطي إلا بِبينةٍ، والأصلُ أيضاً عدمُ الدفعِ فاجتمع الأصلُ والغالبُ، وهما يعضُدان صاحبَ الوديعةِ، ويخالفان القابضَ لها، وكذلك القراضُ إذا قبضَ ببينةٍ، فإنْ قُبِضَت الوديعةُ أو القِراضُ بغيرِ بيّنةٍ، فالقولُ قولُ العاملِ والمودَعِ عنده، لأنَّ يدَهما يدُ أمانةٍ صِرْفةٍ، والأمينُ مُصَدَّقٌ، ونظائرُ هذا كثيرةٌ يكون الطالبُ فيها مُدَّعىً عليه، ويعتمدُ أبداً الترجيحَ بالعوائدِ، وظواهرِ الأحوالِ والقرائنِ، فيحصلُ لك من هذا النوعِ ما لا ينحصرُ عددُه.

ومن هذا الباب إذا تداعىٰ بزّازٌ ودبّاغٌ جِلداً، كان الدَّباغُ مُدَّعىً عليه، أو قاضٍ وجنديٌّ رُمْحاً، كان الجنديُّ مُدّعىً عليه، وعليه مسألةُ الزوجين إذا اختلفا في مَتاع البيت، أن القولَ قولُ الرجلِ فيما يُشبه قماشَ الرجالِ، والقولُ قولُ المرأةِ فيما يُشْبِه قِماشَ النساءِ. وإذا تنازعَ عَطّارٌ وصَبَّاغ في مِسْكٍ وصِبْغٍ قُدِّمَ العَطَّارُ في المِسْكِ والصباغُ في الصِّبغ، وقد تقدَّمت هذه

---

(١) يعني قوله تعالى: ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ [النساء: ٦] قال ابن كثير في «التفسير» ٢/ ٢١٨: هذا أمرُ الله تعالى للأولياء أن يُشهِدوا على الأيتام إذا بلغوا الحلمَ، وسلّموا إليهم أموالَهم لئلاّ يقعَ من بعضِهم جحودٌ وإنكارٌ لما قبضه وتسلَّمه. انتهى، وانظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٦٨ للعز بن عبد السلام، فإنَّ كلامَ القرافيّ منتزع من كلام شيخه.

المسألة، والخلافُ فيها مع الشافعيِّ رضي الله عنه، وكذلك خالفَنا في هٰذه المسائلِ المتقدِّمةِ كلِّها، وحُجَّتُنا النصوصُ المتقدِّمة(١).

وأما الأصلُ وحدَه من غيرِ ظاهرٍ ولا عُرْفٍ، فمَن ادَّعى على شخصٍ/ دَيْناً، أو غَصْباً، أو جِنايةً ونحوَها، فإنَّ الأصلَ عدمُ هٰذه ١٤٦/ب
الأمورِ، والقولُ قولُ المطلوبِ منه مع يمينهِ، لأنَّ الأصلَ يعضُدُه ويخالفُ الطالبَ، وهذا مُجْمَعٌ عليه، وإنما الخلافُ في الظواهرِ المتقدمة، وظهر لك بهذا قولُ الأصحاب: إنَّ المُدَّعي هو أضعف المتداعيين سبباً، والمُدَّعىٰ عليه هو أقوىٰ المُتداعيَيْن سبباً.

تنبيه: ما ذكرناه من الظواهرِ ينتقضُ بما اجتمعت عليه الأمةُ من أنَّ الصالحَ التقيَّ الكبيرَ العظيمَ المنزلةِ والشأنِ في العلمِ والدينِ، بل أبو بكر الصديق(٢) أو عمر بن الخطاب لو ادَّعىٰ على أفسقِ الناس وأدناهم درهماً، لا يُصدَّق فيه، وعلى البينةُ وهو مُدَّعٍ، والمطلوبُ مُدّعىً عليه، والقولُ قولهُ مع يمينهِ، وعكْسُه لو ادّعىٰ الطالحُ على الصالحِ لكان الحكمُ كذلك، وبهذا يحتجُّ الشافعيُّ علينا، ويجيبُ عمّا تقدَّمَ ذكرُه بذلك، وكما أنَّ هٰذه الصُّوَرَ حُجَّةُ الشافعي، فهي نَقْضٌ على قولنا: المُدَّعي مَنْ خالف قولُهُ أَصلاً أو عُرْفاً، والمُدّعىٰ عليه من وافق قولُهُ أصلاً أو عُرْفاً، فإنَّ العُرْفَ في هٰذه الصورِ شاهدٌ وكذلك الظاهرُ، وقد أُلْغيا إجماعاً، فكان ذلك مُبْطِلاً للحدودِ المتقدِّمة، ونَقْضاً على المذهبِ، فتأمَّلْ ذلك!

---

(١) وهو الذي رجَّحه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ١٠٤-١٠٥.

(٢) من طريفِ ما وقع في طبعة دار السلام أن يتمَّ التعريفُ بأبي بكر الصديق رضوان الله عليه في هذا الموطن المتأخر من الكتاب، ثم يقع الازورار عن التعريف بعمر ابن الخطاب رضي الله عنه؟! فليُتأمَّل!

تنبيه: قال بعضُ العلماء: قولُ الفقهاء: إذا تعارضَ الأصلُ والغالبُ يكونُ في المسألةِ قولان، ليس على إطلاقهِ، بل اجتمعت الأُمةُ على اعتبارِ الأصلِ، وإلغاءِ الغالبِ في دَعوىٰ الدَّيْنِ ونحوه، فالقولُ قولُ المُدَّعىٰ عليه، وإن كان الطالبُ أصلحَ الناسِ وأتقاهم لله تعالى، ومن الغالبِ عليه أن لا يَدَّعِيَ إلا ما لَه، فهذا الغالبُ مُلْغىً إجماعاً، ونفق الناسُ على تقديمِ الغالب، وإلغاءِ الأصلِ في البينةِ إذا شُهِدَت، فإنَّ الغالبَ صِدْقُها، والأصلُ براءةُ ذِمَّةِ المشهودِ عليه، وأُلغي الأصلُ هٰهنا إجماعاً: عَكْسُ الأول، فليس الخلافُ على الإطلاق.

تنبيه[1]: خُولِفَت قاعدةُ الدعاوىٰ في خمسة مواطن يُقْبَلُ فيها قولُ الطالب:

أحدُها: اللِّعانُ يُقبلُ فيه قولُ الزوجِ، لأنَّ العادةَ أنَّ الرجلَ ينفي عن زوجته الفواحشَ، فحيثُ أقدمَ على رَمْيِها بالفاحشةِ مع أَيْمانهِ أيضاً قدَّمه الشرع.

وثانيها: القَسامةُ، يُقْبَلُ فيها قولُ/ الطالبِ، لترجُّحه باللَّوْث[2]. ١٤٧/أ

ثالثُها: قَبولُ قولِ الأُمناءِ في التَّلَفِ، لئلاّ يزهدَ الناسُ في قَبولِ الأماناتِ، فتفوتَ مصالحُها المترتِّبةُ على حِفْظِ الأمانات.

ورابعُها: يُقْبلُ قولُ الحاكمِ في التجريحِ والتعديلِ وغيرِهما من الأحكام، لئلاّ تفوتَ المصالحُ المترتبةُ على الولايةِ للأحكام.

---

(١) هذا التنبيه ليس من جِرابِ القرافيِّ، بل هو مأخوذٌ بتمامه من كلام شيخه العزّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٦٦-٦٨، بل هو اختصارٌ أخلَّ بغير قليلٍ من الصياغة الدقيقة التي تظهر في كلام سلطان العلماء لأنَّها بنتُ قريحته ونتاج فكره. وانظر «الذخيرة» ١١/ ٤١ حيث ذكر القرافيُّ هذا التنبيه أيضاً!

(٢) اللوث: البينة الضعيفة غير الكاملة.

وخامسُها: قَبولُ قولِ الغاصِبِ في التلفِ مع يمينهِ، لضرورةِ الحاجةِ لئلاّ يُخَلَّـدَ في الحَبْس، ثم الأمينُ قـد يكونُ أميناً من جهةِ مُستحقِّ الأمانةِ، أو من قِبَلِ الشرعِ كالوصيِّ والمُلْتقطِ ومَن ألقت الريحُ ثوباً في بيتهِ.

* * *

الفرقُ الثالث والثلاثون والمئتان

بين قاعدةِ ما يحتاجُ للدَّعوىٰ

وبين قاعدةِ ما لا يحتاجُ إليها[1]

وتلخيصُ الفرقِ: أنَّ كلَّ أمرٍ مُجْمَعٍ على ثُبوتهِ، وتَعَيُّنِ الحقِّ فيه، ولا يُؤدِّي أَخْذُه لفتنةٍ، ولا تشاجُرٍ، ولا فسادِ عِرْضٍ أو عُضْوٍ، فيجوزُ أَخْذُهُ من غيرِ رفعٍ للحاكم، فمن أخذَ عَيْنَ المغصوبِ، أو وجد عَيْنَ سِلعتهِ التي اشتراها أو وَرِثها، ولا يخافُ من أَخْذِها ضَرراً، فله أَخْذُها.

وما يحتاجُ للحاكمِ خمسةُ أنواع:

النوع الأول: المُختلفُ فيه: هل هو ثابتٌ أم لا؟ فلا بُدَّ من الرفعِ فيه للحاكم حتى يتوجَّه ثبوتُه بحُكمِ الحاكمِ. فهذا النوعُ من حيثُ الجملةُ يفتقرُ إلى الحاكمِ في بعضِ مسائلهِ دون بعض، كاستحقاقِ الغُرَماءِ لردِّ عِتْقِ المِدْيان وتبرُّعاتهِ قبل الحَجْرِ عليه، فإنَّ الشافعيَّ رضي الله عنه لا يثبتُ لهم حَقّاً في ذلك[2]، ومالكٌ يُثْبِتُه، فيُحتاجُ لقضاءِ الحاكمِ بذلك، وقد لا يفتقرُ هذا النوعُ للحاكمِ، كمَنْ وُهِبَ له مَشاعٌ في عَقارٍ أو غيره، أو اشترى مَبيعاً على الصفةِ، أو أَسلمَ في حيوانٍ ونحوِ ذلك، فإنَّ المستحقَّ المعتقدَ لصحَّةِ هٰذه الأسباب يتناولُ هٰذه الأمورَ من غيرِ حاكمٍ وهو كثيرٌ، والمفتقرُ منه للحاكمِ قليلٌ، وفي الفرقِ بين ما يفتقرُ من هذا النوع، وما لا يفتقرُ عُسْر.

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١١/ ١٥.

(٢) ولابن حجر الهيتميِّ مصنَّفٌ نفيسٌ في هذه المسألة هو «قرَّةُ العين ببيان أنَّ التبرُّعَ لا يُبطلُه الدَّيْن» وهو مطبوع.

النوعُ الثاني: ما يحتاجُ للاجتهادِ والتحريرِ، فإنه يفتقرُ للحاكمِ، كتقويمِ الرقيقِ في إعتاقِ البعضِ على المُعْتِقِ، وتقديرِ النفقاتِ للزوجات والأقاربِ، والطلاقِ على المُوْلي بعدم الفَيْئة، فإنَّ فيه تحريرَ عَدمِ فَيْئَته، والمُعسرِ بالنفقةِ، لأنه مُخْتَلَفٌ فيه، فمَنعه الحنفيةُ[1]،/ ولأنه يفتقرُ ١٤٧/ب
لتحريرِ إعسارِه وتقديرِه، وما مقدارُ الإعسارِ الذي يُطَلَّقُ به؟ فإنه مختلفٌ فيه، فعند مالكٍ رحمه الله: لا يُطَلِّقُ بالعجزِ عن أَصلِ النفقةِ والكسوةِ اللتين[2] تُفْرَضان، بل بالعجزِ عن الضروريِّ المقيم للبسة، وإن كنا نفرِضُه ابتداءً.

النوعُ الثالث: ما يؤدِّي أَخْذُه للفتنةِ، كالقِصاصِ في النفسِ والأعضاءِ؛ يُرْفَعُ ذلك للأئمَّةِ لئلاّ يقع بسببِ تناوُلِه تمانعٌ وقَتْلٌ وفِتنةٌ أعظمُ من الأُولى، وكذلك التعزيرُ، وفيه أيضاً الحاجةُ للاجتهاد في مقدارِه، بخلافِ الحُدود في القذفِ، والقِصاص في الأطراف.

النوعُ الرابع: ما يؤدِّي إلى فسادِ العِرْضِ وسُوءِ العاقبةِ، كمن ظَفِر بالعينِ المغصوبةِ أو المشتراةِ أو الموروثةِ، لكن يخافُ من أَخْذِها أن يُنْسَبَ إلى السرقةِ، فلا يأخذها بنفسِه، ويرفعُها للحاكمِ دَفْعاً لهٰذه المفسدة[3].

النوعُ الخامس: ما يؤدِّي إلى خيانةِ الأمانةِ إذا أودعَ [عندَك][4] مَنْ لك عليه حقٌّ، وعَجَزْتَ عن أَخْذِه منه، لعدمِ اعترافِه أو عدمِ البيّنةِ عليه،

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ٢/ ١٩٥ لملاّ علي القاري ففيه تحريرٌ جيّدٌ لهذا المقام.

(٢) في الأصل: اللتان بالرفع، وصوابه بالجرّ، وهو ممّا نبَّه عليه مصحِّحو الطبعة الأولى.

(٣) وممَّن جَوَّد القول في هذه المسألة، وهي مسألة الظَّفر بالحق، الإمام ابن القيِّم في «إغاثة اللهفان» ٢/ ٧٥ وهو مما سبق التنبيه عليه.

(٤) زيادة من المطبوع.

فهل لك جَحْدُ وديعتهِ إذا كانت قَدْرَ حَقّك من جِنْسِه أو من غيرِ جنسه؟ فمنعه مالكٌ لقوله عليه السلام: «أدِّ الأمانة إلى من ائتَمَنَك، ولا تَخُنْ مَنْ خانك»[1]. وأجازه الشافعيُّ لقولهِ ﷺ لهند بنتِ عتبةَ امرأةِ أَبي سفيان لمّا شكَتْ إليه أنه بخيلٌ لا يُعطيها وولدَها ما يكفيهما، فقال لها عليه السلام: «خُذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف»[2]. ومنشأُ الخلاف: هل هذا القولُ منه عليه السلام فُتْيا فيصحُّ ما قاله الشافعيُّ، أو قضاءٌ فيصحُّ ما قاله مالك؟[3] ومنهم من فَصَّلَ بين ظَفَرِك بجنسِ حقِّك فلك أَخْذُه، أو غيرِ جنسِه، فليس لك أَخْذُه، فهذا تلخيصُ الفرق بين القاعدتين.

* * *

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) سبق تخريج الحديث.

(٣) قد سبق تفصيلُ القول في هذه المسألة في الفرق السادس والثلاثين.

الفرقُ الرابع والثلاثون والمئتان
بين قاعدةِ اليدِ المُعْتبرةِ المرجِّحةِ لقولِ صاحبِها، وقاعدةِ اليدِ التي لا تُعْتبر[1]

اعلم أنَّ اليدَ إنَّما تكونُ مُرجِّحةً إذا جُهِلَ أَصْلُها، أو عُلِمَ أَصلُها بحقّ، أما إذا شَهِدَتْ بينةٌ، أو عَلِمْنا نحن ذلك أنها بغصبٍ أو عاريةٌ أو غيرُ ذلك من الطرقِ المقتضيةِ وَضْعَ اليدِ من غيرِ مِلْكٍ، فإنها لا تكونُ مرجِّحةً البتَّةَ.

١٤٨/أ تنبيه[2]: اليدُ عبارةٌ عن القربِ والاتّصال،/ فأعظمُها ثيابُ الإنسانِ التي عليه، ونَعْلُه ومِنْطَقتُه، ويليه البساطُ الذي هو جالسٌ عليه، والدابةُ التي هو راكبُها، ويليه الدابةُ التي هو سائقُها أو قائدُها، ويليه الدارُ التي هو ساكنُها، فهي دون الدابةِ لعدمِ استيلائهِ على جميعِها.

قال بعضُ العلماءِ[3]: فتُقدَّمُ أقوىٰ اليدَيْن على أضعفِهما، فلو تنازع الساكنانِ الدارَ سُوِّيَ بينهما بعد أَيمانِهما، ويُقَدَّمُ راكبُ الدابةِ مع يمينهِ على السائقِ، وهو مُتَّجِه.

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١١/ ٢٥.

(٢) هذا التنبيه مأخوذٌ بحذافيره من كلام شيخه العزّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٤٣ وكلامُ الشيخ أنبَلُ وأجلُّ.

(٣) هذا تمويهٌ غير جيد، بل قائلُ ذلك هو شيخ المصنّفُ وفحلُ الشافعية ابن عبد السلام، ولكنّ القرافيَّ يَسْتَرْوِحُ لهذه الطريقة المرغوبِ عنها في إخفاء شخصية شيخه الجليل؟! فليُتأمَّلْ.

فرع: قال ابن أبي زيد في «النوادر»: إذا ادَّعياها في يدِ ثالثٍ، فقال أحدُهما: أَجْرْتُه إياها، وقال الآخر: أودَعْتُه إياها، صُدِّقَ مَنْ عُلِمَ سَبْقُ كِرائهِ أو إيداعهِ، ويستصحبُ الحالُ له والمِلْكُ إلا أن تشهدَ بينةٌ للآخَرِ أنه فعل ذلك بحيازةٍ عن الأول وحضورِه، ولم يُنْكِرْ فيُقْضىٰ له، فإن جُهِلَ السبقُ قُسِمَتْ بينهما.

قال أشهبُ: فلو شَهِدَت بينةُ أحدِهما بغَصْبِ الثالثِ منه، وبيِّنةُ الآخرِ أنَّ الثالث أقرَّ له بالإيداع، قُضيَ لصاحبِ الغصبِ لتضمينِ بيِّنةِ اليدِ السابقة.

فرع: قال في «النوادر»: لو كانت دارٌ في يدِ رجلَيْنِ، وفي يدِ عبدٍ لأحدِهما، فادَّعاها الثلاثةُ قُسِمَتْ بينهم أثلاثاً إن كان العبدُ تاجِراً، وإلا فنصفَيْن، لأنَّ العبدَ في يدِ مولاه.

* * *

الفرق الخامس والثلاثون والمئتان
بين قاعدةِ ما تجبُ إجابةُ الحاكمِ فيه إذا دعاه إليه، وبين قاعدةِ ما لا تجبُ إجابتُه فيه(١)

إن دُعِيَ(٢) من مسافةِ العَدْوىٰ(٣) فما دونَها وجبت الإجابةُ، لأنه لا تتمُّ مصالحُ الأحكامِ وإنصافُ المظلومين من الظالمينِ إلا بذلك، ومَنْ أبعدَ من المسافةِ لا تجبُ الإجابة، وإن لم يكُن له عليه حقٌّ لم تجِب الإجابةُ، أو له عليه حَقٌّ، ولكن لا يتوقَّفُ على الحاكمِ لا تجبُ الإجابة، فإن كان قادراً على أدائهِ لزِمَه أداؤه، ولا يذهبُ إليه، ومتى علم خصمُه إعسارُه حَرُمَ عليه طلبُه ودَعواه إلى الحاكمِ، وإن دعاه وعلمَ أنه يحكمُ عليه بجَوْرٍ لم تجب الإجابةُ، وتحرُمُ في الدماءِ والفروجِ والحدودِ وسائرِ العقوباتِ الشرعية(٤).

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١١/ ٤٠، وهو مستفادٌ من «القواعد الكبرى» ٢/ ٦٢ لابن عبد السلام وفيه: «فصلٌ فيما يجبُ على الغريم إذا دُعيَ إلى الحاكم»، فجاء القرافي وادّعاه لنفسِه، ثم تدخّل في صياغته على جهة الاختصارِ، فركبَتْهُ الركاكةُ من كلِّ وجه.

(٢) في الأصل: ادّعى.

(٣) العَدْوىٰ: طلبُك إلى والٍ أو قاضٍ أن يُعْدِيكَ على مَنْ ظلمك، أي: ينتقم منه باعتدائه عليك. أفاده ابن فارس في «معجم مقاييس اللغة» ٤/ ٢٥٠. قال الفيّومي في «المصباح المنير»: ١٥١: والفقهاءُ يقولون: مسافة العَدْوىٰ وكأنهم استعاروها من هذه العَدْوىٰ، لأنَّ صاحبَها يصلُ فيها الذهابَ والعَوْدَ بعَدْوٍ واحدٍ، لما فيه من القوّة والجَلادة.

(٤) هذه عبارة القرافي. وأما عبارة ابن عبد السلام المُشْرِقةُ فهي: وكذلك لو دعاه الحاكمُ مع عِلْمِ المدعوِّ بأنه يحكمُ عليه بالباطلِ بناءً على الحجَّةِ الظاهرة، فإنه =

وإن كان الحقُّ موقوفاً على الحاكم، كأجلِ العِنِّين يُخَيَّرُ الزوجُ بين الطلاقِ فلا تجبُ الإجابةُ، وبين الإجابةِ، وليس له الامتناعُ منهما[1]، وكذلك القسمةُ المتوقِّفةُ على الحاكمِ يُخَيَّرُ بين/ تمليكِ حِصَّتِه لغريمِه ١٤٨/ب وبين الإجابة، وليس له الامتناعُ منهما[2]، وكذلك الفسوخُ الموقوفةُ على الحاكم.

وإن دعاه إلى حقٍّ مُخْتَلَفٍ في ثُبوته، وخصمُه يعتقدُ ثُبوتَه، وجبَتْ عليه، لأنها دَعوىٰ حقٍّ، أو يعتقدُ عَدَمَ ثبوتهِ لا تجبُ لأنه مُبْطل، وإنْ دعاه الحاكمُ وجبَ، لأنَّ المَحَلَّ قابلٌ للحكمِ والتصرُّفِ والاجتهاد، ومتى طُولِبَ بحقٍّ وجبَ عليه على الفورِ، كردِّ المغصوب، ولا يحلُّ له أن يقول: لا أدفعُه إلا بالحكمِ، لأنَّ المَطْلَ ظُلْمٌ[3]، ووقوفُ الناسِ عند الحاكمِ صَعبٌ، وأما النفقاتُ فيجبُ الحضورُ فيها عند الحاكمِ لتقديرِها إن كانت للأقاربِ، وإن كانت للزوجةِ أو للرقيق يُخَيَّرُ بين إبانةِ الزوجةِ، وعِتْقِ الرقيق، وبين الإجابةِ.

* * *

= يجوزُ له فيما بينه وبين الله عزَّ وجلَّ أنِ يمتنع من إتيان الحاكم، ولا سيّما فيما يتعلَّقُ بالدماءِ والفروجِ والحدود وسائر العقوبات الشرعية. انظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٦٢.

(١) في المطبوع: منها، وصوابه بالتثنية، وهو على الجادة في «القواعد الكبرى» حيثُ يغترفُ القرافيُّ.

(٢) في المطبوع: منها. وقد سبق التنبيه على وجه الصواب فيه.

(٣) قد صرَّح ابن عبد السلام بمستنده في هذا الحكم وهو قولهُ ﷺ: «مَطْلُ الغنيِّ ظُلْم» أخرجه البخاري (٢٢٨٧) ومسلم (١٥٦٤) من حديثِ أبي هريرة، وصحَّحه ابن حبَّان (٥٠٥٣) وفيه تمامُ تخريجه.

الفرق السادس والثلاثون والمئتان

بين قاعدة ما يُشْرَعُ من الحَبْس وقاعدةِ ما لا يُشْرَع[1]

المشروعُ من الحَبْسِ ثمانيةُ أقسام:

الأول: يُحْبَسُ الجاني لغيبةِ المَجْنيِّ عليه حِفْظاً لمحلِّ القِصاصِ.

الثاني: حَبْسُ الآبقِ سَنَةً حِفظاً للماليةِ رجاءَ أن يُعْرَفَ رَبُّه.

الثالث: يُحْبَسُ الممتنعُ عن دَفْعِ الحق إلجاءً إليه.

الرابع: يُحْبَسُ من أَشْكَلَ أمرُه في العُسرِ واليُسر اختباراً لحاله، فإذا ظهر حالُه حُكِمَ بمُوجَبهِ عُسْراً أو يُسراً.

الخامس: الحبسُ للجاني تعزيراً ورَدْعاً عن معاصي الله تعالى.

السادس: يُحبَسُ من امتنعَ من التصرُّفِ الواجبِ الذي لا تدخلُه النيابة، كحَبْسِ مَن أسلمَ على أُختين أو عَشر نِسْوةٍ، أو امرأةٍ وابنتِها، وامتنع من التعيين.

السابع: من أقرَّ بمجهولِ عَيْنٍ أو في الذمّةِ، وامتنع من تعيينهِ، فيُحبس حتى يُعَيِّنَهما، فيقول: العينُ هو هذا الثوبُ أو هٰذه الدابة ونحوُهما، أو الشيءُ الذي أقرَرْتُ به هو دينارٌ في ذمَّتي.

الثامن: يُحبسُ الممتنعُ من حقِّ الله تعالى الذي لا تدخلُه النيابةُ عند الشافعيةِ كالصومِ، وعندنا يُقْتَلُ كالصلاةِ، وما عدا هذه الثمانيةَ لا يجوزُ الحبسُ فيه.

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١١/٤٢، وهو مستفادٌ من كلام ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/١٥٨.

ولا يجوزُ الحبسُ في الحقِّ إذا تمكَّنَ الحاكمُ من استيفائه، فإن امتنع من دَفْعِ الدَّيْنِ، ونحن نعرفُ مالَه أخَذْنا منه مقدارَ الدَّيْن، ولا يجوزُ لنا حَبْسُه، وكذلك إذا ظَفِرْنا بمالِهِ أو دارِه أو شيءٍ يُباعُ له في الدَّيْن، كان رَهْناً أم لا، فعَلْنا ذلك، ولا نحبسُه، فإنَّ في حَبْسِه استمرارَ/ ظُلْمه، 1/149أ
ودوامُ المُنكرِ في المَطْلِ[1] وضَرَرِهِ هو مع إمكانِ أن لا يبقىٰ شيءٌ من ذلك كُلِّه، وكذلك إذا رأى الحاكمُ على الخَصْم في الحبسِ من الثيابِ والقماشِ ما يمكنُ استيفاؤه عنه أخذَه مِن عليه قَهْراً، وباعه فيما عليه، ولا يحبسُه تعجيلاً لدفعِ الظُّلمِ، وإيصالِ الحقِّ لمُستحقِّه بحَسب الإمكان.

سؤال[2]: كيف يُخَلَّدُ في الحبسِ مَن امتنعَ من دَفْعِ درهمٍ يقدرُ على دَفْعِهِ، وعَجَزْنا عن أَخْذِه منه؟ لأنها عقوبةٌ عظيمةٌ في جنايةٍ حقيرةٍ، وقواعدُ الشرعِ تقتضي تقديرَ العقوباتِ بقَدْرِ الجنايات.

جوابه: أنَّها عقوبةٌ صغيرةٌ بإزاءِ جنايةٍ صغيرة، ولم تخالِف القواعدَ، لأنه في كلِّ ساعةٍ يمتنعُ من أداءِ الحق، فتُقابَلُ كلُّ ساعةٍ من ساعاتِ الامتناعِ بساعةٍ من ساعاتِ الحَبْسِ، فهي جناياتٌ وعُقوباتٌ متكرِّرةٌ متقابلةٌ، فاندفع السؤال، ولم تُخالَف القواعدُ[3].

* * *

(١) في المطبوع: الظُّلْم.
(٢) هذا السؤال للعزّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/١٥٨ وكذا الجواب.
(٣) علَّق ابن الشاط على هذا الفرقِ بقوله: ما قاله في هذا الفرقِ من انحصارِ الأسبابِ الموجبةِ للحبسِ في ثمانيةِ أقسام ليس كما قال، وفي ذلك نظر، وما قاله في الفروقِ الأربعةِ بعده صحيحٌ، أو نَقْلٌ وتَرْجيح.

الفرق السابع والثلاثون والمئتان
بين قاعدة مَنْ يُشْرَعُ إلزامُه بالحَلِفِ، وقاعدةِ من لا يلزَمُه الحَلِفُ[1]

فالذي يلزمُه الحَلِفُ كلُّ مَنْ توجَّهَتْ عليه دَعوىٰ صحيحةٌ مُشْبِهَةٌ. فقولُنا: «صحيحةٌ»: احترازٌ من المجهولةِ أو غيرِ المُحرَّرة، وما فاتَ فيه شرطٌ من الشروطِ المتقدِّمةِ في هٰذه القاعدة، وقولُنا: «مُشْبِهَةٌ»: احترازٌ من التي يُكذِّبُها العُرْفُ، وقد تقدَّمَ أنَّ الدعوىٰ على ثلاثةِ أقسام: ما يُكَذِّبُها العرفُ، وما يشهدُ بها، وما لم يتعرَّض لتكذيبها وتصديقِها، فما شهدَ لها كدعوىٰ سِلعةٍ مُعيَّنة بيدِ رجلٍ، أو دعوىٰ غريبٍ وديعةً عند جارهِ، أو مسافرٍ أنه أودعَ أحدَ رُفقائه، وكالدعوىٰ على الصانعِ المُنْتَصبِ أنه دفَع إليه مَتاعاً ليصنعَه، أو على أهلِ السوقِ المُنتصبين للبيعِ أنه اشترىٰ من أحدهم، أو يوصي في مرضِ موتهِ أنه له دَيْناً عند رجلٍ، فيُشْرَعُ التحليفُ هٰهُنا بغيرِ شرط، وتتفقُ الأئمَّةُ فيها، والتي شَهِدَ بأنها غيرُ مُشْبِهَةٍ فهي كدعوىٰ دَيْنٍ ليس على من تقدَّم، فلا يُسْتَحْلَفُ إلا بإثباتِ خُلْطَتهِ له.

قال ابنُ القاسم: وهي أن يُسالِفَه أو يُبايعَه مِراراً، وإنْ تقابضا في ذلك الثمنِ أو السلعةِ وتفاصلا قبل التفرق.

وقال سُحنون: لا بُدَّ من البيعِ والشراءِ بين المُتداعِيَيْن.

وقال الأَبْهريُّ: هي أن تكونَ الدعوىٰ تُشْبهُ أن يُدَّعىٰ بمِثْلِها/ على ١٤٩/ب
المُدَّعىٰ عليه، وإلا فلا يحلفُ إلّا أن يأتيَ المُدَّعي بلَطْخٍ[2]. وقال

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١١/ ٤٥.

(٢) كأنه يُريدُ الحماقةَ وما يُستهجن من الدعاوىٰ.

القاضي أبو الحسن[1]: لا بُدَّ أن يكونَ المُدّعىٰ عليه يُشْبِهُ أن يُعامِلَ المُدَّعي، فهٰذه أربعةُ أقوالٍ في تفسيرِ الخُلْطةِ التي هي شرطٌ في هذا القِسم.

وقال الشافعيُّ وأَبو حنيفةَ: يحلفُ على كلِّ تقدير.

لنا ما رواه سُحنونُ أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «البينةُ على من ادّعى واليمينُ على من أنكر إذا كانت بينهما خُلْطة»[2] وزيادةُ العدلِ مقبولة وقال عليٌّ رضي الله عنه: لا يُعدي الحاكمُ على الخصمِ إلا أن يعلمَ أنَّ بينهما معاملةً، ولم يُرْوَ له مخالفٌ من الصحابة فكان إجماعاً، ولأنَّ عملَ المدينةِ كذلك، ولأنه لولا ذلك لتجرَّأَ السفهاءُ على ذوي الأقدارِ بتَبْذيلِهم عند الحاكمِ بالتحليفِ، وذلك شاقٌّ على ذوي الهَيْئات[3]، ورُبما التزموا ما لا يلزَمُهم من الحِمَلِ العظيمةِ من المال فِراراً من الحَلِفِ، كما فعله عثمانُ رضي الله عنه، وقد يصادفُه عقيبَ الحَلِفِ مصيبة، فيقال: هي بسبب الحَلِفُ، فيتعيَّنُ حَسْمُ البابِ إلا عند قيام مُرَجِّحٍ، لأنَّ صيانةَ الأعراضِ واجبةٌ، والقواعدُ تقتضي دَرْءَ مِثْلَ هٰذه المفسدة.

احتجُّوا بالحديثِ السابقِ بدون زيادةٍ، وهو عامٌّ في كُلِّ مُدَّعىً عليه. فيسقطُ اعتبارُ ما ذكَرْتُموه من الشرط، ولقوله عليه السلام: «شاهِداك أو يمينُه»[4] ولم يذكُر مُخالطةً، ولأنَّ الحقوقَ قد تثبتُ بدونِ الخُلْطَةِ، فاشتراطُها يؤدِّي إلى ضياعِ الحقوقِ، وتختلُّ حِكمةُ الحُكام.

---

(١) يعني ابن المُنْتاب. سبقت ترجمتُه.

(٢) قد تقدَّم تخريجُه دون قوله: «إذا كانت بينهما خُلْطَةٌ» فإنَّها ممَّا لا يثبت.

(٣) في المطبوع: الهِياب. وهو تصحيف.

(٤) سبق تخريج الحديث.

والجوابُ عن الأول: أنَّ مقصودَ الحديثِ بيانُ مَنْ عليه البينةُ، ومَنْ عليه اليمينُ، لا بيانُ حالِ من تتوجَّه عليه. والقاعدةُ أنَّ اللفظَ إذا ورد لمعنىً لا يُحْتَجُّ به في غيره، لأنَّ المتكلِّمَ مُعرِضٌ عن ذلك الغير، ولهذه القاعدةِ وقع الردُّ على أبي حنيفةَ في استدلالهِ على وجوبِ الزكاةِ في الخَضْراوات، بقولهِ عليه السلام: «فيما سَقت السماءُ العُشْر»[1] أنَّ مقصودَ الحديثِ بيانُ الجُزءِ الواجبِ في الزكاةِ، لا بيانُ ما تجبُ فيه الزكاة.

وعن الأول أيضاً جوابٌ آخر، وهو أنَّ العامَّ في الأشخاصِ غيرُ عامٍّ في الأحوالِ والأزمنةِ والبقاعِ والمُتعلّقات، كما تقرَّر في علم الأصول، فيكون الحديثُ مُطلقاً/ في أحوالِ الحالفين، فيُحملُ على الحالةِ ١٥٠/أ المُحتمَلةِ المتقدِّمة، وهي الحالةُ التي فيها الخُلْطَةُ لأنها المُجْمَعُ عليها، فلا يحتجُّ به في غيرِها[2]، وإلا لكان عاماً في الأحوالِ وليس كذلك.

والجوابُ عن الثاني: أنَّ مقصودَه بيانُ الحصرِ، وبيانُ ما يختصُّ به منهما، لا بيانُ شرطِ ذلك؛ ألا ترىٰ أنه أعرضَ عن شرطِ البينةِ من العدالة وغيرها؟ أو نقولُ: ليس هو عاماً في الأشخاصِ، لأنَّ المخاطبة[3] للشخصِ الواحدِ لا تعمُّ، فيُحْمَلُ على الحالةِ التي ذكرناها، والحديثِ الذي رويناه.

---

(١) هذا لفظُ البيهقيّ في «السنن الكبرى» ٤/ ١٣٠، وأخرجه البخاري (١٤٨٣)، وأبو داود (١٥٩٦) وغيرهما من حديثِ ابن عمر بلفظ: «فيما سقت السماءُ والعيون أو كان عَثَرياً العُشرُ» وانظر مذهبَ الحنفية واحتجاجَهم لهذه المسألة في «فتح باب العناية» ١/ ٥٢٢ لملاّ علي القاري.

(٢) هذا فرعٌ على ثبوت هذه الزيادة التي فيها ذِكْرُ الخُلْطة، وهي غير ثابتة، فلا حُجَّةَ فيها.

(٣) في المطبوع: المخالطة.

وعن الثالث: أنَّه مُعارَضٌ بما ذكرناه من تسلُّط الفَسَقةِ السِّفْلَةِ على الأتقياءِ الأخيارِ بالتحليفِ عند القُضاة، وأنه يفتحُ بابَ دعوىٰ أحدِ العامة على الخليفةِ أو القاضي أنه استأجَره، أو أعيانِ العلماء أنه قاوله وعاقَده على كَنْس مِرْحاضِه، أو خِياطةِ قَلَنْسَوتهِ، ونحو ذلك مما يُقْطَعُ بكَذِبهِ فيه، فطريقُ الجمع بين النصوصِ والقواعدِ ما ذكرناه من اشتراطِ الخلطة، فهذا هو المنهجُ القويم وهٰهُنا ثلاثُ مسائل:

المسألةُ الأولى: أنَّ الخُلْطَةَ حيث اشتُرِطَت قال في «الجواهر»: تثبتُ بإقرارِ الخصمِ والشاهدَيْن، والشاهدِ واليمينِ، لأنها أسبابُ الأموالِ فتُلْحَقُ بها في الحِجاج. وقال ابن لُبابة[1]: تثبتُ بشهادةِ رجلٍ واحدٍ وامرأة، وجعلَه من بابِ الخبرِ، ورُوِيَ عن ابن القاسم.

المسألةُ الثانية: إذا دفعَ الدعوىٰ بعداوةٍ، المشهورُ أنه لا يحلِفُ، لأنَّ العداوةَ مُقتضاها الإضرارُ[2] بالتحليف، والبِذْلَةُ عند الحاكم، وقيل: يحلفُ لظاهرِ الخبر.

المسألةُ الثالثة: قال أبو عِمران[3]: خمسةُ مواطن لا تشترط فيها الخلطة: الصانع، والمتهم بالسرقة، والقائل عند موته لي عند فلان دين، والمتضيف عند الرجل فيدعي عليه، والعارية والوديعة.

---

(١) في الأصل: كنانة وكذا في «الذخيرة» ١١/ ٤٧ وهو من مُحدِّثي المالكية كما في «سير أعلام النبلاء» ١٦/ ٤٢٥ . أما ابن لُبابةَ فهو شيخ المالكية أبو عبد الله محمد ابن يحيى بن لبابة القرطبي (٢٢٤-٣١٤هـ) انتهت إليه الإمامة في المذهب، له ترجمة في «تاريخ علماء الأندلس» ٢/ ٦٨٠ لابن الفرضي، و«سير أعلام النبلاء» ١٤/ ٤٩٥ . فلعلَّ القرافيَّ يريد هذا الفقيه.

(٢) في «الذخيرة» ١١/ ٤٧: الإقرار.

(٣) الإمام الفقيه موسى بن عيسى الفارسي، كان من أحفظ الناس للحديثِ ولمذهب مالك، أثنى عليه القاضي عياض في «ترتيب المدارك» ٧/ ٢٤٣ .

الفرق الثامن والثلاثون والمئتان
بين قاعدةِ ما هو حُجَّةٌ عند
الحُكَّام، وقاعدةِ ما ليس بحُجَّة عندهم[١]

قد تقدَّم الفرقُ بين الأَدلةِ والأسبابِ والحِجاج[٢]، وأَنَّ الأدِلَّةَ شأنُ المجتهدين، والحجاجَ شأنُ القضاةِ والمُتحاكمين، والأسبابُ تعتمدُ المكلَّفين. والمقصودُ هٰهنا إنما هو الحِجاجُ فنقولُ وبالله نستعين:

الحِجاجُ التي يَقْضي بها الحاكم سَبْعَ عَشْرَة حُجَّةً: الشاهدان/ ، ١٥٠/ب
والشاهدان واليمين، والأربعةُ في الزنا، والشاهدُ واليمين، والمرأتانِ واليمينُ، والشاهدُ والنُّكول، والمرأتانِ والنكولُ، واليمينُ والنُّكولُ، وأَربعة أَيْمان في اللِّعان، وخمسون يميناً في القَسامةِ، والمرأتانِ فقط في العيوبِ المتعلِّقةِ بالنساء، واليمينُ وَحْدَها بأن يتحالفا، ويُقْسَمَ بينهما فيُقْضىٰ لكلِّ واحدٍ منهما بيمينهِ، والإقرارُ، وشهادةُ الصِّبيان، والقافةُ وقُمُطُ الحيطانِ[٣] وشواهدُها، واليدُ. فهذه هي الحِجاجُ التي يقضي بها الحاكمُ، وما عَداها لا يقضي به عندنا، وفيها تنبيهاتٌ[٤] واختلافٌ بين

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٠/٨٦.
(٢) انظر الفرقين: السادس عشر والسابع عشر من المجلَّد الأول من هذا الكتاب.
(٣) وهو ما يُعْمَلُ من ليفٍ وخوصٍ، وقيل: هو الخُشُبُ تكون على ظاهرِ الخُصِّ وباطنهِ. وتحاكم رجلان إلى شُرَيْحِ القاضي في خُصٍّ تنازعاه، فقضىٰ به للذي إليه القُمُط. انظر «المصباح المنير» ص:١٩٧.
(٤) كذا في الأصل. وفي المطبوع: شُبهات.

العلماءِ أُنَبِّهُ عليه، فأذكُرُ ما اختُلِفَ فيه حُجّةً حُجَّةً بانفرادها، وأوردُ الكلامَ فيها إن شاء الله تعالى.

الحُجَّةُ الأولى: الشاهدان. والعدالةُ فيهما شَرْطٌ عندنا وعند الشافعيِّ وأحمدَ بن حنبل. وقال أبو حنيفة: العدالةُ حقٌّ للخصم، فإن طلبَها فحصَ الحاكمُ عنها وإلا فلا[1]، وعندنا هي حَقُّ اللهِ تعالى يجبُ على الحاكم أن لا يحكُمَ حتى يُحَقِّقَها، وقال مُتأخِّرو الحنفيةِ: إنما كان قولُ المجهولِ مقبولاً في أولِ الإسلام حيث كان الغالبُ العدالةَ، فأُلْحِقَ النادرُ بالغالبِ، فجُعِلَ الكل عدولاً، وأَمَّا اليومَ فالغالبُ الفسوقُ، فيُلْحَقُ النادرُ بالغالبِ حتى تثبتَ العدالةُ، والمنقولُ عن أَبي حنيفةَ هو الأولُ، واستثنىٰ الحدودَ، فلا يُكْتفىٰ فيها بمُجرَّدِ الإسلامِ، بل لا بُدَّ من العدالةِ، لأنَّ الحدودَ حقُّ الله تعالى، وهو ثابتٌ فتُطْلبُ العدالةُ، وإذا كان المحكومُ به حَقّاً لآدميٍّ فجرحهما وجب البحث عنهما.

لنا: إجماعُ الصحابة، فإنَّ رجلين شهدا عند عُمرَ، فقال: لا أعرِفكما، ولا يضرُّكُما أَن لا أعرِفَكما، فجاء رجلٌ فقال: أتعرِفُهما؟ قال: نعم. قال له: أكُنْتَ معَهما في سَفرٍ يُبينُ عن جواهرِ الناس؟ قال: لا. قال: فأنتَ جارُهما تعرفُ صباحَهما ومساءَهما؟ قال: لا. قال: أعامَلْتَهما بالدراهم والدنانير التي تُقَطَّعُ بها[2] الأرحامُ؟ قال: لا. فقال: ابنَ أخي ما تعرفهما، جيئاني[3] بمن يعرِفُكما، وهذا بحضرةِ الصحابة، لأنه لم يكن يحكمُ إلا بحضرتِهم، ولم يخالِفْه أحدٌ، فكان إِجماعاً، والظاهرُ أنه ما سأل عن تلك الأسباب مِن السفرِ وغيرِه إلا وقد عرفَ إسلامَهما، لأنه لم

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ٣/ ١٣١ لملاّ علي القاري.

(٢) في المطبوع: بينهما.

(٣) في المطبوع: ائتياني.

يقُلْ: أتعرِفُهما مُسْلمَيْن وليس ذلك استحباباً، لأنَّ تعجيلَ الحكمِ واجبٌ
١/١٥١أ على/ الفورِ عند وجودِ الحُجَّةِ، لأنَّ أحَد الخصمَيْن على مُنكرٍ غالباً، وإزالةُ المنكرِ واجبٌ على الفورِ، والواجبُ لا يُؤخَّرُ إلا لواجب.

ولقولهِ تعالى: ﴿وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ [الطلاق: ٢] مفهومهُ: أنَّ غَيْرَ العدلِ لا يُسْتشهد، وقوله: ﴿مِّنكُمۡ﴾ إشارةٌ إلى المسلمين، فلو كان الإسلامُ كافياً لم يَبْقَ في التقييدِ فائدةٌ، والعَدْلُ مأخوذُ من الاعتدالِ في الأقوالِ والأفعالِ والاعتقادِ، فهو وَصْفٌ زائدٌ على الإسلام، وغيرُ معلوم بمُجرَّد الإسلام، وقولهِ تعالى: ﴿مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ورضاء الحاكمِ بهم فَرْعُ معرفتِهم[١]، وبالقياسِ على الحدودِ، وبالقياسِ على طلبِ الخصمِ العدالةَ.

فإن فَرَّقوا بأنَّ العدالةَ حقٌّ لخصم، فإذا طلبَها تعيَّنت، وأنَّ الحدودَ حقُّ اللهِ تعالى، وهو ثابتٌ لله، مَنَعْنا أنَّ العدالةَ حَقٌّ لآدميٍّ، بل حَقُّ الله تعالى في الجميعِ، فيتَّجه القياسُ، ويندفعُ الفرقُ بالمنع.

احتجُوا بقولهِ تعالى: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ولم يشتَرِط العدالةَ، وبقولِ عُمَر رضي الله عنه: المسلمون عُدولٌ بعضُهم على بعضٍ إلا محدوداً في حَدٍّ[٢]، وقبلَ النبيُّ ﷺ شهادةَ الأعرابيِّ بعد أن

(١) قال ابن كثير في «التفسير» ١/ ٧٢٤: فيه دلالةٌ على اشتراطِ العدالة في الشهود، وهذا مُقَيَّدٌ حكم به الشافعيُّ على كلِّ مُطْلقٍ في القرآنِ من الأمرِ بالإشهادِ من غيرِ اشتراط. وقد استدلَّ من ردَّ المستورَ بهذه الآيةِ الدالَّةِ على أن يكون الشاهدُ عَدْلاً مَرْضياً.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنَّف» (٢٠٦٥٠) مرفوعاً إلى رسولِ الله ﷺ من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جَدِّه.

=

قالَ له: «أتشهَدُ أن لا إله إلا الله وأني رسول الله»[1] فلم يَعتَبِر غيرَ الإسلام، ولأنه لو أسلم كافرٌ بحضرَتِنا جازَ قَبولُ قولهِ مع أنه لم يُتحَقَّق منه إلا الإسلامُ، ولأنَّ البحثَ لا يؤدِّي إلى تيقُّنِ[2] العدالة، وإذا كان المقصودُ الظاهرَ، فالإسلامُ كافٍ في ذلك، لأنه أتمُّ وازعٍ، ولأنَّ صَرْفَ الصدقةِ يجوزُ بناءً على ظاهرِ الحالِ من غير بحثٍ، وعموماتُ النصوصِ والأوامرِ تُحْمَلُ على ظاهرِها من غيرِ بحثٍ، فكذلك هٰهُنا يُتَوضَّأُ بالمياهِ ويُصَلّىٰ بالثيابِ بناءً على الظواهرِ من غير بحثٍ، فكذلك هٰهُنا قياساً عليها.

والجوابُ عن الأول: أنه مُطْلَقٌ فيُحْمَلُ على المُقَيَّد، وهو قولهُ: ﴿ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] فقيُّدَ بالعدالةِ، وإلا لضاعت الفائدةُ في هٰذا

= وأما قولُ عمر، فهو من كتابه في القضاءِ الذي بعث به إلى أبي موسى الأشعري، وهو في «سنن الدارقطني» ٤/ ٢٠٦ وهو الكتاب الذي استفاضت شهرتُه وتلقّاه الناسُ بالقبولِ كما سبق بيانُه. وانظر «نصب الراية» ٤/ ٨١ للحافظ الزيلعيِّ.

(١) أخرجه أبو داود (٢٣٤٠)، وابن ماجه (١٦٥٢)، والترمذي (٦٩١)، والنسائي في «السنن» (٢٤٣٣)، وصحَّحه ابن حبان (٣٤٤٧) من حديثِ سماك بن حرب، عن عكرمة عن ابن عباس، ورواية سماك عن عكرمة مضطربة، وقد اختُلِف عليه في هذا الحديث، فرواه سفيان الثوري عن سماك عن عكرمة مرسلاً، وهو الذي رجَّحه غير واحدٍ من الأئمة، ولكن الحديث يتقوّى بحديثِ ابن عمر: تراءىٰ الناسُ الهلال، فرأيتُه، فأخبرتُ رسول الله ﷺ، فصام وأمر الناسَ بصيامه. أخرجه أبو داود (٢٣٤٢)، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٤/ ٢١٢، وصحَّحه ابن حبان (٣٤٤٧) على شرط مسلم، وفيه تمام تخريجه.

قال الترمذي في «الجامع» ٣/ ٧٥: والعملُ على هذا الحديث عند أهلِ العلم؛ قالوا: تُقْبَلُ شهادةُ رجلٍ واحدٍ في الصيام، وبه يقول ابن المبارك والشافعيُّ وأحمد وأهلُ الكوفة.

(٢) في المطبوع: تحقُّق.

القيدِ، وقُيِّدَ برضاءِ الحاكم، وهو مشروطٌ بالبحثِ، ولأَنَّ الإسلامَ لا يكفي فيه ظاهرُ الدارِ، فكذلك لا يكفي الإسلامُ في العدالة.

وعن الثاني: أنه يدلُّ على اعتبارِ وَصْفِ العدالةِ بقوله: «عدولٌ» فلو
١٥١/ب لم يكُنْ مُعْتَبراً لسكتَ عنه، وهو مُعارَض/ بقولهِ في آخرِ الأمر منه: لا يُؤْخَذُ مسلِمٌ بغيرِ العدول، والمتأخِّر ناسخٌ للمتقدِّم، ولأن ذلك كان في صَدرِ الإسلامِ حيث العدالةُ غالبةٌ بخلافِ غيرِه.

وعن الثالثِ: أنَّ السؤالَ لا يدلُّ على عدمِ سؤالهِ عن غيرِه، فلعلَّه سأل، أو كان غَيْرُ هذا الوصفِ معلوماً عنده[١].

وعن الرابع: أنا لا نقبلُ شهادتَه حتى نعلمَ سَجاياه، وعدمَ[٢] جرأَتهِ على الكذب، وإن قَبِلْناه فذلك لأجلِ تيقُّنِنا عدمَ مُلابستهِ ما يُنافي العدالةَ بعد إسلامه.

وعن الخامس: أنه باطلٌ بالإسلامِ، فإنَّ البحثَ عنه لا يؤدِّي إلى يقينٍ، ويحكمُ الحاكمُ في القضيةِ التي لا نصَّ فيها ولا إجماعَ، فإنَّ بَحْثَه لا يؤدِّي إلى يقين، وأما الفقيرُ فلا بُدَّ من البحثِ عنه، ولأنَّ الأصلَ هو الفقرُ، بخلافِ العدالةِ بل وِزانُه هٰهُنا أن تُعلمَ عدالتُه في الأصلِ، فإنَّا لا نبحثُ عن مُزيلِها، وكذلك أصلُ الماءِ الطهارةُ، فلا يخرجُ عن ذلك إلا بتغيُّرِ لونهِ أو طَعْمِه أو رِيحهِ، وذلك معلومٌ بالقطعِ فلا حاجةَ إلى البحث، ولأنَّ الأصلَ الطهارةُ بخلافِ العدالة، وأمَّا العموماتُ والأوامرُ فإنا لا

---

(١) دلالة الحديث ظاهرة لمن رأى أنَّ الأصل في المسلمين العدالة، وذلك أنه لم يطلب أن يعلمَ من الأعرابيِّ غيرَ الإسلام فقط، ولم يبحَثْ بَعْدُ عن عدالتهِ وصِدْقِ لهجتهِ. انظر «معالم السنن» ٢/ ٨٩ للإمام الخطَّابي.

(٢) زيادة من المطبوع.

نكتفي بظاهرِها، بل لا بُدَّ من البحثِ عن الصارفِ المُخصِّصِ وغيرِه، ولأنَّ الأصلَ بقاؤها على ظاهرِها.

مسألة: لا تُقْبَلُ عندنا شهادةُ الكافرِ على المسلمِ، أو الكافرِ على أهلِ مِلَّتِه ولا غيرِها، ولا في وصيةِ مَيِّتٍ ماتَ في السفر، وإن لم يحضُره مُسلمونَ، وتُمْنَعُ شهادةُ نسائِهم في الاستهلالِ والولادةِ، ووافقنا الشافعي[1].

وقال ابنُ حنبلٍ: تجوزُ شهادةُ أهلِ الكتابِ في الوصيةِ في السفرِ إذا لم يكُن غيرُهم وهم ذِمَّةٌ، ويحلِفان بعد العصرِ ما خانا ولا كتَما ولا اشتريا به ثمَناً ولو كان ذا قُربىٰ، ولا نكتمُ شهادةَ الله إنا إذا لمِن الآثمين[2]، واختلفَ العلماء في هٰذه الآية[3]. فمنهم مَن حملَها على التحمُّلِ دونَ الأداء[4]، ومنهم من قال: المرادُ بقوله تعالى: ﴿مِنۡ غَيۡرِكُمۡ﴾ أي: من غيرِ عشيرتِكم[5]، وقيل: الشهادةُ في الآيةِ هي اليمينُ، ولا تُقْبَلُ في غيرِ هذا عند أحمد بن حنبل.

---

(١) انظر «المعونة» ٣/ ١٥٢٦ للقاضي عبد الوهاب، و«الذخيرة» ١٠/ ٢٢٤ للقرافيِّ، و«التهذيب» ٨/ ٢٥٨ للبغويِّ.

(٢) انظر «الكافي» ٤/ ٥٢١ لابن قدامة المقدسي.

(٣) يريدُ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ﴾ [المائدة: ١٠٦].

(٤) انظر «أحكام القرآن» ٢/ ٧١٨ لابن العربيِّ.

(٥) قاله الحسن البصري وابن المسيّب كما في «أحكام القرآن» ٢/ ٧٢٢ لابن العربي، وانظر «الذخيرة» ١٠/ ٢٢٥ للقرافي.

وقال أبو حنيفةَ: يقبلُ اليهوديُّ على النصرانيِّ، والنصرانيُّ على اليهودي مُطلقاً، لأَنَّ الكُفْرَ مِلَّةٌ واحدة، وعن قتادةَ وغيرِه: يُقْبَلُ على مِلَّتهِ دونَ غيرِها.

لنا قولهُ تعالى: ﴿وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [المائدة: ٦٤] وقال عليه السلام: «لا تُقْبَلُ شهادةُ عَدوٍّ على عدوِّه»(١).

١٥٢/أ وقياساً على الفاسق بطريقِ الأَوْلى/ ولأَنَّ الله تعالى أمرَ بالتوقُّفِ في خبرِ الفاسق، وهٰذا أَوْلى، إذ الشهادةُ آكَدُ من الخبرِ. وقولهُ تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] وفي الحديثِ قال عليه السلام: «لا تُقْبَلُ شهادةُ أهلِ دينٍ على غيرِ أهلِ دينهِ إلا المسلمون فإنَّهم عُدولٌ عليهم وعلى غيرِهم»(٢)، ولأنَّ مَنْ لا تُقبلُ شهادتُه على المسلمِ لا تُقْبَلُ على غيرِه كالعبدِ وغيرِه.

احتجُّوا بقوله تعالى: ﴿شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٦] معناه من غير

---

(١) لم أهتدِ إليه بهٰذا اللفظ. ولكن قد أخرج أبو داود في «المراسيل» (٣٩٧) والبيهقيُّ في «السنن الكبرى» ١٠/ ٢٠١ من مرسل عبد الرحمٰن الأعرج، عن النبيِّ ﷺ، قال: «لا تجوز شهادةُ ذي الظِّنَّةِ والإحنَةِ والجِنَّة».

والإحنَةُ: الحِقد، والجنة: الجنون.

وأخرج الحاكم في «المستدرك» ٤/ ٩٩، والبيهقيُّ في «الكبرى» ١٠/ ٢٠١ من حديث أبي هريرة قال: قال رسولُ الله ﷺ: «لا تجوز شهادة ذي الظنّةِ ولا ذي الحنّة» وصحَّحه الحاكم على شرط مسلم، وأقرّه الذهبي.

قال الخطابي في «غريب الحديث» ٢/ ٥٢٩: الحِناتُ: جمعُ حِنَةٍ، وهي لغةٌ رديئة، واللغةُ العالية إحْنَة. وانظر «التلخيص الحبير» ٤/ ٢٠٣ للحافظ ابن حجر.

(٢) أخرجه البيهقي بنحوه في «السنن الكبرى» ١٠/ ١٦٣ وفي إسناده عمر بن راشد ضعَّفه غير واحدٍ من أئمة النقد، وانظر «التلخيص الحبير» ٤/ ١٩٨.

المسلمين من أهلِ الكتاب، ورُوِيَ ذلك عن أبي موسىٰ الأشعريِّ وغيرِه[1]، وإذا جازَت على المسلمِ جازَت على الكافرِ بطريقِ الأوْلى، وفي «الصحاح»[2]: أنَّ اليهودَ جاءتْ إلى رسولِ الله ﷺ ومعهم يهوديان، فذكرت له عليه السلام أنَّهما زَنَيا، فرجَمَهما عليه السلام، وظاهره أن رجَمَهم بشهادتِهم[3]، وروى الشعبيُّ أنه عليه السلام قال: «إن شهِد منكم أربعة رجَمْتُهُما»[4]، ولأن الكافر من أهل الوِلاية لأنه يزوِّجُ أولادَه، ولأنهم يتديَّنون في الحقوقِ، قال تعالى: ﴿ ۞ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ ﴾ [آل عمران: ٧٥]. والجوابُ عن الأول: أنَّ الحسنَ قال: من غيرِ عشيرتِكم، وعن قتادةَ قال: من غير حِلْفِكم[5] فما تعيَّنَ ما

---

(١) انظر «تفسير ابن كثير» ٣/ ٢١٦.

(٢) انظر «صحيح البخاري» (٣٦٣٥) و(٦٨٤١) و«صحيح مسلم» (١٦٩٩) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.
وأما ما وقع في طبعة دار السلام من إحالة ذلك إلى «صحيح البخاري» برقم (٧١٩٢) «باب كتاب الحاكم إلى عُمّاله» من كتاب الأحكام، فهو خطأ محضٌ؟!

(٣) وهو الذي استنبطه الحافظ ابن حجر من الحديثِ كما في «فتح الباري» ١٢/ ١٧٨، وفي المسألة خلافٌ كبيرٌ استوعبه الإمام الحافظ ابن القيّم في «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»: ١٤٨ فما بعدها.

(٤) الذي في «سنن أبي داود» (٤٤٥٢) من حديثِ الشعبي عامر بن شراحيل عن جابر ابن عبد الله قال: جاءت اليهودُ برجلٍ وامرأةٍ منهم زَنَيا، قال: «ائتوني بأعلمِ رجلين منكم» فأتَوْهُ بابنَي صُوريا، فنشدَهما: كيف تجدان أمْرَ هٰذين في التوراة؟» قالا: نجدُ في التوراة: إذا شهد أربعةٌ أنهم رأوْا ذَكَرَه في فَرْجِها مِثْلَ الميل في المُكْحُلة رُجِما» قال: «فما يمنعكما أن ترجموهما؟» قالا: ذهب سلطانُنا فكرهنا القَتْلَ، فدعا رسول الله ﷺ بالشهودِ، فجاؤوا بأربعة فشهدوا أنهم رأوْا ذكره في فرجِها مِثْلَ الميلِ في المُكْحُلة، فأمر النبيُّ ﷺ برَجْمِهما. وفي إسناده مجالد بن سعيد ليس بالقويِّ.

(٥) وقع في «الذخيرة» ١٠/ ٢٢٥: خَلْقِكم. وقال الأُستاذ المحقّق: كذا.؟!

قُلْتُموه، ومعنىٰ الشهادةِ التحمُّلُ، ونحنُ نُجيزُه، أو اليمينُ لقولهِ تعالى: ﴿فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١٠٦] كما قال في اللِّعان، أو لأنَّ الله تعالى خَيَّرَ بين المسلمين وغيرِهم، ولم يقُلْ به أحدٌ. فدلَّ على نَسْخِه.

وعن الثاني: أنهم لا يقولون به، لأنَّ الإحصانَ من شَرْطهِ الإسلامُ[(١)]، مع أنه نُقِلَ أنَّهما اعترفا بالزِّنىٰ فلم يرجُمْهما بالشهادةِ، مع أنَّ الصحيحَ أنه إنَّما رجمَهُما بالوحي، لأنَّ التوراةَ لا يجوزُ الاعتمادُ عليها لما فيها من التحريفِ، وشهادةُ الكُفَّارِ غيرُ مقبولةٍ، وقال ابنُ عُمرَ: كان حدُّ المسلمين يومئذٍ الجَلْدَ، فلم يَبْقَ إلا الوحيُ الذي يخصُّهما.

وعن الثالث: أنَّ الفِسْقَ وإن نافىٰ الشهادةَ عندنا، فإنه لا ينافي الولايةَ، لأنَّ وازعَها طبيعيٌّ، بخلافِ الشهادة وازعُها دينيٌّ، فافترقا، لأنَّ تزويجَ الكُفَّارِ عندنا فاسدٌ، والإسلامُ يُصحِّحُه.

وعن الرابع: أنَّهُ مُعارَضٌ بقولهِ تعالى في آخرِ الآية: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران: ٧٥] فأخبرَ تعالى أنهم يستحِلُّون

١٥٢/ب مالَنا، وجميعُ أدِلَّتِكم معارَضَةٌ بقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ/ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الجاثية: ٢١] فنفىٰ تعالى التسويةَ، فلا تُقْبَلَ شهادتُهم، وإلا لحصَلت التسويةُ، وكقولهِ تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢] قال الأصحابُ: وناسخُ الآيةِ قولهُ تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

فرعٌ مُرَتَّب: قال ابنُ أبي زيدٍ في «النوادر» لو رضيَ الخصمُ بالحكمِ بالكافرِ أو المسخوطِ لم يحكُمْ له به، لأنه حقُّ الله تعالى.

---

(١) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «القبس» ٣/١٠١٦-١٠١٧ لابن العربي، و«فتح الباري» ١٢/ ١٧٧ لابن حجر.

الحجة الثانية: الشاهدانِ واليمين: ما علمتُ عندنا، ولا عندَ غيرِنا خلافاً في قَبولِ شهادةِ شاهدَيْن مُسْلمَيْن عَدْلَيْن في الدماءِ والدُّيون، وقال مالك رحمه الله: إن شهدا له بعَيْنٍ في يدِ أحدٍ لا يستحقُّها حتى يحلفَ ما باعَ ولا وهبَ، ولا خرجَتْ عن يدهِ بطريقٍ من الطرقِ المُزيلةِ للمِلْكِ، وهو الذي عليه الفَتْوىٰ والقضاء، وعَلَّله الأصحابُ بأنه يجوزُ أن يكونَ باعَها لهذا المُدَّعىٰ عليه، أو لمن اشتراها هذا المُدَّعىٰ عليه منه، ومع قيام الاحتمالِ لا بُدَّ من اليمينِ، وهذا مُشْكِلٌ بالدُّيونِ، فإنه يجوزُ أن يكونَ أبرأه من الدَّيْن، أو دفَعه له، أو عاوضَه عليه، ومع ذلك فلا اعتبارَ بهٰذه الاحتمالات، فكذلك هٰهنا، لا سيَّما وجُلُّ الشهاداتِ في الدماءِ وغيرها الاستصحابُ، وإذا قبِلْناهما في القتلِ، ويُقْتَلُ بهما مع جوازِ العَفْو، فلأن يُقْضىٰ بهما في الأموالِ بطريقِ الأوْلىٰ، وبالجُملةِ فاشتراطُ اليمينِ مع الشاهدَيْن صَعبٌ[1]، ولقوله عليه السلام: «شاهداك أو يمينه»[2] ولقوله تعالى: ﴿شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وظاهرُ هٰذه النصوص أنَّهما حُجَّةٌ تامَّةٌ، وما علِمْت أنه ورد حديثٌ صحيحٌ في اشتراطِ اليمين، وإثباتُ الشُّروطِ بمُجرَّدِ المناسباتِ والاحتمالاتِ صَعْبٌ.

فلو قال قائل: لا نَقبلُ في الدماءِ مَنْ في طبعهِ خَوَرٌ أو خوفٌ من القتلِ مع تبريزِه في العدالة، لأَنَّ ذلك يبعثُه على حَسْمِ مادةِ القتلِ، ولا نَقْبَلُ في الدماءِ وأحكامِ الأبدانِ الشُّبَّانَ من العُدولِ بل الشيوخَ لِعظَم الخَطرِ في أحكامِ الأبدان، ونحوِ ذلك من المناسباتِ كان هذا مُروقاً من القواعد ومُنكراً من القول، لا سِيَّما والقياسُ على الدُّيونِ يمنَعُ من ذلك،

(١) في المطبوع: ضعيف.

(٢) سبق تخريجه.

والفرقُ في غايةِ العُسرِ، وإثباتُ شَرْطٍ بغيرِ حُجَّةٍ خلافُ الإجماعِ، وإن ثبتَ/ الفرقُ. فمَذْهَبُ الشافعيِّ وغيرِه عدمُ هذا الشرطِ، وهو الصحيح. ١٥٣/أ

الحُجَّةُ الثالثة: الأربعةُ في الزِّنىٰ لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤].

تنبيه: قال أبو عمران في كتاب «النظائر» له[١]: يُشْتَرطُ اجتماعُ الشهودِ عند الأَداءِ في الزِّنىٰ والسرقةِ، ولا يُشْترطُ في غيرهم، وصَعُبَ عليَّ دليلٌ يدلُّ على ذلك، وقد تقدَّم أنَّ المناسباتِ بمُجرَّدِها لا تكفي في اشتراطِ الشروطِ، بل لا بُدَّ من قياسٍ صحيحٍ أو نصٍّ صَريح.

وأما قولنا: ذلك أَبْلَغُ في طلبِ السَّتْرِ على الزُّناةِ، وحفظِ الأعضاءِ عن الضياع، فهذا لا يكفي في هٰذا الشرط، فيمكنُ أيضاً على هذا السياقِ أن نشترطَ التبريزَ في العدالةِ، أَو أن يكونَ الشاهدُ من أهلِ العلمِ والولايةِ وغيرِ ذلك من المناسبات، وهي على خلافِ الإجماع فلم يَبْقَ إلا اتباعُ مواردِ النصوص والأدلةِ الصحيحةِ، وغيرُ ذلك صَعْبٌ جِدّاً.

الحجَّةُ الرابعة: الشاهدُ واليمين. قال به مالكٌ والشافعيُّ وابنُ حنبلٍ، وقال أبو حنيفة: ليس بحُجَّةٍ، وبالغ في نَقْضِ الحكمِ إنْ حُكِمَ به قائلاً: هو بِدْعَةٌ، وأول من قضىٰ به مُعاوية، وليس كما قال، بل أكثرُ العلماءِ قال به، والفقهاءُ السبعة وغيرُهم[٢].

---

(١) في المطبوع: في نظائرِ أبي عِمران.

(٢) قال ابن القيِّم في «الطرق الحكمية» ١١٣: الحُكْمُ بالشاهدِ واليمينِ هو مذهبُ فقهاءِ الحديث كلِّهم، ومذهبُ فقهاءِ الأمصارِ، ما خلا أبا حنيفةَ وأصحابَه. انتهى. وانظر «شرح معاني الآثار» ٤/ ١٤٤ للإمام الطحاوي.

لنا وجوه:

الأول: في «الموطأ»: أنَّ رسولَ الله ﷺ قضىٰ باليمينِ مع الشاهد[1]، ورُوِيَ في المسانيدِ بألفاظٍ مُتقاربةٍ[2]، وقال عمرو بن دينار راويه عن ابن عباس: ذلك في الأموال[3].

الثاني: إجماعُ الصحابةِ على ذلك، ورُوِيَ ذلك عن أبي بكرٍ وعُمَرَ وعليٍّ وأُبيٍّ بنِ كعبٍ وعددٍ كثيرٍ من غير مُخالف، روىٰ ذلك النَّسائيُّ وغيرُه[4].

الثالث: ولأنَّ اليمينَ تُشْرَعُ في حَقِّ من ظهرَ صِدْقُه وقويَ جانبُه، وقد ظهر ذلك في حقِّه بشاهِدِه.

الرابع: أنه أحدُ المُتداعِيَيْن، فتُشْرَعُ اليمينُ في حَقِّه إذا رجحَ جانبُه كالمُدَّعىٰ عليه.

الخامس: قياساً للشاهِدِ على اليد.

السادس: ولأَنَّ اليمينَ أقوىٰ من المرأتين لدخولِها في اللِّعانِ دونَ المرأتين، وقد حكم بالمرأتَين مع الشاهِدِ، فيُحْكَمُ باليمن.

---

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» ٢/ ٥٥٥ مرسلاً عن جعفر بن محمد عن أبيه: أنَّ رسولَ الله ﷺ قضىٰ باليمين مع الشاهد؛ ووصله ابن عبد البَرِّ من طريقِ مالك من غير ما طريقٍ في «التمهيد» ٢/ ١٣٤-١٣٦ ثم قال: وإرسالُه - يعني عن مالكٍ - أشْهَرُ.

(٢) أخرجه أحمد ٤/ ٩٨، ومسلم (١٧١٢)، وأبو داود (٣٦٠٨)، وأبو يعلى (٢٥١١) وغيرهم من حديث ابن عباس، وانظر تمامَ تخريجه في «المسند». وفي البابِ عن غيرِ واحدٍ من الصحابة. قال الحفّاظ: وأصحُّ أحاديثِ البابِ حديثُ ابن عباس.

(٣) انظر «سنن أبي داود» (٣٦٠٩)، و«الأم» ٦/ ٢٥٤ للإمام الشافعيِّ.

(٤) انظر «السنن الكبرى» (٥٩٧١) و(٥٩٧٢) للنسائي.

السابع: ولقولهِ عليه السلام: «البينةُ على من ادّعىٰ، واليمينُ على من أنكر»(١)، وهي مُشتقةٌ من البيان، والشاهدُ واليمينُ يبيِّنُ الحقَّ.

الثامن: قولهُ تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات:٦] وهذا ليس بفاسقٍ، فوجب/ أن يُقبلَ قولهُ مع اليمين، لأنه لا قائلَ بالفرق. ١٥٣/ب

احتجوا بوجوه:

الأول: قولهُ تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ [البقرة:٢٨٢] فحصر المشروعَ عند عدمِ الشاهدَيْن في الرجلِ والمرأتين، والشاهدُ واليمينُ زيادةٌ في النصّ، والزيادةُ نَسْخٌ، وهو لا يَقبلُ في الكتابِ بخبرِ الواحد.

الثاني: قولهُ عليه السلام لحَضْرميٍّ ادّعىٰ على كِنْديٍّ: «شاهِداك أو يمينُه»(٢) ولم يقُلْ شاهدُك ويمينُك.

الثالث: قولهُ عليه السلام: «البيّنةُ على من ادّعى واليمينُ على من أنكر»، فحصَر البينةَ في جهةِ المُدَّعي واليمينَ في جهةِ المُنكر، لأنَّ المبتدأَ محصورٌ في خبرِه، واللامُ للعمومِ، فلم تَبْقَ يمينٌ في جهةِ المُدَّعي.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) وسياقُ الحديث كما صحَّ عند مسلم (١٣٩) من حديثِ وائل بن حُجْرٍ قال: جاءَ رجلٌ من حَضْرَمَوْتَ ورجلٌ من كندةَ إلى النبيِّ ﷺ. فقال الحضرميُّ: يا رسولَ الله، إنَّ هٰذا قد غلبني على أرضٍ لي كانت لأبي، فقال الكِنديُّ: هي أرضي في يدي أزرعُها ليس له فيها حقٌّ. فقال رسولُ الله ﷺ للحضرميِّ: «ألك بيّنة»؟ قال: لا، قال: «فلك يمينُه». قال: يا رسولَ الله، إنَّ الرجل فاجرٌ لا يُبالي ما حلف عليه، وليس يتورَّعُ من شيء، فقال: «ليس لك منه إلّا ذلك» وذكر الحديث، فليس فيه «شاهداك أو يمينُه» كما قال القرافيُّ، بل هذا اللفظ ثابتٌ في حديثِ الأشعث بن قيس، أخرجه البخاري (٢٣٥٧) ومسلم (١٣٨) وغيرُهما.

الرابع: أنه لمّا تعذَّرَ نَقْلُ البينةِ للمُنْكِرِ تعذَّرَ نَقْلُ اليمينِ للمُدَّعي.

الخامس: القياسُ على أحكام الأبدان.

السادس: أنَّ اليمينَ لو كان كالشاهدِ لجازَ تقديمُه على الشاهدِ كأحدِ الشاهدَيْن مع الآخرِ، ولجاز إثباتُ الدَّعوىٰ بيمين.

والجوابُ عن الأول: أنَّا لا نُسَلِّمُ أنَّه زيادةٌ. سَلَّمْناه، لكن نمنعُ أنه نسخٌ، لأنَّ النسخَ الرفعُ، ولم يرتفعْ شيءٌ، وارتفاعُ الحصرِ يرجعُ إلى أنَّ غيرَ المذكورِ غيرُ مشروعٍ، وكونُه غيرَ مشروعٍ يرجعُ إلى البراءةِ الأصلية، والبراءةُ الأَصلية ترتفعُ بخبرِ الواحدِ اتّفاقاً، لأنَّ الآيةَ واردةٌ في التحمُّلِ دونَ الأداءِ، لقوله تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] والشرطُ للاستقبالِ فهو للتحمُّل، ولقولهِ تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢] واليمينُ مع الشاهد لا تدخلُ في التحمُّل، فالحَصْرُ في التحمُّلِ باقٍ، ولا نَسْخَ على التقديرَيْن، ولأنَّ اليمينَ تُشْرَعُ في حقِّ مَن ادّعىٰ رَدَّ الوديعةِ، وجميع الأمناءِ والقَسامةِ واختلافِ المُتبايعين. وينتقضُ ما ذكرتُموه بالنُّكول، وهو زيادةٌ في حُكْمِ الآية(١).

وعن الثاني: أنَّ الحصرَ ليس مراداً، بدليلِ الشاهد والمرأتين(٢)،

---

(١) قال الإمام ابن القيّم في «الطرق الحكمية»: ١١٦: ومن العجائب ردُّ الشاهدِ واليمين، والحكْمُ بمجرَّدِ النكولِ الذي هو سكوتٌ، ولا يُنْسَبُ إلى ساكتٍ قَوْلٌ، والحكمُ لمدَّعي الحائطِ، إذا كانت إليه الدواخلُ والخوارجُ وهو الصحاحُ من الآجُرِّ، أو إليه معاقدُ القُمُطِ في الخُصِّ كما يقول أبو يوسف! فأين هذا من الشاهد العَدْل المبرِّزِ في العدالة الذي يكاد يحصلُ العلمُ بشهادتهِ إذا انضاف إليها يمين المدَّعي؟

(٢) يوضِّحه قولُ الإمام الشافعيِّ: واليمينُ مع الشاهدِ لا تخالفُ من ظاهرِ القرآنِ شيئاً، لأنا نحكمُ بشاهدين، وشاهدٍ وامرأتين، فإذا كان شاهدٌ واحدٌ حكَمْنا بشاهدٍ =

ولأنه قضاءٌ يَختصُّ باثنين لخصوصِ حالِهما، فيعمُّ ذلك النوعَ، ونحن نقولُ: كلُّ من وُجِدَ بتلك الصفةِ لا يُقْبَلُ منه إلا شاهدان، وعليكم أن تُبيِّنوا أنَّ تلك الحالةَ ممّا قُلنا نحن فيها بالشاهدِ واليمين.

وعن الثالث: أنَّ اليمينَ التي على المُنكرِ لا تتعدّاه، لأنَّ اليمينَ التي عليه هي اليمينُ الدافعة، واليمينُ مع الشاهدِ هي الجالبةُ، فهي غيرُها فلم يبطلُ الحصرُ، وهو الجوابُ عن قولِكم: لمّا لم تتحوَّل البينةُ لم تتحوَّل

١٥٤/أ اليمين، فإنَّا لم نُحوِّل/ تلك اليمينَ، بل أثبتنا يميناً أُخْرىٰ بالسُّنةِ، مع أنَّ التحويلَ واقعٌ غيرُ مُنْكرٍ، لأنه لو ادَّعىٰ عليه، فأَنكر لم يكُن للمُنْكِرِ إقامةُ البينةِ، ولو ادّعى القضاءَ كان له إقامةُ البينةِ مع أنها بينةٌ ثابتةٌ في الحالين.

وعن الرابع: الفرقُ بأنَّ أحكامَ الأبدانِ أعظمُ، ولذلك لا يُقْبَلُ فيها النساء.

وعن الخامس: الفرق بأنَّ الشاهدَيْن معناهما مُستويان، فلا مَزِيَّةَ لأحدِهما على الآخرِ في التقديمِ، وأمَّا اليمينُ فإنما تدخلُ لتقويةِ جهةِ الشاهِدِ[1]، فقَبْلَه لا قُوَّةَ، فلا تدخُل ولا تُشْرَعُ، والشاهدانِ شَرُعا لأنَّهما حُجَّةٌ مستقلَّةٌ مع الضعفِ.

تنبيه: وافقنا أبو حنيفةَ في أحكامِ الأبدان، وخالفنا الشافعيُّ، فيحلفُ المدَّعىٰ عليه قبل قيامِ شاهدٍ، فإن نَكَلَ حلَفَ المُدَّعي. لنا وجوه:

= ويمين، وليس ذا يخالفُ القرآن، لأنه لم يحرم أن يكون أقلَّ ممّا نصّ عليه في كتابه، ورسولُ الله ﷺ أعلمُ بما أراد الله، وقد أمرَنا الله أن نأخُذَ ما آتانا. نقله ابن القيم في «الطرق الحكمة»: ١١٥-١١٦.

(١) في الأصل: فإنَّما تدخلُ لتقويةِ جهةِ اليمينِ بالشاهدِ. ولعلَّ الصواب ما أثبتناه قال ابن القيّم: وإذا قضىٰ بالشاهدِ واليمين، فالحكمُ بالشاهدِ وَحْدَه، واليمينُ تقويةٌ وتوكيد. انظر «الطرق الحكمية»: ١١٨.

الأول: قولهُ عليه السلام: «لا نكاحَ إلا بوليٍّ وشاهِدَيْ عَدْلٍ»[1].

فأخبر عليه السلام أنه لا يثبتُ إلا بهما، فمن قال باليمينِ مع النكولِ فعليه الدليلُ.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] وإنما أمرَ بهذه الشهادةِ لأنها سببُ الثبوتِ، فينحصرُ الثبوتُ فيها، وإلا لزِمَ البيانُ في تأسيسِ القواعدِ، وهو خلافُ الأصلِ وَعَمَلاً بالمفهوم.

الثالث: أنَّ الشاهدَ والمرأتين أَقوىٰ من اليمينِ والنُّكولِ، لأنها حُجَّةٌ من غير جهةِ المُدَّعي ولم يثبت بها، فلا يَثْبُت بالآخَر.

الرابع: ما ذكروه يؤدّي إلى استباحةِ الفروجِ بالباطل، لأنه إذا أَحبَّها ادّعىٰ عليها، فتُنْكِرُ، فيُحَلِّفُها فتَنْكُلُ، فيحلفُ، ويستحقُّها بتواطُىءٍ منهما.

الخامس: أنَّ المرأةَ قد تكرهُ زوجَها، فتدَّعي عليه في كلِّ يومٍ فتُحلِّفه، وكذلك الأَمَةُ تدَّعي العتقَ، وهذا ضررٌ عظيم.

احتجُّوا بوجوه:

أحدها: قضيةُ عبدِ الرحمٰن بن سهل، وهي في «الصحاح»، وقال فيها عليه السلام: «تحلفُ لكم يهودُ خمسين يميناً»[2].

الثاني: أنَّ كُلَّ حقٍّ توجَّهت اليمينُ فيه على المُدَّعىٰ عليه، فإذا نكَل رُدَّت على المُدَّعي قياساً على المال.

الثالث: القياسُ على اللِّعان، فإنَّ المرأة تُحَدُّ بيمينِ الزوج ونكولِها عن اليمين.

---

(١) سبق تخريجه. وانظر «بداية المجتهد» ٦/ ٣٧٧ لابن رشد.

(٢) سبق تخريجه.

الرابع: قولهُ عليه السلام: «البينةُ على مَن ادَّعىٰ واليمينُ على مَنْ أنكر»، وهو عامٌّ يتناولُ صورةَ النزاع.

الخامسُ: أنه عليه السلام قال لرُكانةَ لمّا طلق امرأته البتَّةَ: «ما أَرَدْتَ بالبتَّةِ؟»/ قال: واحدةً. فقال له عليه السلام: «آللهِ ما أَرَدْتَ إلا واحدةً؟»[1] ١٥٤/ب
فقال: واللهِ ما أردْتُ إلا واحدةً، فحَلّفه بعد دعوىٰ امرأتهِ الثلاث.

والجوابُ عن الأول: أنَّ الأَيْمانَ تثبتُ بعد اللَّوْثِ، وهو وجودُه مطروحاً بينهم وهم أعداؤه، وغُلِّظَت خمسين بخلافِ صورةِ النزاعِ في المَقيسِ[2]، ولأنَّ القتلَ نادرٌ في[3] الخَلواتِ حيث يتعذَّرُ الإشهادُ، فَغُلِّظَ أَمرُه لحُرْمةِ الدماء.

وعن الثاني: أنَّ المُدَّعىٰ عليه هٰهُنا لا يُحَلَّفُ بمُجرَّدِ الدعوىٰ، فانحسَمت المادة.

وعن الثالث: أنَّ اللِّعانَ مُسْتثنىً للضَّرورةِ، ولا ضَرورةَ هٰهُنا، فجُعِلَت الأَيْمانُ مَقامَ الشهادةِ لتعذُّرها، وضرورةِ الأزواجِ لنَفْيِ العار، وحفظِ النسب.

وعن الرابع: أنه مخصوصٌ بما ذكرناه من الضرورات وخطرَ الباب.

وعن الخامس: إن صحَّ الفرقُ أنَّ أصلَ الطلاقِ يثبتُ بلفظٍ صالحٍ بل ظاهرٍ للثلاثِ، ودعوىٰ المرأةِ أصلُ الطلاقِ ليس فيه ظهورٌ بل مرجوحٌ باستصحابِ العصمة.

---

(١) سبق تخريجُه.

(٢) في الأصل: المَعْنيَيْن. ولعلَّ الصواب ما في المطبوع.

(٣) في الأصل: وفي بزيادة الواو.

تنبيه: قال العَبْديُّ: يثبتُ بالشاهدِ واليمينِ في مذهبِ مالك أربعةٌ: الأَموالُ والكفالةُ والقِصاصُ في جراحِ العمد، والخُلْطَةُ التي هي شَرطٌ في التحليفِ في بعضِ الأموالِ، والذي لا يثبتُ بالشاهدِ واليمين ثلاثةَ عَشَر: النكاحُ، والطلاقُ، والعَتاقُ، والولاءُ، والأَحباسُ، والوَصايا لغيرِ المُعيَّن، وهِلالُ رَمضان، وذي الحِجَّةِ، والموتُ، والقَذْفُ، والإيصاءُ، ونَقْلُ الشهادة، وترشيدُ السفيه، والمختلف فيها هل تثبتُ بهما أم لا؟ خمسةٌ: الوكالةُ، ونكاحُ امرأةٍ قد ماتت، والتجريحُ، والتعديلُ[1].

تنبيه: قَبولُ مالكٍ رحِمَه الله الشاهدَ واليمينَ في القِصاص في جراحِ العَمْدِ اعتماداً على أنها يُصالَحُ عليها بالمال في بعضِ الأحوالِ مُشكِلٌ جدّاً[2]، فإنه إلغاء للأصل، واعتبارٌ للطوارىءِ البعيدةِ، وذلك لازمٌ له في النفسِ أيضاً، وهو خلافُ الإجماع، ويشكلُ عليه أيضاً بأنه لم يقُلْ بهما في الأحباسِ مع أنها منافعُ، ولا في الولاءِ ومآلُهُ إلى الإرْثِ وهو مالٌ، والوصايا وهي مالٌ، وترشيدِ السفيهِ يؤولُ لصحةِ البيعِ وغيرِه وهو مالٌ، والمالُ في هٰذه الصُّوَرِ أقربُ من المالِ في جراحِ العَمْدِ لا سيَّما وهو يُبيحُ القِصاصَ بذلك، ومتى[3] يقعُ الصلحُ فيها فهي/ مُشْكِلة، وعدمُ قَبولهِ ١٥٥/أ
هٰذه الحُجَّة في الأَحباسِ وما ذُكِرَ معها مُشْكِلٌ، مع أنَّ قاعدةَ المذهب: أنَّ الوكالةَ إذا كانت تؤولُ إلى مالٍ تثبتُ بالشاهدِ واليمين، وكذلك كلُّ ما مآلهُ إلى المالِ عكسُه لا يثبتُ بالشاهدِ واليمينِ فتأمَّلْ ذلك، إلَّا أن يُريدَ

---

(١) قد ذكر أربعة، وسها عن ذكر الخامس.

(٢) هذا القولُ هو إحدى الروايتين عن مالك، انظر «المعونة» ٣/ ١٥٤٧ للقاضي عبد الوهّاب حيث صحَّح عدم وجوبِ القَوَدِ بالشاهدِ واليمين في جراحِ العَمْد.

(٣) في الأصل: وحتى، ولعلَّ الصوابَ ما في المطبوع.

في الحُبْسِ على غيرِ المُعَيَّن، فإنه يتعذَّرُ الحَلِفُ من غيرِ المُعيَّنِ كالوصيةِ لغير المُعيَّن، وهو الذي تقتضيه قواعدُ المذهب.

الحجَّة الخامسة: المرأتانِ واليمينُ هي حُجَّةٌ في الأموالِ، يحلفُ مع المرأتين ويستحقُّ، وقاله أبو حنيفة، ومنعه الشافعيُّ وابن حنبلٍ، ووافقانا في الشاهدِ واليمين[1].

لنا وجوه:

الأول: أنَّ الله تعالى أقامَ المرأتين مُقامَ الرجلِ فيُقْضىٰ بهما مع اليمينِ كالرجلِ، ولمّا علَّلَ عليه السلام نُقصانَ عقلِهن، قال: «عُدِلَتْ شهادةُ امرأتين بشهادةِ رَجُلٍ»[2]، ولم يخصَّ موضعاً دون موضع.

الثاني: أنه يحلفُ مع نكولِ المُدَّعىٰ عليه، فمع المرأتين أوْلىٰ[3].

الثالث: أنَّ المرأتين أَقوىٰ من اليمين، لأنه لا يتوجَّه عليه يمينٌ معهما، ويتوجَّهُ مع الرجل، وإذا لم يُعَرَّجْ على اليمينِ إلا عند عدمِهما كانتا أَقوى، فيكونانِ كالرجلِ فيحلفُ معهما.

احتجُّوا بوجوه[4]:

الأول: أنَّ الله تعالى إنما شرعَ شهادتهُنَّ مع الرجل، فإذا عُدِمَ الرجلُ أُلْغِيَت.

---

(١) انظر «المغني» ١٤/ ١٣٢ لابن قدامة المقدسي.

(٢) أخرجه أحمد ٩/ ٢٤٦، ومسلم (٧٩) (١٣٢)، وأبو داود (٤٦٧٩)، وابن ماجه (٤٠٠٣) وغيرهم من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) في المطبوع: أقوىٰ.

(٤) انظر «المغني» ١٤/ ١٣٢ لابن قدامة.

الثاني: أنَّ البينةَ في المالِ إذا خَلَتْ عن رجلٍ لم تُقْبَلْ، كما لو شهد أَربعُ نِسوةٍ، فلو أنَّ امرأتين كالرجلِ لتمَّ الحكمُ بأربع، ولقُبِلْنَ في غيرِ المال كما يُقْبَلُ الرجل، ولقُبِلَ في غيرِ المالِ رجلٌ وامرأتان.

الثالث: أنَّ شهادةَ النساءِ ضعيفةٌ، فتَقْوىٰ بالرجل، واليمينُ ضعيفةٌ، فيضمُّ ضعيفٌ إلى ضعيف.

والجوابُ عن الأول: أنَّ النصَّ دلَّ على أنهما يقومانِ مقامَ الرجل، ولم يتعرَّض لكونِهما لا يقومان مقامَه مع اليمينِ فهو مسكوتٌ عنه، وقد دلَّ عليه الاعتبارُ المتقدِّم، كما دلَّ الاعتبارُ على اعتبارِ القُمُطِ في البُنيان والجذوعِ وغيرِها.

وعن الثاني: أنا قد بيَّنَّا أنَّ المرأتين أقوىٰ من اليمين، وإنما لم يستقلَّ النسوةُ في أحكامِ الأبدانِ، لأنَّها لا يدخلُها الشاهدُ واليمين، ولأنَّ تخصيصَ الرجالِ بموضعٍ لا يدلُّ على قُوَّتِهم، لأنَّ النساءَ قد خُصِصْنَ بعيوبِ الفروجِ وغيرِها، ولم يدلَّ ذلك على رُجحانِهنَّ على الرجال، وهو الجوابُ عن الثالث.

الحُجَّة السادسة: / الشاهدُ والنُّكول حُجَّة عندنا خلافاً للشافعي. ١٥٥/ب

لنا وجوه[1]:

الأول: أنَّ النكولَ سببٌ مؤثِّرٌ في الحُكم، فيُحكَمُ به مع الشاهدِ كاليمينِ من المدَّعي، وتأثيرُه أن يكونَ المُدَّعىٰ عليه ينقلُ اليمينَ للمدَّعي.

الثاني: أنَّ الشاهدَ أقوىٰ من يمينِ المدَّعي بدليلِ أنه يُرْجَعُ لليمينِ عند عَدمِ الشاهد.

---

(١) انظر «المعونة» ٣/ ١٥٤٨ للقاضي عبد الوهاب.

الثالث: أنَّ الشاهدَ يدخلُ في الحقوقِ كلِّها بخلافِ اليمين.

احتجُّوا بوجوه[1]:

الأول: بأنَّ السنَّةَ إنما وردت بالشاهدِ واليمينِ وهو تعظيمُ الله تعالى، والنكولُ لا تعظيمَ فيه.

وثانيها: أنَّ الحِنْثَ فيه يوجبُ الكَفَّارةَ وَيَذَرُ الديارَ بلاقَع إذا أقدمَ عليها غَموساً، وليس كذلك النُّكول.

الثالث: أنَّ النُّكولَ لا يكونُ أقوىٰ مِن جَحْدِهِ أَصْلَ الحقِّ، وجحدُه لا يُقْضىٰ به مع الشاهد، فإنه يكونُ قضاءً بالشاهدِ وحدَه، وهو خلافُ الإجماع، فكذلك النكولُ.

والجوابُ عن الأول: أنَّ التعظيمَ لا مَدْخَلَ له هٰهُنا، بدليلِ أنَّه لو سَبَّح وهَلَّل ألفَ مرةٍ لا يكونُ حُجَّةً مع الشاهد، وإنما الحُجَّةُ في إقدامهِ على مُوجبِ العقوبةِ على تقديرِ الكذب، وهذا كما هو وازعٌ ديني، فالنكولُ فيه وازعٌ طَبْعيٌّ، لأنه إذا قيلَ له: إن حَلفْتَ بَرِئْتَ، وإن نَكَلْتَ غَرِمْتَ، فإذا نكَل كان ذلك على خلافِ الطبع، والوزاعُ الطَّبْعيُّ أقوىٰ عند إثارةِ الظنونِ من الوازعِ الشرعيِّ، بدليلِ أنَّ الإقرارَ يُقْبَلُ من البَرِّ والفاجرِ لكونهِ على خلاف الوازِع الطَّبعيِّ، والشهادةُ لا تُقْبَلُ إلا من العَدْلِ، لأنَّ وازعَها شرعيٌّ، فلا يؤثِّر إلا في المتَّقين من الناس.

وعن الثاني: أنَّ الكفارةَ قد تكونُ أولى من الحقِّ المُخْتلفِ فيه المُجْتَلب[2]، وهو الغالبُ فتُقَدَّم عليه اليمينُ الكاذبة، لأنَّ الوازعَ حينئذٍ إنما هو الوازعُ الشرعيُّ وقد تقدَّم أنه دون الوازعِ الطبعيِّ.

---

(١) انظر «الوسيط» ٧/ ٤٢٤ للغزالي.

(٢) عبارة الأصل: أنَّ الكفَّارة قد تكون من الحقِّ المُجْتَلب. والزيادة من المطبوع.

وعن الثالث: أنَّ مُجرَّدَ الجحدِ لا يُقْضىٰ بهِ عليه، فلا يخافهُ، والنكولُ يُقْضىٰ به عليه بعد تقدُّم اليمين، فيخافُه طبعُه[1]، فظهر أنَّ النكولَ أَقوىٰ من اليمين، وأقوىٰ من الجَحْد.

الحُجَّة السابعة: المرأتانِ والنُكولُ عندنا خلافاً للشافعي رضي الله عنه، والمُدْرَكُ هو ما تقدَّم سؤالًا وجواباً، وعُمْدَتُه أنه قياسٌ على اليمينِ بطريقِ الأَوْلىٰ كما تقدم تقريرُه[2].

١٥٦/أ **الحُجَّةُ الثامنة**:/ اليمينُ والنكولُ، وصورتُه أن يُطالَبَ المطلوبُ باليمينِ الدافعةِ، فينكلَ فيحلفَ الطالب، ويستحقَّ بالنكولِ واليمينِ، فإن جُهلَ المطلوبُ ردَّها، فعلىٰ الحاكمِ أن يُعلِمَه بذلك، ولا يقضي حتى يردَّها، فإن نكلَ الطالبُ فلا شيءَ له، وقاله الشافعي. وقال أبو حنيفة وابن حنبل[3]: يُقْضىٰ بالنكولِ، ولا تُرَدُّ اليمينُ على الطالب، قال أبو حنيفة: إن كانت الدعوىٰ في مالٍ كَرَّر عليه ثلاثاً، فإن لم يحلِف لزِمَه الحقُّ، ولا تُرَدُّ اليمين، وإن كانت في عقدٍ فلا يُحكَمُ بالنكولِ بل يُحْبَسُ حتى يحلفَ أو يعترفَ، وفي النكاح والطلاقِ والنسبِ وغيرِه لا مَدْخَلَ لليمينِ فيه فلا نُكول. وقال ابنُ أبي ليلىٰ: يُحْبَسُ في جميعِ ذلك حتى يحلف.

لنا وجوه:

الأول: قولهُ تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِٱلشَّهَـٰدَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَآ أَوْ يَخَافُوٓا۟ أَن تُرَدَّ أَيْمَـٰنٌۢ بَعْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ﴾ [المائدة:١٠٨] ولا يمينَ بعد يَمينٍ إلا ما ذكرناه، غيرَ أنَّ

---

(١) في الأصل: ظنُّه. ولعلَّ الصوابَ ما في المطبوع.

(٢) انظر «المعونة» ٣/ ١٥٤٩ للقاضي عبد الوهاب.

(٣) انظر «المغني» ١٤/ ٢٣٣ لابن قدامة.

ظاهرَه يقتضي يميناً بعد يمينٍ، وهو خلافُ الإجماعِ، فتعيَّنَ حَمْلُه على يمينٍ بعد رَدِّ يمينٍ على حَذْفِ المضاف، وإقامةِ المضافِ إليه مُقامه، لأنَّ اللفظَ إذا تُرِكَ من وجهٍ بقيَ حُجَّةً في الباقي.

الثاني: ما رُوِيَ أنَّ الأنصارَ جاءَت إلى رسولِ الله ﷺ وقالت: «إنَّ اليهود قتلت عبد الله[1] وطرَحْته في فقير[2]، فقال عليه السلام: «تحلِفون وتستحقُّون دَمَ صاحبكم». قالوا: لا. قال: «فتحلفُ اليهود». قالوا: كيف يحلِفون وهم كفَّارٌ؟ فجعل عليه السلام اليمينَ في جهة الخصم، خَرَّجه صاحبُ «الموطأ»[3] وغيرُه.

والثالثُ: ما رُوِيَ أنَّ المقدادَ اقترضَ من عثمانَ سبعةَ آلاف درهم، فلمّا كان وقتُ القضاءِ جاءَ بأربعةِ آلافِ درهمٍ، فقال عثمان: أقرضْتُك سبعةَ آلافِ درهمٍ، فترافعا إلى عُمَرَ، فقال المقدادُ: يحلفُ عُثمانَ، فقال عُمَرُ لعثمانَ: لقد أنصَفَك، فلم يحلِفْ عُثمان[4]، فنقل عمرُ اليمينَ إلى المُدَّعي، ولم يختلفْ في ذلك عمرُ وعثمانُ والمقدادُ، ولم يخالِفْهم غيرُهم، فكان إجماعاً.

الرابع: القياسُ على النُّكولِ في بابِ القَوَدِ، والمُلاعنةِ لا تُحَدُّ بنُكولِ الزوج.

الخامس: لو نكَل عن الجوابِ في الدعوىٰ لم يُحْكَمْ عليه، مع أنه
١٥٦/ب نكولٌ عن اليمين، والجوابُ فاليمينُ وَحْدَهُ أولى/ بعدمِ الحُكم.

---

(١) يعني عبد الله بن سهل رضي الله عنه.

(٢) الفقير: البئر. انظر «النهاية» ٣/ ٤١٥ لابن الأثير.

(٣) أخرجه مالك في «الموطأ» ٢/ ٦٦٨، والبخاري (٧١٩٢)، ومسلم (١٦٦٩).

(٤) ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» ٤/ ١٨٢ وعزاه للطبراني في «الكبير» وقال: رجالهُ رجالُ الصحيح.

السادس: أنَّ البينةَ حُجَّةُ المدَّعي، واليمينَ حُجَّة المدَّعىٰ عليه في النفي، ولو امتنع المدَّعي من إقامة البينة لم يُحكم عليه بشيءٍ، فكذلك المدَّعىٰ عليه إذا امتنع من اليمينِ لم يُحكم عليه.

[السابع: أنَّ المُدَّعي إذا امتنع من إقامةِ البينةِ كان للمدَّعى عليه إقامتُها][1]، فكذلك المُدَّعىٰ عليه إذا امتنعَ من اليمينِ فيكونُ للآخَرِ فِعْلُها.

الثامن: أنَّ النكولَ إذا كان حجّةً تامة كالشاهدَيْن وجبَ القضاءُ به في الدماءِ، أو ناقصةً كالشاهدِ والمرأتين أو يمينٍ وجبَ استغناؤه عن التكرارِ، أو كالاعترافِ يُقْبَلُ في القَوَدِ بخلافه، فالاعترافُ لا يفتقرُ إلى تكرار بخلافه.

احتجوُّا بوجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَـٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾ [آل عمران: ٧٧] فمنع تعالى أن يستحقَّ بيمينهِ على غيرِه حقّاً، فلا تُرَدُّ اليمينُ لئلا يستحقَّ بيمينهِ مالَ غيره.

الثاني: الملاعنُ إذا نكَل حُدَّ بمُجرَّدِ النكول.

الثالث: أن ابنَ الزبيرِ ولّىٰ ابنَ [أَبي] مُلَيْكةَ قضاءَ اليمن، فجاءَ إلى ابنِ عباس فقال: إنَّ هذا الرجلَ ولَّاني هذا البلدَ، وأنه لا غناءَ لي عنه، فقال له ابن عباس: اكتبْ لي بما يبدو لك. قال: فكتبَ إليه في جاريتَيْن جرحَتْ إحداهما الأُخرى في كفِّها، فكتب إليه ابن عباس: احبِسْها إلى بعدِ العصرِ، وأقرأ عليها ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَـٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾ [آل عمران: ٧٧] قال: ففعل ذلك، واستحلفَها فأَبَتْ فألزَمَها ذلك.

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

الرابع: قولهُ ﷺ: «البَيِّنةُ على من ادَّعىٰ واليمينُ على مَنْ أنكر»[١] فجعل اليمينَ في جهةِ المُدَّعىٰ عليه، فلم يَبْقَ يمينٌ تُجْعَلُ في جهةِ المُدَّعي، وجعل حُجَّةَ المُدَّعي البينةَ، وحُجَّةَ المدعى عليه اليمينَ، ولمّا لم يجُزْ نقلُ حُجَّةِ المُدَّعي إلى جهةِ المُدَّعىٰ عليه، لم يجُزْ أيضاً نَقْلُ حُجَّةِ المُدَّعىٰ عليه إلى جهةِ المُدَّعي.

الخامس: قولهُ عليه السلام: «شاهِداك أو يمينُه»[٢]، ولم يقل: أو يمينُك.

السادس: أنَّ البينةَ للإثباتِ، ويمينُ المدَّعىٰ عليه للنفي، فلمّا تعذَّرَ جَعْلُ البينةِ للنفي، تعذَّر أيضاً جَعْلُ اليمينِ للإثبات.

والجوابُ عن الأول: أنَّ معنىٰ الآيةِ أنْ لا تنفُذَ اليمينُ الكاذبةُ ليُقْطَعَ بها مالُ غيره، وهٰذه ليست كذلك، ومُجَرَّدُ الاحتمالِ لا يمنعُ، وإلا مُنِعَ المُدَّعىٰ عليه من اليمينِ الدافعة لئلا يأخُذَ بها مالَ غيرِه، بل يُحْكَمُ بالظاهرِ وهو الصدقُ./ ١٥٧/أ

وعن الثاني: أنَّ الموجبَ لحدّ المُلاعِن قَذْفُه، وإنما أَيْمانُه مسقطةٌ، فإذا فُقِدَ المانعُ عُمِلَ بالمُقْتضىٰ، والنكولُ عندكم مُقْتضىً، فلا جامعَ بينهما.

وعن الثالث: أنه رُوِيَ عن ابن أبي مُليكة أنه قال: اعترفَت فألزَمْتُها ذلك، ولعلَّه برأيه لا برأي ابن عباس، فإنَّ ابنَ عباسٍ لم يأمره بالحكمِ عليها بذلك، والتابعيُّ لا حُجَّة في فِعْله.

وعن الرابع: أنه وردَ لمن توجَّه عليه اليمين ابتداءً، ونحن نقول به، وأما ما نحنُ فيه، فلم يتعرَّض له الحديث؛ أَلا ترىٰ أنَّ المُنْكِرَ قد يُقيمُ

---

(١) سبق تخريجُه.

(٢) سبق تخريجُه.

البينةَ إذا ادَّعىٰ وفاءَ الدين؟ فكذلك اليمينُ، قد توجَدُ في حقِّ المُدَّعي في الرتبةِ الثانية.

وعن الخامس: أنه لبيانِ من يتوجَّه عليه اليمينُ ابتداءً في الرتبةِ الأولى كما تقدَّم تقريره.

وعن السادس: أنَّا لم نجعل اليمينَ وحدَها للإثبات، بل اليمينَ مع النكولِ، ثم إنَّ البينةَ قد تكونُ للنفي كما تقدَّم تقريرُه، مِثْلُ بيّنةِ القضاءِ فإنه نَفْيٌ.

الحجة التاسعة: أيْمانُ اللعان، وهي مُتَّفقٌ عليها فيما علمتُ من حيثُ الجملةُ، وإن اختلفوا في التفاصيل.

الحجّة العاشرة: أيمانُ القَسامةِ متفقٌ عليها أيضاً من حيث الجملة.

الحجة الحادية عشر: المرأتان فقط.

أما شهادةُ النساءِ فوقع الخلافُ فيها في ثلاثِ مسائل:

المسألة الأولى: قال مالكٌ والشافعيُّ وابنُ حنبلٍ: لا يُقْبَلْنَ في أحكامِ الأبدان(١). وقال أبو حنيفة: يُقبلُ في أحكامِ الأبدانِ شاهدٌ وامرأتان إلا في الجراحِ المُوجبةِ للقَوَدِ في النفوسِ والأطراف(٢).

لنا وجوه:

الأول: قولهُ تعالى في مسائل المُداينات: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فكان كلُّ ما يتعلَّق بالمالِ مِثْلَه، ومفهومُه أنه لا يجوزُ في غيرِه، فلا تجوزُ في أَحكامِ الأبدان.

---

(١) انظر «المغني» ١٤/ ١٢٦ لابن قدامة.

(٢) انظر «فتح باب العناية» ٣/ ١٣١ لملاّ علي القاري.

الثاني: قوله في الطلاق والرَّجْعة: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] الآية وهو حكمٌ بَدَنيٌّ، فكانت الأحكامُ البدنيةُ كلُّها كذلك إلا موضعٌ لا يَطَّلِعُ عليه الرجالُ للضرورةِ في ذلك.

الثالثُ: قولهُ عليه السلام: «لا نكاحَ إلا بوليٍّ وشاهدَيْ عَدْلٍ»(١)، وهو حُكمٌ بَدَنيٌّ، فكانت الأحكامُ البدنيةُ كلُّها كذلك.

احتجُّوا بوجوه:

الأول: قولهُ تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] الآية فأقامَ المرأتين والرجلَ مُقامَ الرجلين في ذلك، أمَّا عند عدم
١٥٧/ب الشاهدَين فهو باطلٌ، لجوازِهما مع وجودِ الشاهدَيْن إِجماعاً،/ فتعيَّن أنهما يقومان مقامَهما في التسوية، فيكونان مُرادين بقولهِ عليه السلام: «وشاهدَيْ عدل» لوجودِ الاسم.

الثاني: قوله تعالى: ﴿فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] أطلق وما خصَّ موضعاً، فيعمُّ.

الثالث: أنها أُمورٌ لا تسقطُ بالشُّبهاتِ، فتُقبلُ فيها النساءُ كالأموال.

الرابع: أنَّ النكاحَ والرجعةَ عقدُ منافعَ، فيُقبل فيهما النساءُ كالإجارات.

الخامس: أنَّ الخيارَ والآجالَ ليست أَموالًا، ويُقبَلُ فيها النساء، فكذلك بقيةُ صُوَرِ النِّزاع.

السادس: أنَّ الطلاقَ رافعٌ(٢) لعقدٍ سابقٍ فأَشْبه الإقالةَ.

السابع: أنه يتعلَّقُ به تحريمٌ كالرَّضاع.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) في الأصل: واقع. وصَوَّبناه من المطبوع.

الثامن: أنَّ العتقَ إزالةُ ملكٍ كالبيعِ.

والجوابُ عن الأول: أنَّ معنىٰ الآية: أنهما يقومان مَقامَ الرجلِ في الحكم، بدليلِ الرفع في لفظِ رجلٍ وامرأتين، ولو كان المرادُ ما ذكرتم لقال: فرجلاً وامرأتين بالنصبِ، لأنه خبرُ كان، [ويكون التقديرُ: فإن لم يكُنِ الشاهدانِ رجلين، فيكونا رجلاً وامرأتين، فلما رفعَ على الابتداءِ كان][1] تقديرُه: رجلٌ وامرأتان يقومان مقامَ الشاهدين بحذفِ الخبر.

وعن الثاني: أنَّ آخِرَ الآيةِ مرتبطٌ بأوَّلِها، وأولُها: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ثم قال: تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ على أن العمومَ لو سلّمناه خَصصناه بالقياسِ على جراحِ القَوَدِ بجامعِ عدم قَبولِهنَّ مُنفرداتٍ، ولأن الحدود أعلاها الزنىٰ وأدناها السرقةُ، ولم يُقبل في أَحدِهما ما يُقبَلُ في الآخرِ، فكذلك الأَبدان أعلىٰ من الأموال، فلا يُقبلُ فيها ما يُقبلُ في الأموال، ولأنَّ القتلَ وحَدَّ القطعِ في السرقةِ وحَدَّ الخمرِ ليس ثابتاً بالنصِّ، ولا بالقياسِ على الزنىٰ، لعدمِ اشتراط أربعةٍ فيه، ولا بالقياسِ على الأموالِ، لأنها تثبتُ بالنساءِ، فتعيَّنَ قياسُها على الطلاق.

وعن الثالث: الفرقُ أنَّ أحكامَ الأبدان أعظمُ رُتبةً، لأَنَّ الطلاقَ ونحوَه لا يُقْبَلْنَ فيه منفرداتٍ، فلا يُقبلنَ فيه مُطلقاً كالقِصاص، ولأنا وجَدنا النكاحَ آكدَ من الأموالِ لاشتراطِ الولايةِ، ولم يدخُلْه الأَجلُ والخِيارُ والهِبة.

وعن الرابع: أنَّ المقصودَ من الإجارةِ المالُ.

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

وعن الخامس: أنَّ مقصودَه أيضاً المالُ[1]، بدليلِ أنَّ الأجلَ والخيارَ لا يثبتان إلا في موضعٍ فيه المال.

١٥٨/أ وعن السادس: أنَّه حَلُّ عقدٍ لا يثبتُ بالنساءِ، كما تقدَّم/ والإقالةُ حلُّ عقدٍ يثبتُ بالنساءِ والنكولِ، وأيضاً مقصودُ الطلاقِ غيرُ المال، ومقصودُ الإقالةِ المالُ.

وعن السابع: أنَّ الرضاعَ يثبتُ بالنساءِ مُنفرداتٍ بخلافِ الطلاق، وهو الجوابُ عن الثامن، ولأنَّ العِتْقَ مآلهُ إلى غيرِ مِلْكٍ بخلافِ البيع.

المسألة الثانية: خالفنا أبو حنيفةَ في قَبولِ النساءِ مُنفرداتٍ في الرَّضاع. ولنا: أنه معنىً لا يطَّلعُ عليه الرجالُ غالباً، فيجوزُ منفرداتٍ كالوِلادةِ والاستهلال.

المسألة الثالثة: خالفنا الشافعيُّ في قَبولِ المرأتينِ فيما ينفرِدان فيه، وقال: لا بُدَّ من أربع. وقال أبو حنيفة: إن كانت الشهادةُ ما بين السرَّةِ والركبةِ قُبلت فيه واحدةٌ، وقبل أحمدُ بن حنبلٍ واحدةً مطلقاً فيما لا يطَّلعُ عليه الرجال[2]، وعندنا: لا بُدَّ من اثنتين مُطلقاً، ويكفيان.

لنا وجوه:

الأول: أنَّ كلَّ جنسٍ قُبِلَتْ شهادتُه في شيءٍ على الانفرادِ كفىٰ منه اثنان كالرجالِ، ولا يكفي منه واحدةٌ كالرجالِ وكسائر[3] الحقوق.

الثاني: أنَّ شهادةَ الرجالِ أَقوىٰ وأكثَرُ ولم يَكْفِ واحدٌ، فالنساءُ أَوْلىٰ.

---

(١) في الأصل: بالمال.

(٢) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «فتح باب العناية» ٣/ ١٣٠ لملاّ علي القاري.

(٣) في المطبوع: في سائرِ الحقوق.

احتجُّوا بوجوه:

الأول: ما روىٰ عُقبة بن الحارث قال: تزوجتُ أُمَّ يحيىٰ بنت أَبي إهابٍ، فأتت أمَةٌ سوداء[1] فقالت: أرضعتُكما، فأتيتُ رسولَ الله ﷺ فذكرتُ له ذلك، فأعرضَ عني، ثم أتيته فقلت: يا رسولَ الله إنها كاذبة، قال: «كيف وقد زعمت ذلك؟» مُتَّفَقٌ على صحته[2].

الثاني: عن عليّ أنه قِبلَ شهادةَ القابلةِ وحدَها في الاستهلال[3].

الثالث: عن رسول الله ﷺ أنه قال في الرَّضاع: «شهادةُ امرأةٍ واحدةٍ تُجزىء»[4].

الرابع: القياسُ على الرواية.

والجوابُ عن الأول: أنّه حُجَّة لنا، لأنَّ المرأةَ الواحدةَ لو كفَتْ، لأمره بالتفريقِ من أولِ مَرَّةٍ، كما لو شهِد عدلان، لأَنَّ التنفيذَ عند كمال الحُجَّةِ واجبٌ على الفورِ، لا سيَّما في استباحةِ الفروجِ، فلا يدلُّ ذلك على أنَّ الواحدةَ كافيةٌ في الحكم، بل معناه من قاعدةٍ أُخرى، وهي: أنَّ مَنْ غَلبَ على ظنِّه [تحريمُ شيءٍ بطريقٍ من الطرقِ كان ذلك الطريقُ يُفضي به إلى الحكمِ أَم لا فإنَّ ذلك الشيءَ يحرُمُ عليه، فمن غلبَ على ظنِّه][5] طلوعُ

---

(١) في الأصل: أُم سودة، وصوابُه من مصادر التخريج.

(٢) ليس كما قال، بل هو من أفرادِ البخاري (٢٦٥٩)، وأخرجه النسائي في «الكبرى» (٥٩٨٢)، وصحَّحه ابن حبان (٤٢١٨) وانظر «الجمع بين الصحيحين» (٣٠٢٥) للحُمَيْديِّ.

(٣) أخرجه عبد الرزاق في «المصنَّف» (١٥٥١٣) وهو مرويٌّ عن عمر بن الخطاب والحسن البصريِّ وغيرهما.

(٤) هذا مرويٌّ من قولِ ابن عباس، وزاد: «إذا كانت مَرْضيّة» أخرجه عبد الرزاق في «المصنَّف» (١٥٥٢٢).

(٥) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

الفجرِ في رَمضانَ حَرُمَ عليه الأكلُ، أو أنَّ الطعامَ نجسٌ حَرُمَ عليه أكلُه
١٥٨/ب ونحوُ ذلك، وإخبارُ الواحدةِ يفيد/ الظنَّ، فأَمْرُه عليه السلام بطريقِ الفُتيا لا بطريقِ الحُكمِ والإلزام[1].

وعن الثاني: أنه مُعارَضٌ بأدلتِنا المتقدمةِ، أو بحَمْله على الفُتيا جَمْعا بين الأدلة.

وعن الثالث كذلك أيضاً.

وعن الرابع: الفرقُ أنّ الروايةَ تثبتُ حُكْماً عامّاً في الأمصارِ والأعصارِ لا على مُعيَّن فليست مَظِنَّة العداوةِ، فلا يُشْتَرطُ فيها العددُ، فتُقْبَلُ الواحدةُ في الرواية، ولا تُقْبَلُ في الشهادةِ اتفاقاً[2].

الحُجَّةُ الثانية عَشْرةَ: اليمينُ الواحدةُ إذا تنازعا داراً ليست في أيديهما، أو في أيديهما قُسِمَتْ بينهما بعد أَيْمانِهما، فيُقْضىٰ لكلٍّ واحدٍ بمُجرَّدِ يمينِه. وقال الشافعيُّ رضي الله عنه: وهي أقلُّ حُجَّةٍ في الشريعة بسبب أنّا لم نجد مُرجِّحاً عند الاستواءِ إلا اليمينَ، وكذلك إذا استوت البيِّنتان والأَيدي، أو البينتان من غيرِ يدٍ، بل هي في يدِ ثالثٍ، قُسِمَتْ بينَهما بعد أَيْمانِهما لوجودِ الترجيح باليمين، ويدلُّ على ذلك قوله عليه السلام: «أُمِرْتُ أَن أقضيَ بالظاهرِ، والله مُتوَلِّي السرائرَ»[3]، وهذا قد

---

(١) ولذلك ذهب الجمهورُ إلى أنَّ الأمر فيه للتنزيه والإرشاد، وأنه لا يكفي في ذلك شهادةُ المرضعةِ لأنها شهادةٌ على فِعلِ نفسها، قاله الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ٥/ ٣١٨ ثم قال: وقد أخرج أبو عُبَيْد من طريقِ عمر والمغيرة بن شعبة وعلي بن أبي طالب وابن عباس أنهم امتنعوا من التفرقةِ بين الزوجين بذلك فقال عمر: فَرِّق بينهما إنْ جاءت بيِّنة، وإلّا فخلِّ بين الرجلِ وامرأته إلّا أن يتنزَّها، ولو فتح هذا الباب لم تشأ امرأةٌ أن تفرِّقَ بين الزوجين إلّا فَعَلَتْ.

(٢) وهو ما تمَّ بَسْطُه وإيضاحُه في الفرقِ الأول من هذا الكتاب.

(٣) سبق تخريجُه.

صار ظاهراً باليمين، فيُقْضىٰ به لصاحبه، ولأنهما إن كانت في أيديهما فكلُّ واحدٍ يدُه على النصف، فدفَعَ عنه يمينُه كسائرِ من ادُّعِيَ عليه، وإن كانت في يدِ ثالثٍ فأقرَّ لهما[1] على نِسْبةٍ اتفقا عليها، قُسِمَ بينهما بغيرِ يمينٍ، وإن تنازعا والثالثُ يقول: هي لا تَعدوهما، فهي كما لو كانت بأيديهما بسببِ إقرارِه لهما، وإن قال الثالث: لا أعلمُ هي لهما أم لغيرِهما؟ فهو موضعُ نظر وتوقُّف، وعلى هذا التقدير تكونُ الأَيْمانُ في هٰذه الصُّوَرِ دافعةً لا جالبةً، ولا يُقْضىٰ فيها بمِلْكٍ بل بالدفعِ كمَنْ ادُّعِيَ عليه فأنكر وحَلف، وكثيرٌ من الفقهاء يعتقدُ أنها جالبةٌ، وأنها تقضي بالمِلْكِ، وليس كذلك، وعلى هذا التقديرِ أيضاً تندرجُ هٰذه اليمينُ في قولهِ عليه السلام: «البينةُ على مَن ادّعىٰ واليمين على من أنكر»[2] وقال عليه السلام: «شاهداك أو يمينه»[3] لأنَّ المرادَ في هٰذه الأحاديثِ اليمينُ الدافعةُ، وهي هٰذه بعينِها فتندرج.

الحجةُ الثالثةَ عَشْرة: الإقرارُ. مَن أقرَّ لغيرِه بحقٍّ أو عينٍ، قُضِيَ عليه بإقرارِهِ، كان المُقرُّ بَرّاً أو فاجِراً، فإن كان المُقَرُّ به في الذمّةِ كالدَّيْنِ، أو عَيْناً أقرَّ بها من سَلمٍ أُخِذَتْ منه، قُضِيَ في جميعِ ذلك بالمِلْكِ للمُقَرِّ له، وإن/ كان المُقَرُّ به عيناً قُضِيَ على المُقِرِّ بتسليمها للمُقَرِّ له إن كانت في ١٥٩/أ
يدِ المُقرِّ، ولا يُقْضىٰ بالمِلْكِ، بل بإلزامِ التسليمِ لاحتمال أن يكونَ الثالث، وإن كان المُقرُّ به بيدِ الغيرِ، لم يُقْضَ به، وإنما يؤثِّرُ الإقرارُ فيما في يدِ المُقِرِّ، أو ينتقلُ ليدِه[4] يَوماً من الدهرِ فيُقْضىٰ عليه حينئذٍ بمُوجبِ إقراره.

---

(١) في الأصل: فأقرَّ لها به. ولعلَّ الصوابَ ما أثبتناه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) في الأصل: لهذه. ولعلَّ الصواب ما أثبتناه.

الحُجةُ الرابعةَ عَشرةَ: شهادةُ الصبيان بعضِهم على بعضٍ في القتلِ والجراحِ خاصّةً، ولقبولها عشرة شروط:

الأول: العقلُ ليفهموا ما رأوا.

الثاني: الذكوريةُ، لأنَّ الضرورةَ لا تحصُلَ في اجتماعِ الإناث، وروي عن مالكٍ: تُقْبلُ شهادتهنَّ اعتباراً لهن بالبالغين[1] لَوْثاً في القَسامة.

الثالث: الحرية، لأن العبدَ لا يشهد.

الرابع: الإسلامُ، لأن الكافرَ لا يُقْبلُ في قَتْلٍ أو جراحٍ، لأنَّ الضرورةَ إنَّما دعَت لاجتماعِ الصبيان لأجلِ الكفار. وقيل: تُقبل في الجراحِ، لأنها شهادةٌ ضعيفةٌ، فاقتُصِرَ فيها على أضعفِ الأمرين.

الخامس: أن يكونَ ذلك بينهم لعدمِ ضرورةِ مخالطةِ الكبيرِ لهم.

السادس: أن يُسْمَعَ ذلك منهم قبل التفرُّق لئلاّ يُلَقَّنوا الكذب.

السابع: اتفاقُ أقوالِهم، لأنَّ الاختلافَ يُخِلُّ بالثقة.

الثامن: أن يكونا اثنين فصاعداً، لأنهم لا يكون حالُهم أتمَّ من الكِبار. هذا هو نَقْلُ القاضي في «المعونة»[2]، وزاد ابن يونس[3]:

التاسع: أن لا يحضُرَ كبارٌ، فمتى حضرَ كبارٌ فشهِدوا سقط اعتبارُ شهادةِ الصبيان كان الكبارُ رجالاً أو نساءً، لأنَّ شهادةَ النساءِ تجوزُ في الخطأ، وعَمْدُ الصبيِّ كالخطأ.

---

(١) كذا في الأصل. وهو موافق لما في «الذخيرة» ١٠/ ٢١٢. ووقع في المطبوع: البالغات.

(٢) انظر «المعونة» ٣/ ١٥٢٠ للقاضي عبد الوهّاب. وقد تصرَّف القرافيُّ في كلامِ القاضي على جهةِ الزيادةِ والإيضاح.

(٣) وهو منقولٌ عن سحنون كما في «الذخيرة» ١٠/ ٢١٢.

العاشر: رأيتُ بعضَ المعتبرين من المالكية يقول: لا بُدَّ من حُضورِ الجسدِ المشهودِ بقَتْله، وإلا فلا تُسْمَعُ، ونقله صاحبُ «البيان»[1] عن جماعةٍ من الأصحاب قالوا: لا بدَّ من شهادة العدول على رؤية البدن مقتولاً تحقيقاً للقتل.

ومنع أبو حنيفةَ والشافعيُّ وأحمدُ بن حنبل وأشهبُ من أصحابنا وجماعةٌ من العلماء شهادةَ الصبيان[2]، وقال بقَبولِها عليٌّ وابنُ الزبيرِ وعمرُ بن الخطاب ومعاويةُ، وخالفهم ابنُ عباس.

لنا قولهُ تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠] واجتماعُ الصبيانِ للتدريبِ على الحربِ من أعظمِ الاستعدادِ ليكونوا كِباراً أهلاً لذلك، ويحتاجون في ذلك/ لحملِ السلاحِ حيث لا يكونُ معهم ١٥٩/ب كبيرٌ، فلا يجوزُ هَدْرُ دمائِهم، فتدعو الضرورةُ لقَبولِ شهادتِهم على الشروطِ المتقدمة، والغالبُ مع تلك الشروطِ الصدقُ ونُدْرةُ الكذبِ، فتقدَّمُ المصلحةُ الغالبةُ على المفسدةِ النادرة، لأنه دأبُ صاحبِ الشرع، كما جَوَّز الشرعُ شهادةَ النساءِ مُنفرداتٍ في الموضعِ الذي لا يطَّلع عليه الرجالُ للضرورة، ولأنه قولُ الصحابة رضوان الله عليهم.

احتجُّوا بوجوه:

الأول: قولهُ تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وهو يمنعُ شهادةَ غيرِ البالغ.

---

(١) يعني ابن رشدٍ في «البيان والتحصيل».

(٢) وذلك لأنَّ الصبيَّ ليسَ بمُحصِّلٍ، ولا تحصلُ الثقةُ بقوله، ولأنه لا يأثَم بكَذِبهِ، ولا يتحرَّزُ منه. قاله الموفَّق في «المغني» ١٤/١٤٦. وسيأتي مزيدُ بيانٍ لاحتجاجهم من كلامِ القرافيّ.

الثاني: قولهُ تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] والصبيُّ ليس بعَدْل.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وهو نهيٌّ، ولا يتناولُ النهيُ الصبيَّ، فدلَّ على أنه ليس من الشهداء.

الرابع: أنه لا يعتبرُ إقرارُه فلا تُعتبرُ شهادتُه كالمجنون.

الخامس: أنَّ الإقرارَ أوسَعُ من الشهادةِ لقَبولهِ من البَرِّ والفاجرِ، فإذا كان لا يُقْبَلُ فلا تُقْبَلُ الشهادة.

السادس: القياسُ على غيرِ الجراح.

السابع: لو قُبِلَت لقُبِلَت إذا افترقوا كالكبار، وليس كذلك.

الثامن: أنها لو قُبلت لقُبِلَتْ في تخريقِ ثيابِهم في الخَلوات، أو لجازت شهادةُ النساءِ بعضِهِنَّ على بعض في الجراح.

والجوابُ عن الأول: أنه إنما نمنعُ الإناثَ لاندراج الصبيان مع الرجالِ في قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانُوٓاْ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١٧٦] ولأنَّ الأَمرَ بالاستشهادِ إنما يكونُ في المواضعِ التي يُمْكِنُ إنشاءُ الشهادةِ فيها اختياراً، لأنَّ مِن شرطِ النهي الإمكانُ، وهذا موضعُ ضرورةٍ تقعُ فيه الشهادةُ بَغْتةً، فلا يتناولُه الأمر، فيكونُ مسكوتاً عنه، وهو الجوابُ عن الآيةِ الثانية، وعليه تُحْمَلُ الآيةُ الثالثةُ في الشهداءِ الذين استشهدوا اختياراً مع أنَّ هٰذه الظواهرَ عامةٌ، ودليلُنا خاصٌّ فيُقدَّمُ عليها.

وعن الرابعِ: أنَّ إقرارَ الصبيِّ إن كان في المالِ فنحن نُسوِّيه بالشهادةِ، فإنّهما لا يُقْبلان في المال، أو في الدماءِ إن كانت عَمْداً وعَمْدُهُ خطأٌ فيؤولُ إلى الديةِ، فيكونُ إقراراً على غيرِه، فلا يُقْبَلُ كالبالغ، وهو الجوابُ عن الخامس.

وعن السادس: أنَّ الفرقَ تعظيمُ حرمةِ الدماءِ بدليلِ قبولِ/ القَسامةِ، ١٦٠/أ
ولا يُقْسَمُ على دِرهم.

وعن السابع: أن الافتراقَ يَحتملُ التعليمَ والتغييرَ، والصغيرُ إذا خُلِّيَ وسجِيَّتهُ الأُولى لا يكادُ يكذبُ، والرجالُ لهم وازِعٌ شرعيٌّ إذا افترقوا بخلافِ الصبيان.

وعن الثامن: التفريقُ بعِظَمِ حُرمةِ الدماءِ، ولأنَّ اجتماعَهم ليس لتخريقِ ثيابِهم بخلافِ الضربِ والجِراح، وأَما النساءُ فلا يجتمِعْنَ للقتال، ولا هو مطلوبٌ منهم.

الحجةُ الخامسةَ عَشْرَةَ: القافَةُ حُجَّةٌ شرعيةٌ عندنا في القضاءِ بثبوتِ الأَنساب، ووافقنا الشافعيُّ وأحمدُ بن حنبل رضي الله عنهما. وقال أبو حنيفة: الحكمُ بالقافةِ باطل(١). قال ابنُ القَصَّار: وإنما يُجيزهُ مالكٌ في ولدِ الأَمةِ يطؤها رجلانِ في طُهرٍ واحدٍ، وتأتي بولدٍ يُشبهُ أن يكونَ منهما، والمشهورُ عَدَمُ قبولهِ في ولدِ الزوجةِ، وعنه قَبوله، وأجازه الشافعيُّ فيهما.

لنا ما في «الصحيحين»(٢): قالت عائشةُ رضي الله عنها: دخل عليَّ رسولُ الله ﷺ تبرقُ أساريرُ وَجْهه، فقال: «ألم تَرَيْ إلى مُجَزِّزٍ المُدْلجيِّ نظر إلى أُسامةَ وزيدٍ عليهما قطيفةٌ قد غَطَّيا رؤوسَهما، وبدت أقدامُهما، فقال: إنَّ هٰذه الأقدامَ بعضُها مِن بعض» وسببُ ذلك أنَّ رسولَ الله ﷺ كان تبنّىٰ زيدَ بنَ حارثةَ، وكان أبيضَ، وابنُه أسامةُ أَسودُ، فكان المشركون يَطْعُنُون في نَسَبه، فشقَّ ذلك على رسولِ الله ﷺ [لمكانتهِ منه، فلما قال مُجَزِّزٌ ذلك سُرَّ به رسول الله ﷺ،](٣) وهو يدلُّ من وجهين:

---

(١) قد سبق تفصيلُ القولِ في القافةِ في الفرقِ الأول من هذا الكتاب.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

أحدهما: أنه لو كان الحَدْسُ باطِلاً شَرْعاً لَما سُرَّ به رسولُ الله ﷺ، لأنه عليه السلام لا يُسَرُّ بالباطل.

وثانيهما: أنَّ إقرارَه عليه السلام على الشيءِ من جُملةِ الأدلةِ على المشروعيةِ، وقد أقَرَّ مُجَزِّزاً على ذلك، فيكونُ حَقّاً مشروعاً. لا يقال: النزاعُ إنَّما هو في إلحاقِ الولد، وهذا كان مُلْحَقاً بأبيه بالفراش، فما تعيَّنَ محلُّ النزاع، وأيضاً سرورُه عليه السلام لتكذيبِ المنافقين، لأنهم كانوا يعتقدون صِحَّة القيافةِ، وتكذيبُ المنافقين سارٌّ بأيِّ سببٍ كان، لقوله عليه السلام: «إنَّ الله ليؤيِّد هذا الدينَ بالرجل الفاجر»[1] فقد يُفْضي الباطلُ للخيرِ والمصلحة، وأمَّا عَدَمُ إنكارِهِ عليه السلام، فلأَنَّ مُجَزِّزاً لم يتعيَّن أنه أخبر بذلك لأجلِ القِيافةِ، فلعلَّه أخبر به بناءً على القرائنِ، لأنه
١٦٠/ب يكون رآهما/ قبل ذلك، لأنا نقولُ: مرادُنا هٰهُنا ليس أنه ثبتَ النسبُ بمُجَزِّزٍ، إنما مقصودُنا أنَّ الشَّبهَ الخاصَّ مُعتبرٌ، وقد دلَّ الحديثُ عليه، وأما سرورُه عليه السلام بتكذيبِ المنافقين، فكيف يستقيمُ السرورُ مع بُطلانِ مستندِ التكذيبِ كما لو أخبر عن كَذِبِهم رجلٌ كاذب؟ وإنما يُثْبتُ كذِبُهم إذا كان المُسْتَنَدُ حقّاً، فيكون الشَّبه حقّاً، وهو المطلوبُ، وبهذا التقريرِ يندفعُ قولكم: إنَّ الباطلَ قد يأتي بالحَسَنِ والمصلحةِ، فإنه على هذا التقدير ما أتىٰ بشيء.

وأما قولُكم: أخبرَ به لرؤيةٍ سابقةٍ لأجلِ الفراش، فالناسُ كلُّهم يُشاركونه في ذلك، فأي فائدةٍ في اختصاصِ السرورِ بقوله لولا أنه حكَمَ بشيءٍ غيرِ الذي كان طَعْنُ المشركين ثابتاً معه؟ ولا كان لذِكْرِ الأقدامِ فائدةٌ.

---

(١) أخرجه البخاري (٤٢٠٣)، ومسلم (١١١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وحديثُ العَجْلانيِّ قال فيه رسولُ الله ﷺ: «إنْ جاءت به على نَعْتِ كذا وكذا فأُراه قد كذبَ عليها، وإن أتت به على نَعْتِ كذا وكذا فهو لشريك» فلما أتتْ به على النعتِ المكروهِ، قال عليه السلام: «لولا الأَيْمانُ لكان لي ولها شأن»[1] فصرَّح عليه السلام بأنَّ وجودَ صفاتِ أحدِهما في الآخَر يدلُّ على أنهما من نسبٍ واحد، ولا يقال: إنَّ إخباره عليه السلام كان من جهةِ الوحي، لأنَّ القيافةَ ليست في بني هاشمٍ، إنَّما هي في بني مُدْلِجٍ[2]، ولا قال أحدٌ: إنه عليه السلام كان قائفاً، ولأنه[3] عليه السلام لم يحكُمْ به لشريك، وأنتم تُوجبون الحُكْمَ بما أشبه، وأيضاً لم تُحَدَّ المرأةُ، فدلَّ ذلك على عدم اعتبارِ الشبه، لأنا نقولُ: إنْ جاءَ الوحيُ بأنَّ الولدَ ليس يُشْبِهه فهو مؤسِّسٌ لما يقوله، وصار الحكمُ بالشَّبَهِ أَوْلى من الحكمِ بالفراش، لأنَّ الفِراشَ يدلُّ عليه من ظاهرِ الحال، والشَّبَهُ يدلُّ على الحقيقةِ، وأما كونُه عليه السلام لم يُعْطَ عِلْمَ القِيافةِ فممنوعٌ، لأنه عليه السلام أُعْطِيَ عِلْمَ الأَولين والآخرين. سَلَّمْناه[4]، لكن أخبر عن

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) قد سبق النقلُ عن الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ٥/ ٢٩٨ أنَّ العمل ليس مختصّاً ببني مُدْلج، وأنه يُشترط في القائفِ أن يكون خبيراً مُجرِّباً.

(٣) في الأصل: ولا أنه، ولعلَّ الصوابَ ما أثبتناه.

(٤) أي: سلَّمنا أنه لم يُعْطَ، وهو الأشْبَه بالصواب، وعليه يدور كلامُ القاضي عياض في «الشِّفا» ٢/ ١٩٠ لأنه ﷺ لم يُعْطَ معرفة جميع أمورِ الدنيا، وحديثُ تأبير النخلِ معروف مشهور، ولذلك قال القاضي عياض: فمِثْلُ هذا وأشباهه من أُمورِ الدنيا التي لا مَدْخَلَ فيها لعلم ديانةٍ ولا اعتقادِها ولا تعليمها يجوز عليه فيه ما ذكرناه، إذ ليس في هذا كلِّه نقيصةٌ ولا محطّة، وإنما هي أمورٌ اعتيادية يعرفُها مَن جرَّبَها، وجعلها همَّه، وشغل نَفْسَه بها، والنبيُّ ﷺ مشحونُ القلب بمعرفةِ الربوبية، ملآنُ الجوانح بعلوم الشريعة، مُقيَّدُ البال بمصالح الأُمَّةِ الدينية والدنيوية، ولكن هذا إنما يكون في بعضِ الأمورِ، ويجوز في النادرِ في ما سبيلُه التدقيق في حراسةِ الدنيا واستثمارها، لا في الكثير المُؤْذِنِ بالبَلَه والغفلة.

ضابطِ القائفين أنَّ الشَّبهَ متى كان كذا فهم يحكمون بكذا، لا أنه ادّعىٰ عِلْمَ القيافة، كما نقولُ: يقولُ الإنسان: الأطباءُ يُداوون المحمومَ بكذا، وإن لم يكُن طبيباً، ولم يحكمْ بالولدِ لشريكٍ لأنه زانٍ، وإنما يحكمُ بالولدِ في وطءِ الشُّبْهة، وإنما وَطْءُ البائع والمشتري الأَمةَ في طُهرٍ واحد،
١٦١/أ وأما عَدَمُ الحَدِّ، فلأنَّ/ المرأة قد تكون من جهتِها شُبْهةٌ، أو مُكرهةً، أو لأنَّ اللّعانَ يُسْقِطُ الحدَّ لقوله تعالى: ﴿ وَيَدْرَؤُا عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ﴾ [النور:٨] الآية، أو لأنه عليه السلام لا يحكمُ بعِلْمهِ، وبالجملةِ فحديثُ المُدْلجِيِّ يدلُّ دلالةً قويةً على أنَّ رسول الله ﷺ استدل بالشَّبَهِ على النسب، ولو كان بالوحي لم يحصُل فيه ترديدٌ في ظاهرِ الحال، بل كان يقول: هي تأتي به على نَعْتِ كذا، وهو لفلانٍ، فإنَّ الله تعالى بكلِّ شيءٍ عليم، فلا حاجةَ إلى الترديدِ الذي لا يحسُنُ إلا في مواطن الشكِّ، وإنما يحسُنُ هذا بالوحي إذا كان لتأسيسِ قاعدةِ القِيافة، وبَسْطِ صُوَرِها بالأشباهِ[1]، وذلك مطلوبُنا، فالحديثُ يدلُّ على أنَّ رسولَ الله ﷺ ما سُرَّ إلا بسببٍ حقٍّ وهو المطلوبُ، ويؤيِّدُه أيضاً قولهُ ﷺ لعائشةَ في الحديث: «تربَتْ يداكِ ومن أَيْنَ يكونُ الشبه؟»[2] فأخبر أنَّ المَنِيَّ يوجبُ الشَّبَه، فيكونُ دليلَ النسب.

---

(١) في الأصل: وبَسْط صَدْرِها بالأسباب، ولعلَّ الصواب ما في المطبوع.

(٢) يُشيرُ إلى حديث أُمِّ سُلَيْم، وقيل: أم سلمة زوج النبيِّ ﷺ، وقد سألت رسولَ الله ﷺ: يا رسول الله إنَّ الله لا يَسْتحيي من الحقِّ، هل على المرأةِ من غُسْلٍ إذا رأت الماءَ في النوم ما يرى الرجلُ، أتغتسلُ أم لا؟ فقال النبيُّ ﷺ: «تغتسل»، فقالت زوجُ النبي ﷺ - يعني عائشة - فأقبلتُ عليها فقلتُ: أفٌّ لك، وهل ترى ذلك المرأة؟ قالت: فأقبل عليها رسولُ الله ﷺ وقال: «تربَتْ يمينُك فمِن أين يكونُ الشَّبَهُ؟» أخرجه مسلم (٣١٤)، وأبو داود (٢٣٧) وغيرهما، وصحَّحه ابن حبان (١١٦٦) واللفظ له، وفيه تمامُ تخريجه.

ولنا أيضاً: أنَّ رجلَيْن تداعَيا ولداً، فاختصما لعمرَ، فاستدعىٰ له القافةَ، فألحقوه بِهما، فعلاهما بالدِّرَّةِ، واستدعىٰ حرائِرَ من قريش، فقُلْنَ: خُلِقَ من ماءِ الأول، وحاضَت على الحملِ، فاستَخْشَفَ الحملُ، فلما وطِئها الثاني انتعشَ بمائهِ، فأخذ شَبَهاً منهما، فقال عُمَرُ: الله أكبر وأَلْحَقَ الولدَ بالأول(١).

ولأنه عِلْمٌ عند القافةِ من بابِ الاجتهاد، فيُعْتَمدُ عليه كالتقويمِ في المُتْلَفاتِ ونفقاتِ الزوجات وخَرْص الثِّمار في الزكواتِ، وتحريرِ جهةِ الكعبةِ في الصلوات، وجزاءِ الصيد، وكلُّ ذلك تَخْمينٌ وتقريب.

ولمَّا لم يعتبر أبو حنيفةَ الشَّبَهَ أَلْحَقَ الولدَ بجميعِ المُتنازِعين(٢)، ويَرِدُ عليه قولُه تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾ [الحجرات: ١٣] فالأبُ واحدٌ، وقولهُ تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ [النساء: ١١] فلم يجعل له آباءً، وعارض أبو حنيفةَ حديثَ العَجْلانيِّ بوجوه:

الأول: بما في «الصحاح»(٣): أنَّ رجلاً حضر عند رسول الله ﷺ، وادَّعى أنَّ امرأتَه ولدت ولداً أسودَ، فقال له عليه السلام: «هل في إبلِك من أَوْرَقَ»(٤)؟ فقال له: نعم، فقال: «ما ألوانُها»؟ قال: سودٌ فقال: «ما السببُ؟» فقال الرجل: لعل عِرْقاً نَزَع، فقال عليه السلام: «لعلَّ عِرْقاً نَزع» فلم يعتبِر الشَّبَه.

الثاني: بقولهِ عليه السلام: «الولدُ للفراش»(٥)، ولم يُفَرِّقْ.

---

(١) انظر «السنن الكبرى» ١٠/ ٢٦٣ للبيهقيِّ.

(٢) انظر «مختصر اختلاف العلماء» ٤/ ٤٥٠ لأبي بكر الجصاص.

(٣) أخرجه البخاري (٥٣٠٥)، ومسلم (١٥٠٠) من حديثِ أبي هريرةَ.

(٤) الأورق: الذي فيه سوادٌ ليس بصافٍ.

(٥) سبق تخريجُه.

١٦١/ب الثالث: أنَّ خلقَ الولدِ مُغَيَّبٌ عنا، فجازَ أن يُخْلَقَ من رجلين، / وقد نصَّ عليه أُبُقْراطُ في كتابِ سَمَّاه «الحمل على الحمل»[(١)].

الرابع: ولأَنَّ الشَّبَهَ لو كان مُعْتَبراً [مع أنه قد يقعُ من الولد وجماعةٍ لوجبَ إلحاقُه بهم بسببِ الشَّبه، ولم يقولوا به.

الخامس: ولأنَّ الشَّبه لو كان مُعتَبراً][(٢)] لبطلت مشروعيةُ اللِّعان، واكتُفِي به.

السادس: أنه لا حُكْمَ له مع الفراش، فلا يكونُ مُعتبراً عند عدمِه كغيره.

السابع: أنَّ القِيافةَ لو كانت عِلْماً لأمكن اكتسابُه كسائرِ العلومِ والصنائعِ.

الثامن: أنه حَزْرٌ وتخمينٌ، فوجبَ أن يكون باطلاً كأحكامِ النجوم.

والجواب عن الأول: أنَّ تلك الصورةَ ليست صورةَ النزاع لأنه كان صاحب فراش، وإنما سأله عن اختلافِ اللون، فعَرَّفه عليه السلام السببَ، ولأنا لا نقولُ: إنَّ القِيافةَ هي اعتبارُ الشَّبَهِ كيفما كان، والمناسبةِ كيف كانت، بل شَبَهٌ خاصٌّ، ولذلك أَلحقوا أُسامة مع سوادهِ بأبيه الشديدِ البياضِ، بل حقيقتُها شَبَهٌ خاصٌّ، ولا يُعَرِّجُ فيه على معارضةٍ من الألوانِ وغيرِها، ولذلك لم يُعرِّجْ مُجَزِّزٌ على اختلافِ الألوان، وهذا الرجلُ لم يذكُر إلا مجرَّد اللون، فليس فيه شرطُ القيافة حتى يدلَّ إلغاؤه على إلغاءِ القِيافةِ.

وعن الثاني: أنه محمولٌ على العادةِ والغالب.

---

(١) هذه الأحكام مستفادة من معارفِهم الطبية المتيسِّرة لهم، والذي عليه الطبُّ الحديث هو خلافُ ما ذهب إليه بقراط.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

وعن الثالث: أنه خلافُ العوائد، وظواهرُ النصوصِ المتقدِّمةِ تأباه، والشرعُ إنما يبني أحكامَه على الغالب، وأُبُقْراطُ تكلَّم على النادرِ فلا تَعارُضَ.

وعن الرابع: أنَّ الحكمَ ليس مُضافاً لِما يُشاهَدُ مِن شَبَهِ الإنسانِ لجميعِ الناس، وإنما يُضافُ لشَبهٍ خاصٍّ يعرفُه أهلُ القِيافة.

وعن الخامس: أنَّ القِيافةَ إنما تكونُ من حيث يستوي الفِراشان، واللعانُ يكونُ لِما يشاهدُ الزوجُ، فهما بابانِ متباينانِ لا يسدُّ أحدُهما مَسَدَّ الآخر.

وعن السادس: الفرقُ بأنَّ وجودَ الفراشِ وحدَه سالِماً عن المعارضِ يقتضي استقلالَه بخلافِ تعارضِ الفراشين.

وعن السابع: أنه قُوةٌ في النفسِ، وقُوىٰ النفسِ وخواصُّها لا يمكنُ اكتسابُها كالعينِ التي يُصابُ بها، فتُدْخِلُ الجملَ القِدْرَ، والرجلَ القَبْرَ وغيرِ ذلك ممّا دلَّ الوجودُ عليه من الخواص، فالقيافةُ كذلك حتى يتعذَّرَ اكتسابُها.

وعن الثامن: أنه لو ثبتَتْ أحكامُ النجومِ كما ثبتَتَ القيافةُ، وأن الله تعالى ربطَ بها أحكاماً لاعتُبِرَت في تلك الأحوالِ المرتبطةِ بها كَما اعتُبِرَت الشمسُ في الفصولِ ونُضْجِ الثمارِ وتجفيفِ الحبوبِ والكسوفاتِ
١٦٢/أ وأوقاتِ الصلواتِ وغير ذلك ممّا هو معتبر من أحكام/ النجوم، وإنما أُلْغِيَ منها ما هو كَذِبٌ وافتراءٌ على الله تعالى من ربطِ الشقاوةِ والسعادةِ والإماتةِ والإحياءِ بتثليثها وتربيعِها وغيرِ ذلك مما لم يصحَّ فيها؛ ولو صحَّ لقُلْنا به، والقيافةُ صحَّت بما تقدَّم من الأحاديثِ والآثار[١].

---

(١) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «الطرق الحكمية»: ١٨١-١٩٦ لابن القيم حيث أوفىٰ على الغاية في إثباتِ أنَّ القياسَ وأصول الشريعة تشهد للقيافة.

الحجة السادسة عشرة: القُمُطُ وشواهدُ الحيطان. قال بها مالكٌ والشافعيُّ وأَحمدُ بن حنبلٍ وجماعةٌ من العلماءِ. وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: قال ابنُ أبي زيدٍ في «النوادر»: قال أشهبُ: إذا تداعيا جداراً مُتصلاً ببناءِ أحدِهما، وعليه جذوع للآخر فهو لمن اتصل ببنائهِ، ولصاحبِ الجذوعِ موضعُ جُذوعِه لأنَّه حَوْزُه، ويُقْضىٰ بالجدارِ لمن إليه عقودُ الأربطة، وللآخَرِ موضعُ جُذوعِه، وإن كان لأحدِهما عليه عشرُ خَشبات، وللآخرِ خَمْسُ خشبات، ولا رَبْطٌ ولا غَيرُ ذلك فهو بينهما نِصفان لا على عددِ الخشب، وبَقِيت خشباتُهما حالِها، وإذا انكسر خَشبُ أحدِهما رُدَّ مِثْل ما كان، ولا يُجْعَلُ لكلٍّ واحدٍ ما تحتَ خشبهِ منه، ولو كان عَقْدُهُ لأحدِهما من ثلاثةِ مواضع، وللآخرِ من موضعٍ قُسِمَ بينهما على عددِ العقودِ وإن لم يُعقد لواحدٍ، ولأحدِهما عليه خشب معقودةٌ بعقدِ البناء، أو مثقوبةٌ فعَقْدُ البناءِ يوجِبُ مِلْكَ الحائطِ، لأنه في العادةِ إنما يكون للمالك. وقيل: لا يُوجبُه. وقال: في المثقوبة نظرٌ، لأنها طارئةٌ على الحائطِ، والكُوىٰ كعقدِ البناءِ توجبُ المِلْكَ، وكُوىٰ الضوءِ المنفوذةِ لا دليلَ فيها.

قال ابنُ عبدِ الحكَم: إذا لم يكن لأحدِهما عَقْدٌ وللآخر عليه خشبٌ ولو واحدةٌ فهو له، وإن لم يكن إلا كُوىٰ غيرُ منفوذةٍ أوجبَت المِلْكَ، وإن لم يكن إلا حُصُرُ قصبٍ لأحدهما، والقَصَبُ والطوبُ سواء.

قلت: المُدْرَكُ في هٰذه الفَتاوىٰ كلِّها شواهدُ العاداتِ، فمن ثبتَت عنده عادةٌ قضىٰ بها، وإن اختلفَت العوائدُ في الأمصارِ والأعصارِ وجبَ اختلافُ هٰذه الأحكام، فإنَّ القاعدة المُجْمَعَ عليها: أنَّ كلَّ حكمٍ مبنيٍّ على عادةٍ إذا تغيَّرت العادةُ تغيَّر كالنقودِ ومنافعِ الأعيانِ وغيرِهما.

المسألة الثانية: قال بعضُ العلماء: إذا تنازعتما حائطاً مُبيضَّاً، هل هو منعطفٌ لدارك أو لداره، فأمر الحاكمُ بكشفِ البياضِ لينظُرَ إن جُعِلَت الأجرةُ في الكشفِ عليه، فمُشْكِلٌ، لأنَّ الحقَّ/ قد يكونُ لخصمِك، ١٦٢/ب
والأجرةُ ينبغي أن تكونَ على من يقعُ له العملُ ونفعه، ولا يمكن أن تقعَ الإجارةُ على مَنْ يثبتُ له المِلْكُ، لأنَّكما جَزَمْتُما بالمِلْكيةِ، فما وقعت الإجارةُ إلا جازمةً، وكذلك القائفُ لو امتنع إلا بأجرٍ. قال: ويمكنُ أن يقالَ: يُلْزِمُ الحاكمُ كلَّ واحدٍ منهما باستئجاره، ويُلْزِمُ الأُجرةَ في الأخيرِ لمن يثبتُ له ذلك الحقُّ كما يُحْلَفُ في اللِّعانِ وغيرِه، وأحدُهما كاذب.

الحجة السابعةَ عَشْرةَ: اليدُ وهي يُرجَّحُ بها ويبقىٰ المدَّعىٰ به لصاحبِها، ولا يُقْضىٰ له بتلك، بل يُرجَّحُ التقرير[1] فقط، وتُرَجَّحُ إحدىٰ البينتين وغيرهما من الحجاج، وهي للترجيحِ لا للقضاءِ بالمِلْكِ. فهٰذه هي الحججُ التي يقضي بها الحاكمُ، وما عَداها لا يجوزُ القضاءُ به في القضاءِ.

* * *

(١) في المطبوع: التعدِّي.

الفرق التاسع والثلاثون والمئتان
بين قاعدةِ ما اعتُبِرَ من الغالبِ وبين ما أُلْغِيَ من الغالب، وقد يُعْتَبَرُ النادرُ معه وقد يُلْغيان معاً

اعلم أنَّ الأصلَ اعتبارُ الغالبِ وتقديمُه على النادر، وهو شأنُ الشريعةِ، كما يُقدَّمُ الغالبُ في طهارةِ المياهِ وعقودِ المسلمين، ويُقْصَرُ في السفرِ ويُفْطَرُ بناءً على غالبِ الحالِ وهو المشقَّةُ، ويمنَعُ شهادةَ الأعداءِ والخصومِ، لأنَّ الغالبَ منهم الحَيْفُ، وهو كثيرٌ في الشريعة لا يُحْصىٰ كثرةً، وقد يلغي الشرعُ الغالبَ رحمةً بالعبادِ، وتقديمُه قسمان: قسمٌ يُعْتَبَرُ فيه النادرُ، وقسمٌ يُلْغيان فيه معاً. وأنا أذكرُ من كلِّ قسمٍ مُثُلاً ليتهذَّبَ بها الفقيه، وينتبهَ إلى وقوعِها في الشريعة، فإنه لا يكادُ يخطرُ ذلك بالبالِ، ولا سيَّما تقديمُ النادرِ على الغالب.

القسمُ الأول: ما أُلْغِيَ فيه الغالبُ وقُدِّمَ النادرُ عليه، وأُثْبِتَ حُكْمَه دونَه رَحمةً بالعباد، وأنا أذكرُ منه عشرين مثالاً:

الأول: غالبُ الوِلدانِ يُوضَعُ لتسعةِ أشهر، فإذا جاءَ بعد خمسِ سنين من امرأةٍ طلَّقها زوجُها دارَ بين أن يكونَ زنىً وهو الغالبُ، وبين أن يكونَ تأخَّر في بطنِ أُمِّه وهو نادرٌ بالنسبةِ إلى وقوعِ الزِّنىٰ في الوجود، ألْغىٰ الشارعُ الغالبَ، وأثبت حُكْمَ النادرِ وهو تأخُّرُ الحَمْلِ رحمةً بالعباد، لحصولِ السَّتْرِ عليهم، وصَوْنِ أعراضِهم عن الهَتْك.

١٦٣/أ الثاني: إذا تزوَّجت فجاءَتْ بولدٍ لستَّةِ/ أشهرٍ جازَ أن يكون من وَطْءٍ قَبْلَ العَقْدِ وهو الغالب، أو من وَطْءٍ بعدَه، وهو النادرُ، فإنَّ غالب الأجنَّةِ لا تُوضَعُ إلا لتسعةِ أشهر، وإنما يوضَعُ في الستة سَقطاً في الغالبِ. ألْغىٰ

الشرعُ حُكمَ الغالبِ، وأثبتَ حُكْمَ النادرِ، وجعلَه من الوَطْءِ بعد العقدِ لُطْفاً بالعبادِ لحصولِ السَّتْرِ عليهم، وصَوْنِ أعراضهم.

الثالث: نَدَبَ الشرعُ للنكاحِ لحصولِ الذُّريةِ، مع أنَّ الغالبَ على الأولادِ الجَهْلُ بالله تعالىٰ والإقدامُ على المعاصي، وعلى رأيِ أكثرِ العلماء: مَنْ لم يعرِف الله تعالى بالبُرْهانِ فهو كافر[1]، ولم يُخالفْ في هٰذا إلا أهلُ الظاهرِ كما حكاه الإمام[2] في «الشامل» والإسفراييني[3]، ومقتضىٰ هذا أن يُنْهىٰ عن الذرية لغلبةِ الفسادِ عليهم، فألغىٰ الشرعُ حكمَ الغالبِ، واعتبر حكمَ النادرِ ترجيحاً لقليلِ الإيمانِ على كثيرِ الكفرِ والمعاصي، تعظيماً لحسناتِ الخلقِ على سَيِّئاتِهم رحمةً بهم.

الرابع: طينُ المطرِ الواقعِ في الطرقاتِ وممرِّ الدوابِ، والمَشْيُ بالأَمْدِسَةِ[4] التي يُجْلَسُ بها في المراحيضِ، الغالبُ عليها وجودُ النجاسةِ من حيث الجملةُ، وإن كنا لا نشاهدُ عَيْنَها، والنادرُ سلامتُها منها، ومع

---

(١) هذا كلامٌ فيه نظر. لا سيَّما وأنَّ المراد بالبرهان هنا هو النظر العقليُّ على طريقة المتكلِّمين. وهو الذي كَرَّ عليه بيد النقدِ والتمحيصِ والإبطال، العلاَّمة المتبحِّر المعلّمي اليماني في كتاب «التنكيل لما ورد في تأنيب الكوثري من الأباطيل» ٢/ ٢١٨ فما بعدها، ثم جَوَّدَ القولَ في أنَّ للسلفِ الصالح مأخَذَيْن اعتقادِيّيْن هما: الفطرةُ والشرع، وأوفىٰ على الغايةِ في تحريرِ هذا المطلب النفيس.

(٢) يعني إمام الحرمين الجُوَيني.

(٣) انظر «التبصير في الدين» ١١١-١١٢ لأبي المُظفّر الإسفراييني حيث نصَّ على أنَّ كلَّ ما يجبُ معرفتُه في أصولِ الاعتقادِ يجبُ على كلِّ بالغ عاقلٍ أن يعرفَه في حقِّ نفسِه معرفةً صحيحةً صادرةً عن دلالةٍ عقليةٍ لا يجوز له أن يُقَلِّدَ فيه. وانظر بَسْط هذه المسألة في «فتح الباري» ١٣/ ٣٦١ للحافظ ابن حجر.

(٤) جَمْعُ مِداسٍ بكسر الميم مثل سلاح وأسلحة. انظر «المصباح المنير»: ٧٧ للفيُّومي.

ذلك ألغىٰ الشارعُ حُكْمَ الغالبِ، وأثبتَ حُكْمَ النادرِ توسعةً، ورحمةً بالعباد، فيُصَلّىٰ به من غيرِ غُسْلٍ.

الخامس: النِّعالُ الغالبُ عليها مصادفةُ النجاساتِ لا سيَّما نَعْلٌ مُشِيَ به سَنة، وجُلِسَ به في مواضع قضاءِ حاجة الإنسان سَنَةً ونحوَها [فالغالبُ النجاسةُ][1]، والنادرُ سلامتُها من النجاسة، ومع ذلك ألغىٰ الشارعُ حُكْمَ الغالبِ، وأثبت حُكْمَ النادر، فجاءَت السنَّةُ بالصلاةِ في النعال[2]، حتى قال بعضُهم: إنَّ قَلْعَ النعالِ في الصلاةِ[3] بِدْعَةٌ، كُلُّ ذلك رحمةٌ وتوسعة على العباد.

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

(٢) قد أخرج البخاري (٣٨٦) ومسلم (٥٥٥) من حديثِ سعيد بن يزيد الأزديِّ قال: سألتُ أنس بن مالكٍ: أكان النبيُّ ﷺ يُصَلِّي في نَعْلَيْه؟ قال: نعم.

(٣) هذا مرويٌّ عن الربيع بن خُثَيْم، وبنحوه عن ابن مسعودٍ وأبي عمرو الشيباني وغيرهما كما نقله ابن رجب في «فتح الباري» ٣/ ٤٤. وهذه المسألة ممّا اختلف فيه العلماء، قال ابن رجب في «فتح الباري» ٣/ ٤٢: والصلاة في النعلين جائزةٌ لا اختلاف بين العلماء في ذلك، بل ذهب إلى أنَّ عادة النبيِّ ﷺ المستمرّة الصلاةُ في نَعْلَيْه، وأنَّ كلامَ أكثرِ السلفِ يدلُّ على أنَّ الصلاة في النعلين أفضلُ من الصلاةِ حافياً.

أما ابن دقيق العيد فقد قال في «شرح عمدة الأحكام» ١/ ٢٥١: الحديثُ يدلُّ على جوازِ الصلاةِ في النعالِ، ولا ينبغي أن يُؤخذَ منه الاستحباب، لأنَّ ذلك لا يدخلُ في المعنىٰ المطلوب من الصلاة، ثم بحث في كَوْنه من التحسينيات، وأنَّ مراعاة أمرِ النجاسة من الرتبة الأولىٰ وهي الضروريات، أو من الثانية وهي الحاجيات على حسبِ اختلافِ العلماءِ في حُكمِ إزالةِ النجاسة، فتكون رعايةُ الأُوْلىٰ بدَفْعِ ما قد يكون مزيلاً لها أرْجَحَ بالنظرِ إليها، ويُعْمَلُ بذلك في عدم الاستحباب. انتهىٰ.

ويردُ على هذا الكلام ما نبَّه إليه شيخ الإسلام ابن تيمية في «اقتضاء الصراط المستقيم»: ٩١، والإمام الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ١/ ٥٨٩ من كونِ استحباب الصلاةِ في النعالِ مستفاداً من قولِ رسولِ الله ﷺ: «خالفوا اليهود، =

السادس: الغالبُ على ثيابِ الصبيانِ النجاسةُ لا سيَّما مع طول لُبْسِهم لها، والنادرُ سلامتها، وقد جاءَت السنَّةُ بصلاتهِ عليه السلام بأُمامةَ[1] يحملُها في الصلاةِ إلغاءً لحكمِ الغالبِ، وإثباتاً لحكمِ النادرِ لُطْفاً بالعباد.

= فإنَّهم لا يُصَلُّون في نعاليهم ولا خفافِهم» أخرجه أبو داود (٦٥٢) وصحَّحه الحاكم ١/ ٢٦٠، وابن حبان (٢١٨٦) من حديثِ شداد بن أوْس، قال العلامة أحمد محمد شاكر في تعليقه على «شرح عمدة الأحكام» ١/ ٢٥١: لا مطعنَ في إسناده. وأدنى أحوالِ الأمرِ الاستحباب، وبالأخصِّ أنه مُعَلَّلٌ بعِلَّةٍ تُقوِّي هذا الاستحباب، وهي القصدُ إلى مخالفةِ اليهود. وقال في تعليقه على «سنن الترمذي» ٢/ ٢٥٠: لا نعلمُ خلافاً بين أهلِ العلم في جوازِ الصلاةِ في النعالِ، في المسجدِ وغير المسجد. ولكن انظر إلى شأن العامة من المسلمين الآن، حتى ممَّن ينتسبُ إلى العلم: كيف ينكرون على مَنْ يُصَلِّي في نَعلَيْه، ولم يؤمَر بخَلْعِهما عند الصلاة، إنَّما أُمِرَ أن ينظرَ فيهما، فإنْ كان فيهما أذىً دَلَكَهما بالأرضِ، وذلك طهورُهما، ولم نؤمَرْ فيهما بغير ذلك. انتهى.

قلت: إطلاقُ القولِ باستحبابِ الصلاةِ في النعال أمرٌ فيه نظر، لا سيَّما في زماننا هذا حيث تغيَّر حالُ المساجدِ، ولم تعُدْ أرضُها مفروشة بالحصباء كما هو الحالُ في مسجدِ رسولِ الله ﷺ، فلو دخل كلُّ واحدٍ بنعليه إلى المسجدِ لأدّى ذلك إلى غيرِ قليلٍ من القذارة، وأيضاً فإنَّ الحكمَ دائرٌ مع العلّة، واليهود يُصَلُّون الآنَ في نعالِهم، فنكون مأمورين بمخالفتِهم. والله أعلمُ بالصواب.

(١) يعني حديث أبي قتادةَ الأنصاري: أنَّ رسول الله ﷺ كان يُصَلِّي، وهو حاملٌ أُمامة بنت زينب بنتِ رسولِ الله ﷺ، ولأبي العاص بن ربيعة بن عبد شمس، فإذا سجد وضعَها، وإذا قامَ حملَها. أخرجه البخاري (٥١٦)، ومسلم (٥٤٣) وغيرهما.

قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ٣/ ٣٦: فيه دليلٌ لصحَّةِ صلاةِ مَنْ حملَ آدمياً أو حيواناً طاهراً من طيرٍ وشاةٍ وغيرهما، وأنَّ ثياب الصبيان وأجسادَهم طاهرةٌ حتى تتحقَّق نجاستُها، وأنَّ الفِعلَ القليلَ لا يُبْطلُ الصلاة. انتهى. وفي المسألة كلامٌ كثير استوعبه الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ١/ ٧٠٤-٧٠٥، وانظر «الخصائص الكبرى» ٢/ ٢٤٠ للسيوطي حيث عَدَّ هذا الفِعْلَ من خصائصه صلواتُ الله عليه وسلامُه.

السابع: ثيابُ الكفارِ التي ينسجونها بأيديهم مع عدمِ تحرُّزِهم من النجاساتِ، فالغالبُ نجاسةُ أيديهم لِما يباشرونه عند قضاءِ حاجةِ الإنسان،/ ومباشرتِهم الخمورَ والخَنازيرَ ولحومَ المَيْتات، وجميعُ ١٦٣/ب
أَوانيهم نجسةٌ بملابسة ذلك، ويباشرون النَّسْجَ والعملَ مع بِلَّةِ أَيديهم وعَرَقِها حالةَ العمل، ويبلُّون تلك الأمتعةَ بالنَّشا وغيرِه مما يُقَوِّي لهم الخيوطَ، ويُعينهم على النسجِ، فالغالبُ نجاسةُ هٰذا القماش، والنادرُ سلامتُه عن النجاسة، وقد سُئل عنه مالكٌ فقال: ما أدركتُ أحداً يتحرَّزُ من الصلاةِ في مِثْلِ هذا، فأثبتَ الشارعُ حُكْمَ النادرِ، وألغىٰ حُكمَ الغالب، وجَوَّزَ لُبْسَه توسعةً على العباد.

الثامن: ما يصنَعُه أهلُ الكتابِ من الأطعمةِ في أَوانيهم وبأيديهم، الغالبُ نجاستُه لِما تقدَّم، والنادرُ طهارتُه، ومع ذلك أثبت الشرعُ حكمَ النادرِ، وألغىٰ حكمَ الغالبِ، وجَوَّز أَكْلَه توسعةً على العباد.

التاسع: ما يصنعُه المسلمون الذين لا يُصَلُّون، ولا يَسْتنجون بالماءِ، ولا يتحرَّزون من النجاساتِ من الأطعمةِ، الغالبُ نجاستُها، والنادرُ سلامتُها، فألغىٰ الشارعُ حكمَ الغالبِ، وأثبت حكمَ النادرِ، وجَوَّزَ أَكْلَها توسعةً على العباد.

العاشر: ما ينسجُه المسلمون المتقدِّمُ ذِكْرُهم الغالبُ عليه النجاسةُ، وقد أثبت الشرعُ حكمَ النادر، وألغىٰ حكمَ الغالبِ، وجَوَّز الصلاةَ فيه لُطفاً بالعباد.

الحادي عشر: ما يصبغُه أهلُ الكتاب، الغالبُ نجاستُه، وهو أشدُّ ممَّا ينسجونه لكثرةِ الرطوباتِ الناقلةِ للنجاسة، وألغىٰ الشارعُ حكمَ الغالبِ، وأثبت حُكمَ النادرِ رِفْقاً بالعبادِ، فجَوَّز الصلاةَ فيها.

الثاني عشر: ما يصبغُه العوامُّ من المسلمين الذي لا يُصلُّون، ولا يتحرَّزون من النجاسات، الغالبُ نجاستُه، والنادرُ سلامتُه، فجَوَّزَ الشرعُ الصلاةَ فيه تَغليباً لحُكمِ النادرِ على الغالبِ توسعةً على العباد[1].

الثالث عشر: ما يلبسُه الناسُ ويُباعُ في الأسواقِ، ولا يُعْلَمُ لابسُه كافرٌ أو مُسلم يحتاطُ ويتحرَّز، مع أنَّ الغالبَ على أهلِ البلادِ العوامُّ والفَسَقَةُ وتَركَةُ الصلاةِ ومَنْ لا يتحرَّزُ من النجاساتِ، فالغالبُ نجاسةُ هذا الملبوس، والنادرُ سلامتُه، فأثبتَ الشارعُ حُكمَ النادرِ، وألغىٰ حُكْمَ الغالبِ لُطْفاً بالعباد.

الرابع عشر: الحُصُرُ والبُسُطُ التي قد اسودَّت من طولِ ما قد لُبِسَتْ يَمشي عليها الحُفاةُ والصبيان، ومَنْ يُصلِّي ومَنْ لا يُصلِّي، الغالبُ مصادفتُها للنجاسةِ، والنادرُ سلامتُها،/ ومع ذلك قد جاءت السُّنةُ بأنَّ ١٦٤/أ
رسولَ الله ﷺ قد صلَّىٰ على حصيرٍ قد اسودَّ من طولِ ما لُبِسَ بعد أن نضحَه بماء[2]، والنَّضْحُ لا يزيلُ النجاسةَ بل ينشُرها[3]، فقدَّم الشرعُ حُكْمَ النادرِ على حكمِ الغالب.

---

(١) في المطبوع: توسعةً ولُطْفاً بالعباد.

(٢) أخرجه البخاري (٣٨٠)، ومسلم (٦٥٨) من حديثِ أنس بن مالك رضي الله عنه. قولُه: «لُبِسَ» يعني افترُشَ واستُعْمِلَ.

(٣) قد اختُلِفَ في تفسيرِ علَّةِ نَضْحِهِ، فنقل القاضي عياض في «إكمال المُعْلِم» ٢/ ٦٣٦ عن القاضي إسماعيل: أنه إنَّما نَضَحَه ليَلينَ ويتوطأ للصلاة. قال القاضي عياض: والأظْهَرُ قولُ غيرِه: أنَّ ذلك إمَّا لنجاسةٍ مُتيقَّنةٍ فيكون النضحُ هنا غُسْلاً، أو مُتوقَّعةٍ لامتهانهِ بطولِ افتراشهِ فيكون رشّاً لزوالِ الشكِّ، وتطييب النفس، لا سيَّما وكان عندهم أبو عميرٍ أخو أنسٍ طفلاً صغيراً حينئذٍ. انتهى وتعقَّبه الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ٣/ ١٧٨ بقوله: وهذا على مذهبه في أنَّ النجاسة المشكوك فيها تطهرُ بنَضْحِها من غيرِ غَسْلٍ، ومذهبُنا ومذهبُ الجمهورِ: أنَّ الطهارةَ لا تحصلُ إلَّا بالغَسْلِ، فالمختارُ التأويلُ الأوَّل.

الخامس عشر: الحُفاةُ الغالبُ مصادفتُهم النجاسةَ، ولو في الطُّرُقاتِ ومواضعِ قضاءِ الحاجاتِ، والنادرُ سلامتُهم، ومع ذلك جَوَّزَ الشرعُ صلاةَ الحافي كما جَوَّزَ له الصلاةَ بنَعْلِهِ من غيرِ غَسْلِ رِجْليه، وقد كان عمرُ بن الخطاب رضي الله عنه يمشي حافِياً، ولا يعيبُ ذلك في صلاتهِ، لأنه رأىٰ النبيَّ ﷺ يصلِّي بنَعْلِهِ، ومعلومٌ أنَّ الحَفاءَ أخفُّ في تحمُّلِ النجاسةِ من النعالِ، فقدَّم الشارعُ حُكْمَ النادرِ على الغالبِ توسِعةً على العباد.

السادس عشر: دعوىٰ الصالحِ الوليِّ التقيِّ على الفاجرِ الشقيِّ الغاصبِ الظالمِ درهماً، الغالبُ صِدْقُه والنادرُ كَذِبُه، ومع ذلك قدَّمَ الشرعُ حُكْمَ النادرِ على الغالب، وجعل الشرعُ القولَ قولَ الفاجرِ لُطْفاً بالعبادِ بإسقاطِ الدعاوىٰ عنهم، واندراجِ الصالحِ مع غيرِهِ سدّاً لبابِ الفسادِ والظلم بالدعاوىٰ الكاذبة.

السابع عشر: عَقْدُ الجزيةِ لتوقُّعِ إسلامِ بعضِهم وهو نادرٌ، والغالبُ استمرارُهم على الكفرِ وموتُهم عليه بعد الاستمرارِ، فألغىٰ الشارعُ حكمَ الغالبِ، وأثبتَ حُكْمَ النادرِ رحمةً بالعبادِ في عدمِ تعجيلِ القتلِ وحَسْمِ مادَّةِ الإيمانِ عنهم.

الثامن عشر: الاشتغالُ بالعلمِ مأمورٌ به مع أنَّ الغالبَ على الناس[1] الرياءُ وعدَمُ الإخلاصِ، والنادرُ الإخلاصُ، ومُقتضىٰ الغالبِ النهيُ عن الاشتغالِ بالعلمِ، لأنَّه وسيلةٌ للرياء، ووسيلةُ المعصية معصيةٌ، فلم يعتبِرْه الشارعُ، وأثبتَ حُكْمَ النادر.

التاسع عشر: المُتَداعيان أحدُهما كاذبٌ قطعاً، والغالبُ أنَّ أحدَهما يعلمُ بكَذبهِ، والنادرُ أن يكونَ قد وقعَتْ لكلٍّ واحد منهما شُبْهةٌ، وعلى

---

(١) في الأصل: مع أنَّ غالب الناس. وما في المطبوع أوْلىٰ بالتقديم.

التقديرِ الأولِ يكونُ تحليفُه سَعْياً في وقوعِ اليمينِ الفاجرةِ المُحرَّمةِ، فيكونُ حراماً غايتُه أنه يعارضُه أخذ الحقِّ وإلجاؤه إليه، وذلك إما مباحٌ أو واجبٌ، وإذا تعارضَ المُحرَّمُ والواجبُ قُدِّمَ المُحَرَّم، ومع ذلك ألغىٰ الشارع حكمَ الغالبِ، وأثبتَ حُكْمَ النادرِ، لُطْفاً بالعبادِ على تخليصِ حقوقهم، وكذلك القولُ في اللعان، الغالبُ أنَّ أحدهما كاذب/ يُعْلَمُ كَذِبُه، ومع ذلك يُشْرَعُ اللِّعان. ١٦٤/ب

العشرون: غالبُ الموتِ في الشباب. قال الغزاليُّ في «الإحياء»[1]: ولذلك الشيوخُ أَقَلُّ؛ يعني أنه لو كان الشُّبَّانُ يعيشونَ لصاروا شُيوخاً، فتكثُرُ الشيوخ، فلمّا كان الشيوخُ في الوجودِ أقلَّ، كان موتُ الإنسانِ شاباً أكثر، وحياتُه للشيخوخةِ نادراً، ومع ذلك شرعَ صاحبُ الشرع التعميرَ في الغائبين إلى سبعين سنةً إلغاءً لحكمِ الغالب، وإثباتاً لحكمِ النادر لُطفاً بالعباد في إبقاءِ مصالحِهم عليهم، ونظائرُ هذا البابِ كثيرةٌ في الشريعةِ، فينبغي أن تُتأمَّلَ وتُعْلَمَ، فقد غَفَلَ عنها قومٌ في الطهاراتِ، فدخل عليهم الوَسْواسُ، وهم يعتقدون أَنهم على قاعدةٍ شرعية، وهي الحكمُ بالغالبِ، فإنَّ الغالبَ على الناسِ والأواني والكُتبِ وغيرِ ذلك ممَّا يلابسونه النجاسةُ، فيغسلون ثيابَهم وأنفُسَهم من جميع ذلك بناءً على الغالب، وهو غالبٌ كما قالوا، ولكنه قُدِّم النادرُ الموافقُ للأصلِ عليه، وإن كان مرجوحاً في النفس، وظَنُّه معدومٌ بالنسبةِ للظنِّ الناشىءِ عنِ الغالبِ، لكن لصاحبِ الشرعِ أن يضعَ في شَرْعِه ما شاء، ويستثني من قواعدهِ ما شاءَ، هو أَعلمُ بمصالحِ عباده، فينبغي لمن قصد إثباتَ حُكم الغالبِ دون النادرِ أن ينظُرَ: هل ذلك الغالبُ ممَّا ألغاه الشرعُ أم لا؟ وحينئذٍ يعتمدُ عليه، وأمَّا مُطلقُ الغالبِ كيف كان في جميعِ صوره، فخِلافُ الإجماع.

---

(١) انظر «إحياء علوم الدين» ٤/ ٤٨٥.

تنبيه: ليس من بابِ تقديمِ النادرِ على الغالبِ حَمْلُ اللفظِ على حقيقتهِ دون مجازهِ، وعلى العمومِ دون الخصوصِ، فإنه يمكنُ أن يقالَ: إنَّه منه، لغلبةِ المجازِ على كلامِ العرب، حتى قال ابنُ جِنِّي: كلامُ العربِ كُلُّه مجاز[1]، وغلبة التخصيص[2] على العمومات حتى رُوِيَ عن ابنِ عبّاسٍ أنه قال: ما مِن عامّ إلا وقد خُصَّ إلا قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة:٢٨٢] وإذا غلب المجاز والتخصيصُ، فينبغي إذا ظفِرْنا بلفظٍ ابتداءً أن نحمِله على مَجازهِ تغليباً للغالبِ على النادر، ولا نحمِله على حقيقتهِ لأنه النادرُ، ونحملُ العمومَ ابتداءً على التخصيصِ لأنه الغالبُ، ولا نحملُه على العمومِ، لأنه نادرٌ، فحيث عكَسْنا كان ذلك تغليباً للنادرِ على الغالب.

١٦٥/أ والجواب عنه:/ أنه ليس من هذا الباب، وسببُه: أنَّ شَرْطَ الفردِ المتردِّدِ بين النادرِ والغالب، فيُحْمَلُ على الغالبِ، أن يكونَ من جنسِ الغالب، وإلا فلا يُحْمَلُ على الغالبِ، بيانُه بالمثالِ: أنَّ الشِّقَّةَ[3] إذا جاءت من القَصَّارِ[4] جازَ أن تكونَ طاهرةً، وهو الغالبُ، أو نجسةً، وهو نادرٌ أن يُصيبَها بولُ فأرٍ أو غيرِه من الحيوان، فإنا نحكمُ بطهارتِها بناءً على الغالبِ، لأنَّا حكَمْنا بطهارةِ الثيابِ المَقصورةِ، لأنَّها خرجَت من

(١) انظر «الخصائص» ٢/ ٤٤٧ لابن جنِّي وعبارتُه ثَمّةَ: اعلم أنَّ أكثر اللغةِ مع تأمُّلهِ مجازٌ لا حقيقة.

قلت: هذا الذي قاله ابن جني قد كرَّ عليه الإمام ابن القيم في «مختصر الصواعق المرسلة»: ٢٣١، ٢٦٢ وأتىٰ على بنيانه من القواعدِ، فرحمه الله وأثابَه.

(٢) في المطبوع: الخصوصات.

(٣) بكسر الشين. وهي ما شُقَّ من الثوبِ مستطيلاً.

(٤) وهو الذي يقصُرُ الثياب، أي: يُبيِّضُها.

القِصارةِ، وهذا الثوبُ المتردِّدُ بين النادرِ والغالبِ خرجَ من القِصارةِ، فكان من جنس الغالبِ الذي قضَيْنا بطهارتهِ، فيُلْحَقُ به.

أما لو كنا لا نقضي بطهارةِ الثيابِ المقصورةِ، لكونِها خرجَتْ من القِصارة، بل لأنها تُغْسَل بعد ذلك، وهذا الثوبُ المتردِّدُ بين النادرِ والغالبِ لم يُغْسَل، فإنَّا هنا لا نقضي بطهارتهِ لأجلِ عَدَمِ الغُسْل بعد القِصارةِ الذي لأجله حكَمْنا بطهارتهِ، فهو حينئذٍ ليس من جنسِ الغالبِ الذي قضَيْنا بطهارته، لأن ذلك مغسولٌ بعد القِصارةِ، وهذا الثوبُ غير مَغسولٍ، كذلك في الألفاظِ، فإذا لم نَقْضِ على لفظٍ بأنه مَجازٌ، أو مخصوصٌ بمُجرَّدِ كونهِ لفظاً، بل لأجلِ اقترانهِ بالقرينةِ الصارفةِ[1] عن الحقيقةِ إلى المجازِ، واقترانِ المُخَصِّصِ الصارفِ عن العمومِ للتخصيص، وهذا اللفظُ الواردُ ابتداءً الذي حَمَلْناه على حقيقتهِ دونَ مجازِه، والعمومِ دون الخصوصِ، ليس معه صارفٌ من قرينةٍ صارفةٍ عن الحقيقةِ ولا مُخَصِّصٌ صارفٌ عن العموم، فهو حينئذٍ ليس من جنسِ ذلك الغالب، فلو حَمَلْناه على المجازِ أو التخصيصِ، لحملناه على غيرِ غالبٍ، فإنه لم يوجَدْ لفظٌ من حيث هو لفظٌ حُمِلَ على المجاز، ولا على الخصوصِ البتَّة، فَضْلاً عن كونهِ غالباً، بل هٰذا اللفظُ قاعدةٌ مستقلةٌ بنَفْسها ليس فيها غالبٌ ونادرٌ بل شيءٌ واحد، وهو الحقيقةُ مُطلقاً والعمومُ مُطلقاً فتأمَّلْ ذلك؛ فهو شرطٌ خَفِيٌّ في حملِ الشيءِ على غالبهِ دون نادرِه، وهو أنه مِن شَرْطهِ أن يكونَ من جنسِه كما تقدَّم تقريرُه بالمثالِ، فظهرَ أنَّ حَمْلَ اللفظِ على حقيقتهِ دونَ مَجازهِ ابتداء، والعمومِ دونَ الخصوصِ ليس من بابِ الحملِ على النادرِ دون الغالبِ، ولقد أَورَدْتُ هذا السؤالَ على جَمْعٍ كثيرٍ من

---

(١) في المطبوع: الصادرة. والذي في الأصل هو الأشْبَه بالصواب.

١٦٥/ب الفضلاءِ قديماً وحديثاً، فلم يحصُلْ عنه/ جوابٌ، وهو سؤالٌ حَسَنٌ وجوابُه حَسَنٌ جداً.

القسم الثاني: ما ألغىٰ الشارعُ الغالبَ والنادرَ معاً فيه، وأنا أذكرُ منه إن شاءَ الله عشرين مثالاً.

الأول: شهادةُ الصبيانِ في الأموالِ، إذا كَثُرَ عددُهم جدّاً، الغالبُ صِدْقُهم والنادرُ كَذِبُهم، ولم يَعتَبر الشرعُ صِدْقَهم، ولا قضىٰ بكَذِبِهم، بل أهمَلَهم رحمةً بالعبادِ ورحمةً بالمُدَّعىٰ عليه، وأما في الجِراحِ والقتلِ فقَبِلَهم مالكٌ وجماعةٌ كما تقدَّم بيانُه.

الثاني: شهادةُ الجمعِ الكثيرِ من جماعةِ النسوانِ في أحكامِ الأبدانِ، الغالبُ صِدْقهنَّ[1]، والنادرُ كَذِبُهُنَّ[2] لا سيَّما مع العدالةِ، وقد ألغىٰ صاحبُ الشرعِ صِدْقُهُنَّ فلم يحكُم به، ولا حكمَ بكَذِبهنَّ لُطفاً بالمدَّعىٰ عليه.

الثالث: الجمعُ الكثيرُ من الكُفَّارِ والرُّهبان والأحبارِ إذا شَهِدوا، الغالبُ صِدْقُهم، والنادرُ كذِبُهم، فألغىٰ صاحبُ الشرعِ صِدْقَهم لُطْفاً بالمدَّعىٰ عليه ولم يحكُمْ بكذِبِهم.

الرابع: شهادةُ الجمعِ الكثيرِ من الفَسَقةِ، الغالبُ صِدْقُهم، ولم يحكُم الشرعُ به لُطْفاً بالمدَّعىٰ عليه، ولم يحكُمْ بكذِبهم.

الخامس: شهادةُ ثلاثةِ عُدولٍ في الزِّنىٰ الغالبُ صِدْقُهم ولم يحكُم الشرعُ به سَتْراً على المدَّعىٰ عليه، ولم يحكُم بكذِبِهم، بل أقام الحدَّ عليهم من حيث إنهم قَذَفوه لا من حيث إنهم شهودُ زُورٍ[3].

---

(١) في الأصل: صِدقُهم.

(٢) في الأصل: كذبهم.

(٣) سقط لفظ «زور» من الأصل، واستدرك من المطبوع.

السادس: شهادةُ العَدْلِ الواحدِ في أحكامِ الأبدانِ، الغالِبُ صِدْقُه والنادرُ كَذِبُه، ولم يحكم الشرعُ بصِدْقهِ لُطفاً بالعبادِ، ولُطْفاً بالمدَّعىٰ عليه ولم يحكُم بكَذبهِ[1].

السابع: حَلِفُ المدَّعي الطالبِ وهو من أهلِ الخيرِ والصلاح، الغالبُ صِدْقُه، والنادرُ كذِبُه، ولم يقضِ الشارعُ بصِدْقهِ فيحكمُ له بيمينهِ، بل لا بُدَّ من البينةِ، ولم يحكُم بكَذِبهِ لُطفاً بالمدَّعىٰ عليه.

الثامن: روايةُ الجمعِ الكثيرِ لخبرٍ عن رسولِ الله ﷺ من الأحبارِ والرُّهبانِ المتديِّنين المعتقدين لتحريمِ الكذبِ في دينِهم، الغالبُ صِدْقُهم، والنادرُ كذِبُهم، ولم يعتبر الشرعُ صِدْقَهم لُطفاً بالعباد، وسدّاً لذريعةِ أن يدخلَ في دينِهم ما ليس منه.

التاسع: روايةُ الجمعِ الكثيرِ من الفَسَقةِ بشُربِ الخمرِ، وقَتْلِ النفس، ونَهْبِ الأموال، وهم رؤساءُ عظماءُ في الوجودِ كالمُلوكِ والأمراءِ ونحوِهم، الغالبُ عند اجتماعِهم على الروايةِ الواحدةِ عن رسولِ الله ﷺ صِدْقُهم، فإن أتاهم وازعٌ طبيعيٌّ يمنعُهم الكذبَ وغيرَه لا تديُّناً، ومع ذلك لا تُقبلُ روايتُهم/ صَوْناً للعبادِ عن أن يدخُلَ في دينِهم ما ليس منه، ١٦١/أ
بل جعل الضابطَ العدالةَ، ولم يحكُم بكذِبِ هٰؤلاءِ.

العاشر: روايةُ الجَمْعِ الكثيرِ من الجاهلين للحديثِ النبويِّ، الغالبُ صِدْقُهم، والنادرُ كذِبُهم، ولم يحكُم الشرعُ بصِدْقِهم ولا بكَذِبِهم.

الحادي عشر: أَخْذُ السُّرّاقِ المُتَّهمين بالتُّهَمِ وقرائنِ أحوالِهم كما يفعلُه الأمراءُ اليومَ دون الإقرارِ الصحيح، والبيناتِ المُعتبرةِ، الغالبُ

(١) في المطبوع: ولم يكَذِّبْهُ.

مصادفتُه للصواب، والنادرُ خطؤُه، ومع ذلك أَلغاه الشرعُ صَوْناً للأعراض والأطرافِ عن القطع.

الثاني عشر: أخْذُ الحاكمِ بقرائنِ الأحوالِ من التظلُّم وكَثْرةِ الشكوىٰ والبكاءِ مع كونِ الخصمِ مَشهوراً بالفساد، والعنادِ، الغالبُ مصادفتُه للحقِّ والنادرُ خطؤُه، ومع ذلك منعه الشارعُ منه وحَرَّمه، ولا يضرُّ الحاكمَ ضياعُ حَقٍّ لا بيِّنةَ عليه.

الثالث عشر: الغالبُ على من وُجِدَ بين فَخِذَي امرأةٍ وهو متحرِّكٌ حركةَ الواطىءِ، وطال الزمانُ في ذلك أنه قد أَوْلَجَ، والنادرُ عدمُ ذلك، فإذا شُهِدَ عليه بذلك ألغى الشارع هذا الغالبَ سَتْراً على عباده، ولم يحكُمْ بوَطْئهِ ولا بعَدَمهِ.

الرابعَ عشر: شهادةُ العدلِ المبرِّز لولدِه، الغالِبُ صدقُه والنادر كذبه، وقد ألغاه الشارعُ وألغى كذِبَه، ولم يحكُمْ بواحدٍ منهما.

الخامس عشر: شهادةُ العدلِ المبرِّز لوالده الغالبُ صِدْقُه، ولم يحكُم الشرع بصِدْقهِ ولا بكَذِبهِ، بل ألغاهما جُملةً.

السادس عشر: شهادةُ العدلِ المُبرِّزِ على خَصْمهِ، الغالبُ صِدْقُه، وقد ألغىٰ الشارعُ صِدْقَه وكَذِبَه.

السابعَ عشر: شهادةُ الحاكمِ على فِعْلِ نفسِه إذا عُزِلَ، وشهادةُ الإنسانِ لنفسِه مُطلقاً إذا وقعَت من العدلِ المُبرِّزِ، الغالبُ صِدْقُه، وقد ألغاه الشارعُ في صِدْقِه وكَذِبِه.

الثامن عشر: حكم القاضي لنفسِه، وهو عَدْلٌ مُبَرِّزٌ من أهلِ التقوىٰ والورعِ، الغالبُ أنه إنما حكم بالحقِّ، والنادرُ خِلافُه، وقد ألغىٰ الشرعُ ذلك الحكمَ ببُطلانه وصحَّته معاً.

التاسعَ عشر: القُرْءُ الواحدُ في العِدَدِ، الغالبُ معه براءةُ الرَّحِمِ، والنادرُ شُغْلُه، ولم يحكُم الشارع بواحدٍ منهما حتى ينضاف إليه قُرءانِ آخَران.

العشرون: من غاب عن امرأتهِ سِنينَ، ثم طلَّقها أو ماتَ عنها. الغالبُ براءةُ رَحِمها، والنادرُ شُغْلُه بالولدِ، وقد ألغاهما صاحبُ الشرع معاً، وأوجبَ عليها استئنافَ العِدَّةِ بعد الوفاة أو الطلاقِ،/ لأنَّ وقوعَ ١٦١/ب الحكمِ قبلَ سَبَبه غيرُ معْتَدٍّ به، ونظائرُه في الشرعِ كثيرةٌ من الغالبِ ألغاهُ صاحبُ الشرعِ ولم يعتبِره، وتارةً بالغَ في إلغائهِ فاعتبر نادرَه دونَه كما تقدَّم بيانه، فهٰذه أَربعون مِثالاً قد سرَدْتُها في ذلك من أربعين جِنساً، فهي أربعون جنساً قد أُلْغِيَتْ.

فإن قُلْتَ: أنت تعرَّضْتَ للفرقِ بين ما أُلْغِيَ منه، وما لم يُلْغَ لم[1] تذكُرْه، بل ذكَرْتَ أجناساً أُلْغِيَتْ خاصّةً، فما الفرقُ؟ وكيف الاعتمادُ في ذلك؟

قلت: الفرقُ في هذا المَقامِ لا يتيسَّرُ على المُبتدئين، ولا على ضَعَفةِ الفقهاء، وذٰلك أنه[2] ينبغي أن يُعْلَمَ أنَّ الأصلَ اعتبارُ الغالبِ، وهٰذه الأجناسُ التي ذكَرْتُ استثناءها على خلاف الأصل، إذا وقعَ لك غالبٌ ولا تَدْري هل هو من قَبيل ما أُلْغِيَ أو من قَبيلِ ما اعتُبر، فالطريقُ في ذلك أن تَسْتقرِىءَ مواردَ النصوص والفتاوىٰ استقراءً حَسَناً مع أنك حينئذ تكونُ واسعَ الحفظِ جَيِّدَ الفهمِ، فإذا لم يتحقَّق لك إلغاؤه فاعتقد أنه مُعْتَبرٌ، وهٰذا الفرقُ لا يحصُلُ إلا لمتَّسعٍ في الفِقْهيات والمواردِ الشرعية.

---

(١) في الأصل: ولم. ولعلَّ الصوابَ ما أَثبتناه.

(٢) في المطبوع: وكذلك ينبغي. وليس بشيء.

وإنما أوردتُ هٰذه الأجناسَ حتى تعتقدَ أنَّ الغالبَ وَقَعَ مُعْتَبراً شَرْعاً، وتَجْزِمَ أيضاً بشيئين:

أحدُهما: أنَّ قولَ القائلِ: إذا دار الشيءُ بين النادرِ والغالبِ فإنه يُلْحَقُ بالغالب.

ثانيهما: قولُ الفقهاء: إذا اجتمع الأصلُ والغالبُ فهل يُغلَّبُ الأَصلُ على الغالبِ أو الغالبُ على الأصل؟ قولان. فقد ظهر لك أجناس كثيرة اتفق الناس فيها على تقديم الأصل[1]، وإلغاءِ الغالبِ في القسم الأول الذي اعتبرنا ردَّه، فلا تكون تلك الدعوىٰ على عمومها، وقد أجمع الناسُ أيضاً على تقديم الغالب على الأصل[2] في أمرِ البيِّنةِ، فإنَّ الغالبَ صِدْقُها، والأصلُ براءةُ الذمَّةِ، ومع ذلك تُقَدَّمُ البينةُ إجماعاً، فهو أيضاً تخصيصٌ لعمومِ تلك الدعوىٰ، فهذا هو المقصودُ من بيانِ هذا الفرق، والتنبيهِ على هٰذه المواطن.

* * *

(١) في المطبوع: الأقلّ.

(٢) في المطبوع: الأول.

الفرق الأربعون والمئتان

بين قاعدةِ ما يصحُّ الإقراعُ فيه

وبين قاعدةِ ما لا يصحُّ فيه القُرْعة[1]

اعلم أنه متى تعيَّنت المصلحةُ أو الحقُّ في جهةٍ لا يجوزُ الإقراعُ بينه وبينَ غيرِه، لأن في القُرْعةِ ضياعَ ذلك الحقِّ المُتعيِّن، أو المصلحةِ المُتعيِّنة، ومتى تساوت/ الحقوقُ أو المصالح، فهٰذا هو موضعُ القُرْعةِ ١٦٧/أ عند التنازعِ دَفْعاً للضغائنِ والأحقادِ، والرِّضا بما جرَت به الأقدار، وقضىٰ به الملك الجبَّارُ.

فهي مشروعةٌ بين الخلفاءِ إذا استَوت فيهم الأهليةُ للوِلاية، والأئمةِ والمؤذِّنين إذا استَووْا، والتقدُّمِ للصفِّ الأول عند الازدحامِ، وتغسيلِ الأمواتِ عند تزاحُمِ الأولياء وتساويهِم في الطبقاتِ، وبين الحاضناتِ والزوجاتِ في السفرِ والقِسْمة، والخصومِ عند الحكَّام، وعن عِتْق العبيدِ إذا أوصىٰ بعتقهم أو بثُلُثهم في المرض ثم مات، ولم يحمِلْهُم الثلُثُ، عتَقَ مَبْلَغُ الثالثِ منهم بالقُرْعةِ، ولو لم يَدَعْ غيرَهم عتقَ ثلثُهم أيضاً بالقُرعةِ، وقاله الشافعيُّ وابنُ حنبلٍ رضي الله عنهما[2]. وقال أبو حنيفةَ رضي الله عنه: لا تجوزُ القُرْعَةُ فيما إذا أوصىٰ بهم، ويُعْتَقُ من كلِّ واحدٍ ثُلُثُه، ويُسْتَسْعىٰ في باقي قيمتهِ للورثةِ حتى يؤدِّيَها فيَعتَق.

---

(١) هذا الفرقُ مستفادٌ من كلام شيخه العزِّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ١٢٧ حيث عقد فصلاً نافعاً في الإقراع عند تساوي الحقوق، وقد تقيَّل القرافيُّ عبارة شيخه واستولىٰ على فوائده، ولكنه ـ على المعودِ من صنيعهِ ـ لم يُشِرْ إليه!!

(٢) انظر «المغني» ١٤/ ٣٩٥ لابن قُدامةَ المقدسيِّ.

لنا وجوه: الأولُ: ما في «الموطأ»[1]: أن رجلاً أعتقَ عبيداً له عند موتهِ، فأسهَم رسولُ الله ﷺ، وأعتق ثُلُثَ العبيد. قال مالكٌ: وبلغني أنه لم يكن لذلك الرجل مالٌ غيرُهم.

الثاني: في «الصِّحاح»[2]: أنَّ رجلاً أعتقَ ستَّةَ مماليك له في مَرضهِ لا مالَ له غيرُهم، فدعاهم النبيُّ ﷺ فجزّأهم[3]، فأقرعَ بينهم فأعتقَ اثنين وأرقَّ أربعة[4].

الثالث: إجماعُ التابعين رضي الله عنهم على ذلك، فرُوِيَ عن عمرَ ابنِ عبد العزيزِ وخارجةَ بنِ زيدٍ وأبانَ بن عُثمان وابنِ سِيرين وغيرِهم، ولم يخالِفْهم من عصرِهم أَحد.

الرابع: وافقنا أبو حنيفةَ رحمه الله في قِسْمةِ الأرضِ لعدمِ المرجِّح، وذلك المعنىٰ هٰهُنا فيثبتُ قياساً عليه.

الخامس: أنَّ في الاستسعاءِ مشقّةً وضَرَراً على العبيدِ بالإلزام، وعلى الورثةِ بتأخيرِ الحقِّ وتعجيل حَقِّ المُوْصىٰ له، والقواعدُ تقتضي تقديمَ حقِّ الوارثِ، لأن له الثُّلثين.

السادس: أنَّ مقصودَ الوصيِّ كمالُ العِتْقِ في العبدِ ليتفرَّغَ للطاعاتِ، ويجوزَ الاكتسابَ والمنافعَ من نفسهِ، وتَجْزِئةُ العِتْقِ تمنَعُ من ذلك، وقد لا يحصُل الكمالُ أبداً.

---

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» ٢/ ٥٩٣ مرسلاً من حديثِ محمد بن سيرين.

(٢) أخرجه مسلم (١٦٦٨)، وأبو داود (٣٩٥٨)، والترمذي (١٣٦٤) وغيرهم من حديث عِمران بن حُصَيْن رضي الله عنه.

(٣) يعني أثلاثاً.

(٤) زاد في الحديث: وقال له قولاً شديداً.

احتجُّوا بوجوه[1]:

الأول: قولُ النبيِّ ﷺ: «لا عِتْقَ إلا فيما يملكُ ابن آدم»[2] والمريضُ يملكُ الثلثَ من كلِّ عبدٍ، فينفُذُ عِتْقُه فيه، ولأنَّ الحديثَ المتقدِّم واقعةُ عَيْنٍ لا عمومَ/ فيها، ولأن قوله: «اثنين» يحتملُ شائِعين لا مُعَيَّنين، ١٦٧/ب
ويؤكِّده أنَّ العادةَ تقتضي اختلافَ قِيَمِ العبيد، فيتعذَّرُ أن يكونَ اثنان مُعيَّنان ثُلُثَ مالهِ.

الثاني: أنَّ القُرْعَةَ على خلافِ القُرْآن لأنها من المَيْسِرِ، وعلى خلافِ القواعِدِ، لأنَّ فيه نَقْلَ الحُرِّية بالقُرْعة.

الثالث: أنه لو أوصىٰ بثُلثِ كُلِّ واحدٍ صحَّ، فيُنفذُ هٰهُنا قياساً على ذلك، وعلى حالِ الصحة.

الرابع: أنه لو باع ثُلُثَ كلِّ عبدٍ جاز، والبيعُ يلحقُه الفَسْخُ، والعِتْقُ لا يلحقُه الفَسْخُ، فهو أولىٰ بعدمِ القُرعةِ، لأنَّ فيها تحويلَ العِتْق.

الخامس: أنه لو كان مالكاً لثُلثهم فأعتقَه لم يجتمع ذلك في اثنين منهم، والمريضُ لم يملكْ غَيْرَ الثلثِ، فلا يجمعُ، لأنه لا فَرْقَ بين عدمِ الملك، والمنعِ من التصرُّفِ في نفوذِ العِتْق.

السادس: أنَّ القُرعةَ إنما تدخلُ في جميعِ الحقوقِ فيما يجوزُ التراضي عليه، لأنَّ الحريةَ حالةَ الصحة، لمّا لم يجُزِ التراضي على انتقاضِها لم تجُز القرعةُ فيها، والأموالُ يجوزُ التراضي فيها فدخلت القُرْعَةُ فيها[3].

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ٢/ ٢٢٣ لملاّ علي القاري.

(٢) هو جزءٌ من حديثٍ أخرجه أبو داود (٢١٩٠)، والترمذي (١١٨١) وغيرهما من حديثِ عمرو بن شعيب عن أبيه عن جَدِّه، قال الترمذي: حديثٌ حسن صحيح، وانظر «صحيح ابن حبّان» (٦٥٥٩).

(٣) عبارة الإمام القاري في «فتح باب العناية» ٢/ ٢٢٤: ونحن لا ننفي شرعية القرعة=

والجواب عن الأول: أنَّ العِتْقَ إنَّما وقع فيما يملكُ، وما قال: العتقُ في كُلِّ ما يملكُ، فإذا نفذَ العِتْقُ في عبدَيْنِ وقعَ العتقُ فيما يملك.

وقولهم: إنَّها قَضيةُ عينٍ؛ فنقول: هي وردَتْ في تمهيدِ قاعدةٍ كُلِّيةٍ كالرجمِ وغيرِه، فتعمُّ، ولقولهِ عليه السلام: «حُكْمي على الواحدِ حُكْمي على الجماعة»[1].

وقوله: إنه يحتملُ أن يكونَ شائعاً، باطلٌ بالقُرْعةِ، لأنها لا معنىٰ لها مع الإشاعةِ، واتفاقُهم في القيمةِ ليس متعذِّراً عادةً لا سيَّما مع الجَلَبِ ووَخْشِ الرقيق[2].

وعن الثاني: أنَّ المَيْسِرَ هو القِمار، وتمييزُ الحقوقِ ليس قِماراً، وقد أقرعَ رسولُ الله ﷺ بين أزواجهِ وغيرِهنَّ[3]، واستُعْمِلت القُرْعَةُ في شرائعِ

= في الجُملةِ، بل نثبتُها شرعاً لتطييب الفؤادِ، ودَفْعِ الضغائن والأَحقاد، ودَفْعِ التنازع المُنْجَرِّ إلى الفساد فيما بين العباد، كما أقرع ﷺ بين نسائه ليُسافرَ بمَن خرجت قُرعتُها نَفْياً لاتهامِ تخصيصِ بعضِهنَّ على بعض. والحاصلُ أنَّها إنَّما تُسْتعملُ في المواضع التي يجوزُ تركُها فيها، فأمَّا أن يتعرَّف بها الاستحقاقُ بعد اشتراكِهم في سَبَبِهِ، فأَوْلىٰ منه ظاهرُ التوزيع، لأنَّ القُرعةَ قد تؤدِّي إلى حِرمانِ المستحقِّ بالكُلِّية.

(١) ذكره العجلوني في «كشف الخفاء» ١/ ٤٣٦ ونقل عن الحافظ العراقي قولَه في «تخريج أحاديث البيضاوي»: ليس له أصلٌ بهذا اللفظ. وسُئِل عنه المِزِّيُّ والذهبي فأنكراه. ولكن يشهد له ما رواه الترمذي (١٥٩٧)، والنسائي ٧/ ١٤٩ من حديث أُميمة بنت رُقَيقة، قال رسولُ الله ﷺ: «إنَّما قولي لمئة امرأةٍ كقولي لامرأةٍ واحدة» وصحَّحه ابن حبان (٤٥٥٣) على شرط الشيخين.

(٢) في الأصل: وحَبْسِ الرقيق. ولم يتبيَّن لي معناه. ولعلَّ الصواب ما في المطبوع، لأنَّ الوَخْشَ هو الرديءُ من كلِّ شيءٍ، وهو في الناسِ رُذالتُهم.

(٣) قد أخرج البخاري (٥٢١١)، ومسلم (٢٤٤٥) وغيرهما من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسولُ الله ﷺ إذا خرج أَقْرَعَ بين نسائه. وهو في «مسند أحمد» =

الأنبياءِ عليهم السلام لقوله تعالى: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُدْحَضِينَ﴾ [الصافات: ١٤١] الآية[١]، ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ﴾ [آل عمران: ٤٤][٢] وليس فيها[٣] نَقْلُ الحُرِّيةِ، لأَنَّ عِتْقَ المريضِ لم يتحقَّق، لأنَّه إن صَحَّ عَتَقَ الجميعُ، وإن طرأَت ديونٌ بطَل، وإن مات، وهو يخرجُ من الثُّلث عَتَقَ من الثُّلُث فلم يقَعْ في علمِ الله تعالى من العِتْقِ إلا ما أخرجَتْهُ القُرعة.

وعن الثالث: أنَّ مَقصودَ الهِبَةِ والوصيةِ التمليكُ، وهو حاصلٌ في مِلْكِ الشائعِ كغيرِه، ومقصودُ العِتْقِ في التخليصِ للطاعاتِ والاكتسابِ، ولا يحصُلُ مع التبعيضِ، ولأنَّ المِلكَ شائِعاً لا يؤخِّرُ/ حَقَّ الوارثِ كما ١٦٨/أ
تقدَّم في الوصية، وهٰهُنا يتأخَّرُ بالاستسعاءِ.

وعن الرابع: أنَّ البيعَ لا ضررَ فيه على الوارثِ كما تقدَّم في الوصيةِ، ولا يحصُلُ تحويلُ العِتْقِ كما تقدم.

وعن الخامس: أنه إذا ملك الثلثَ فقط لم يحصُلْ تنازعُ العِتْقِ فيه ولا حِرْمانُ مَنْ تناوله لفظُ العتق.

= ٤١/ ٣٣١، وفيه تمامُ تخريجه. وانظر «سنن ابن ماجه» (٢٣٤٦) و(٢٣٤٨)، و«سنن أبي داود» (٢٢٦٩) حيث رَوَيا أحاديثَ في القُرْعةِ بين غير نسائه ﷺ.

(١) قال ابن العربي في «أحكام القرآن» ٤/ ١٦٢٢: قولهُ تعالى: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُدْحَضِينَ﴾ [الصافات: ١٤١] نصٌّ على القُرْعَة. وكانت في شريعةِ مَنْ قَبْلنا جائزةً في كلِّ شيءٍ، وجاءت القُرعةُ في شرعِنا على الخصوص.

(٢) قال ابن العربي في «أحكام القرآن» ١/ ٢٧٣ في تفسير هذه الآية: القُرعةُ أصلٌ في شريعتِنا؛ ثبت أنَّ النبيَّ ﷺ كان إذا أراد سفراً أَقْرَعَ بين نسائه، فأيَّتُهُنَّ خرجَ سَهْمُها خرج بها. وهذا ممّا لم يره مالكٌ شرعاً، والصحيحُ أنه دينٌ ومنهاجٌ لا يُتعدَّىٰ. انتهىٰ، وانظر «تفسير ابن كثير» ٢/ ٤٢، و٧/ ٣٨.

(٣) يعني القُرعةَ.

وعن السادس: أنَّ الوارثَ لو رضيَ بتنفيذِ عِتْقِ الجميعِ لصحَّ، فهو يدخلُه الرِّضا. فهٰذه المباحثُ، وهٰذه الاختلافاتُ والاتفاقاتُ يتلخَّصُ منها الفرقُ بين قاعدةِ ما تدخُلُه القُرعةُ، وما لا تدخلُه القُرعة، وأن ضابطه التساوي مع قَبولِ الرضا بالنقلِ، وما فُقِدَ فيه أحدُ الشرطَيْن تعذَّرت فيه القُرعة، والله تعالىٰ أعلمُ بالصواب.

* * *

الفرقُ الحادي والأربعون والمئتان

بين قاعدةِ المعصيةِ التي هي كُفرٌ، وقاعدةِ ما ليس بكُفر

اعلم أنَّ النهيَ يعتمدُ المفاسدَ، كما أنَّ الأوامرَ تعتمدُ المصالحَ. فأَعلىٰ رُتَبِ المفاسدِ الكفرُ، وأدناها الصغائرُ، والكبائرُ متوسِّطةٌ بين المرتبتين(١)، وأكثرُ التباسِ الكُفرِ إنَّما هو بالكبائرِ، فأَعلىٰ رُتبِ الكبائر يَليها أدنىٰ رُتبِ الكفر، وأدنىٰ رُتَبِ الكبائرِ يليها أعلىٰ رُتَبِ الصغائر(٢).

وأصل الكفرِ إنَّما هو انتهاكٌ خاصٌّ لحرمة الربوبية(٣)، إمَّا بالجهلِ بوجودِ الصانعِ، أو صفاتهِ العُلىٰ(٤)، ويكونُ الكفرُ بفِعْل كرَمْيِ المُصْحَفِ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد المفاسدَ بمُقْتضىٰ الشرعِ، فلا شكَّ أنَّ الكُفْرَ أعظمُ المفاسد، وما عداه تتفاوتُ رُتَبهُ.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنَّ أكثرَ التباسِ الكفرِ إنَّما هو بالكبائرِ، ليس بصحيحٍ، وكيف يلتبسُ الكفرُ بالكبائرِ، والكفرُ أمرٌ اعتقاديٌّ، والكبائرُ أعمال وليست باعتقادٍ سواء كانت أعمالاً قلبية أو بدنية؟

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: ليس الكفرُ انتهاك حرمة الربوبية، ولكنه الجهلُ بالربوبية، فلا يصدرُ عادةً ممَّن يَدينُ بالربوبية.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الجهلُ بذلك هو الكفرُ خاصّةً عند من لا يصحِّحُ الكفْرَ عِناداً، وأما عندَ من يصحِّحه، فالكفرُ إما الجهلُ بالله تعالى، وإما جَحْدُه. وانتهاكُ الحرمـة، إنَّما يكونُ مع الجهلِ أمَّا مع العِلْمِ فيتعذَّرُ عادةً والله تعالى أعلم.

في القاذورات[1]، أو السجودِ للصنم[2]، أو التردُّدِ للكنائسِ في أعيادِهم

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: رَمْيُ المُصحفِ في القاذوراتِ لا يخلو أن يكونَ مع العلمِ بالله تعالى، أو مع الجهلِ به، فإن كان مع الجهلِ فالكُفْرُ هو الجهلُ لا عَيْنُ رَمْيِهِ، وإن كان مع العلمِ بالله تعالى فلا يخلو أن يكونَ مع التكذيبِ به، أَوْ لا، فإن كان مع التكذيبِ به فهو كُفْرٌ، وإلا فهو مَعْصَيةٌ غيرُ كفر. انتهى كلامه.
قلتُ: هذا الذي قاله ابن الشاط من اشتراطِ التكذيب ليس من التحقيق في شيء، بل هو جارٍ على أُصول المرجئة وقواعدِ المتكلمين. والذي عليه أهلُ التحقيق من العلماء أنَّ الأفعالَ المكفِّرة لا يُشْتَرط فيها التكذيب، قال القاضي عياض في «الشّفا» ٢/ ٢٧٨: وكذلك نكفِّر بكلِّ فعلٍ أجمع المسلمون أنه لا يصدرُ إلّا من كافرٍ، وإن كان صاحبُه مصرِّحاً بالإسلام مع فِعْلِهِ ذلك الفِعْل، كالسجودِ للصنمِ وللشمس والقمر، والصليب والنار، والسَّعْي إلى الكنائسِ والبِيَعِ مع أهلِها بزِيِّهم: من شَدِّ الزنانير، وفَحْصِ الرؤوس، فقد أجمع المسلمون أنَّ هذا الفِعْلَ لا يُوْجَدُ إلَّا من كافرٍ. انتهى كلامُه، وهو الذي نصَّ عليه ابن حجر الهيتمي في «الإعلام بقواطع الإسلام»: ٢٢ حيث ذكر من الأفعالِ المكفِّرة إلقاءَ المصحف في القاذورات لغير عُذْرٍ ولا قرينةٍ تدلُّ على عدم الاستهزاء، وإن ضَعُفَت. فلم يشترط التكذيب، وهو الذي مشىٰ عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في «الصارم المسلول»: ٥١٦ فما بعدها، حيث أبطل أصول المرجئة في اشتراطِ التكذيب.. ومِثْلُه الاعتقاد ـ وبين أن فِعْلَ الاستهزاء بآيات الله هو كفرٌ في نَفْسِه استحلَّه صاحبُه أو لم يستحلَّه، وممَّن جَوَّد البحثَ في هذه المسألة التقيُّ الحِصني في «كفاية الأخيار» ٢/ ٢٧٢ حيث عَرَّف الردَّة بقوله: هي الرجوعُ عن الإسلام إلى الكفرِ وقَطْعِ الإسلام، ويحصلُ تارةً بالقول، وتارةً بالفعل، وتارة بالاعتقاد، ثم ذكر من صُوَرِ الكفرِ بالفعلِ السجودَ للصنمِ والشمس والقمر، وإلقاء المصحف في القاذورات، والذَّبح للأصنام إلى آخرِ كلامه، فتبيَّن بطلانُ قول ابن الشاط في هذه المسألة ونظائرِها، والحمدُ لله ربِّ العالمين.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: إن كان السجود للصنم مع اعتقادِ كَوْنهِ إلٰهاً فهو كُفْرٌ، وإلَّا فلا، بل يكون معصيةً إن كان لغير إكراهٍ، أو جائزاً عند الإكراه.

بزيِّ النصـارىٰ ومباشرةِ أحوالِهـم[1]، أو جَحْدِ ما عُلـمَ من الدين بالضَّرورة[2].

فقولنا: «انتهاك خاصٌّ» احترازٌ من الكبائر والصغائرِ، فإنَّها انتهاكٌ وليست كُفراً، وسيأتي بيانُ هٰذا الخصوصِ بعد هٰذا إن شاء الله تعالى[3]، وجَحْدُ ما عُلِمَ من الدينِ بالضرورةِ كجَحْدِ الصلاةِ والصومِ، ولا يختَصُّ ذلك بالواجباتِ والقُرُبات، بل لو جحد بعضَ الإباحاتِ المعلومةِ بالضرورةِ كفَر، كما لو قال: إنَّ الله تعالى لم يُبح التينَ ولا العِنبَ، ولا نعتقدُ أنَّ جاحدَ ما أُجْمِعَ عليه يكفرُ على الإطلاق، بل لا بُدَّ أن يكونَ المُجْمَعُ عليه مُشْتَهراً في الدينِ حتى صارَ ضرورياً، فكم من المسائلِ المُجْمَعِ عليها إجماعاً لا يعلمُه إلا خواصُّ الفقهاء! فجَحْدُ مِثْل هٰذه

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: هذا ليس بكفرٍ إلَّا أن يعتقدَ معتقدَهم.
قلت: قد سبق بيانُ الحقِّ في هذه المسائل، وأنَّ كلامَ ابنِ الشاط كلامٌ مهجورٌ مُطَّرحٌ عند أهلِ السنةِ والجماعة، وأنَّ اشتراط الاعتقادِ في الأفعالِ المكفِّرة لا يجري على أُصولهم السديدة في الاعتقاد.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا كُفرٌ لمن كان جحده بعد عِلْمِه، فيكون تكذيباً، وإلَّا فهو جاهلٌ، وذلك الجهلُ معصية، لأنه مطلوبٌ بإزالةِ مِثْلِ هذا الجهلِ على وجه الوجوب.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليست الكبائرُ والصغائرُ انتهاكاً لحرمةِ الله تعالى، وإنَّما هي جُرأةٌ على مخالفةٍ تحملُ عليها الأغراضُ والشهوات. انتهى.
قلتُ: قد ثبت في الصحيح أنَّ مُقارفةَ الذنوبِ وإتيانَ الكبائرِ هي انتهاكٌ لحرمةِ الله عزَّ وجلَّ، فقد أخرج البخاري (٦١٢٦)، ومسلم (٢٣٢٧) وغيرهما من حديثِ عائشة قالت: ما خُيِّرَ رسولُ الله ﷺ بين أمرَين قطُّ إلَّا أَخذَ أيْسَرَهما ما لم يكُنْ إثماً، فإنْ كان إثماً كان أبْعَدَ الناسِ منه، وما انتقم رسولُ الله ﷺ لنَفْسهِ في شيءٍ قطُّ إلَّا أن تُنْتَهكَ حرمةُ الله، فينتقمُ بها لله. هذا لفظُ البخاري، وانظر تمامُ تخريجه في «المسند» ٤٠/ ٣٧.

المسائلِ التي يَخْفىٰ الإجماعُ فيها ليس كُفْراً، بل قد جَحَدَ أَصْلَ الإِجماعِ جماعةٌ كبيرةٌ من الروافضِ والخوارجِ كالنَّظَّام[1]، ولم أرَ أحداً قال بكُفْرِهم من حيث إنَّهم جَحَدوا أَصْلَ الإجماع،/ وسبب ذلك أنهم بذَلوا ١٦٨/ب
جُهْدَهم في أدِلَّتهِ فما ظفِروا بها كما ظفِر بها الجمهورُ، فكان ذلك عُذْراً في حَقِّهم[2]، كما أنَّ مُتَجدِّدَ الإسلامِ إذا قَدِمَ من أرضِ الكفر، وجحدَ في مبادىءِ أمرِه بعضَ شعائرِ الإسلام المعلومةِ من الدين لنا بالضَّرورة لا نُكفِّره لعُذْرِه بعدمِ الاطِّلاع، وإن كُنا نُكفِّر بذلك الجَحْدِ غَيْرَه[3]، وبهذا التقريبِ نجيبُ عن سؤالِ السائل: كيف تُكفِّرون جاحدَ المسائلِ المُجْمَعِ

---

(١) قوله: كالنَّظام يعني كجَحْدِ النَّظام للإجماع، وإلَّا فإن النظَّام إبراهيمَ بنَ سيَّار البصريَّ كان من رؤوس المعتزلة ولم يكن من الشيعة الروافض ولا من الخوارج، وهو أستاذ الجاحظ، ولم يكن ممَّن نَفَعَه الله بالعلم، مات سنة بضعٍ وعشرين ومئتين، له ترجمة في «تاريخ بغداد» ٦/ ٩٧، و«سِيَر أعلام النبلاء» ١٠/ ٥٤١. وانظر مقولته في إنكار الإجماع في «المسوَّدة»: ٣١٥ لآلِ تيمية، و«شرح مختصر الروضة» ٣/ ١٤ للطوفي، و«نفائس الأصول في شرح المحصول» ٦/ ٢٦٩٠.

(٢) قد حكى القاضي عياض ثلاثةَ أقوالٍ في تكفيرِ من أنكر أصلَ الإجماع، ثالثُها قوله: وذهبَ آخرون إلى التوقُّفِ في تكفيرِ من خالف الإجماعَ الكائن عن نظرٍ كتكفير النظَّام بإنكارهِ الإجماعَ، لأنه بقوله هذا مخالفٌ إجماعَ السلفِ على احتجاجِهم به، خارقٌ للإجماع. انظر «الشفا» ٢/ ٢٨١.

(٣) قولهُ: «وجَحْدُ ما عُلِمَ من الدين بالضرورة... إلى قوله: بذلك الجَحْد غيره» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ إلا كونَه اقتصَر على اشتراطِ شُهرةِ ذلك الأمرِ من الدينِ، بل لا بُدَّ مع اشتهارِ ذلك من وصولِ ذلك إلى هذا الشخصِ وعِلْمهِ به، فيكون إذْ ذاك مكذِّباً لله تعالى ورسولهِ، فيكون بذلك كافِراً، أما إذا لم يعلم ذلك الأمرَ، وكان من معالمِ الدين المشتهرةِ فهو عاصٍ بترك التسبُّبِ إلى عِلمهِ ليس بكافرٍ بذلك، والله تعالى أعلم.

عليها، ولا تكفِّرونَ جاحدَ أصلِ الإجماع؟ وكيف يكونُ الفَرْعُ أقوىٰ من الأصل؟[1]

والجوابُ بأن نقول: إنا لم نُكفِّر بالمُجْمَعِ عَليه من حيثُ هو مجمعٌ عليه بل من حيث الشهرةُ المُحصِّلةُ للضرورةِ، فإذا انضافت هٰذه الشهرةُ للإجماع كفَر جاحدُ المُجْمَعِ عليه، وإذا لم تنضفْ لم نُكفِّره، وعلى هٰذا التقريرِ لم يُجْعَل الفرعُ أقوىٰ من الأصل، وإنما يلزَمُ ذلك أنْ لو كفَّرنا به من حيث هو مجمعٌ عليه لا مِن حيث هو مشتهرٌ، فمن جحدَ إباحةَ القِراضِ لا نُكفِّرُه من حيث إنه مُجْمَعٌ عليه، فإنَّ انعقادَ الإجماعِ فيه إنَّما يعلمُه خواصُّ الفقهاء، أو الفقهاءُ دونَ غيرهم[2].

وأَلحقَ الشيخ أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه بالكفر إرادةَ الكفرِ، كبناءِ الكنائسِ ليُكْفَرَ فيها[3]، أو قَتْلِ نبيٍّ مع اعتقادِه صحَّةَ رسالتهِ ليُميتَ شريعته[4].

ومنه: تأخيرُ إسلامِ مَنْ أتىٰ ليُسْلِمَ على يدَيْك فتشيرَ عليه بتأخيرِ الإسلامِ، لأنه إرادةٌ لبقاءِ الكفر[5]، ولا يندرجُ في إرادةِ الكفرِ الدعاءُ

---

(١) انظر بَسْط هذه المسألة في «نفائس الأُصول» ٦/ ٢٨٨٢-٢٨٨٥.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ إلَّا ما نَقَضَه من شَرْطِ عِلْمِ هذا الشخص بذلك الأمرِ المُشْتَهر.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: إن كان بناها الشخصُ لاعتقادِه رُجْحانَ الكفرِ على الإسلامِ فهو كفرٌ لا شكَّ فيه، وإن كان بناها لكافرٍ إرادةَ التقرُّبِ إليه، والتودُّدِ له بذلك فهو معصيةٌ لا كفر.

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك كفرٌ لا يتأتَّىٰ فَرْضُه إلَّاعلى قَوْلِ من يُجَوِّزُ الكُفْرَ عناداً.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك قد يكون كُفراً إن كان إنما أشار بالتأخيرِ لاعتقادِه=

بسوءِ الخاتمةِ على من تُعاديه، وإن كان فيه إرادةُ الكفرِ، لأنه ليس مقصوداً فيه انتهاكُ حرمةِ الله تعالى، بل إذايةُ المدعوِّ عليه[1]، وليس منه أيضاً اختيارُ الإمامِ عَقْدَ الجزيةِ على الأُسارىٰ على القتلِ الموجبِ لمَحْوِ الكُفرِ من قلوبهم، وفي عَقدِ الجزية إرادةُ استمرارِ الكفرِ في قلوبِهم، فهو فيه إرادةُ الكفرِ، لأَنَّ مقصودَه توقُّعُ الإسلامِ منهم، أو من ذَراريهم إذا بَقوا أحياءً، وفي تعجيلِ القتلِ عليهم سَدُّ باب الإيمانِ منهم ومن ذُرِّيتِهم، فالمقصودُ توقُّع الإيمان، وحصولُ الكفرِ وقَع بالعَرَضِ[2]، فهو مشروعٌ مأمورٌ به واجبٌ عند تعيُّنِ مُقْتضيه، ويثابُ عليه الإمامُ، والفاعلُ له بخلافِ الدعاءِ بسوءِ الخاتِمة فهو منهيٌّ عنه، ويأثمُ قائِلُه: وإن لم يكفُر بذلك[3].

= رُجحانَ الكفر، وقد لا يكون كُفراً إن كان إنَّما أراد بالتأخير لكونه لا يريدُ لهذا الإسلامَ لحقدٍ له عليه، أو نحوِ ذلك مما لا يستلزمُ أن يعتقدَ المشيرُ رُجْحانَ الكفرِ. انتهى كلامُ ابن الشاط.

قلتُ: قد نقل الإمام النووي في «روضة الطالبين» ٢/ ٦٥ عن الإمام أبي سعدٍ المتولّي: أن الرضا بالكفرِ كفرٌ حتى لو سأله كافرٌ يريدُ الإسلام أن يُلَقِّنه كلمةَ التوحيد، فلم يفعل، أو أشارَ عليه بأن لا يُسْلِمَ، أو على مسلم بأن يرتدَّ، فهو كافرٌ بخلافِ ما لو قال لمسلمٍ: سَلَبه الله الإيمانَ، أو لكافرٍ: لا رزقَه الله الإيمانَ، فليس بكفرٍ، لأنه ليس رضاً بالكفرِ، لكنه دعا عليه بتشديدِ الأمرِ والعقوبة فيه. انتهى كلامُه، وهو أَمْثَلُ من كلامِ ابن الشاط.

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: هذا الذي قاله هنا موافقٌ لما قُلْتُه في مسألةِ الإشارةِ بتأخيرِ الإسلامِ من جهةِ أنه لم يُشِرْ بذلك عليه إلا لقصدِ إذايتِه لا لاعتقادِه رُجْحانَ الكُفْرِ.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما حامَ عليه في هذا الفصلِ كلُّه صحيحٌ، وهو أَنَّ استبقاء الأُسارى، وضَرْبَ الجزيةِ عليهم لا يتعيَّن أنه إيثارٌ لاستمرارِ الكفر، وإذا لم يتعيَّن أن يكونَ لذلك لم يكُن كفراً.

(٣) ما قاله من أنه مشروعٌ مأمورٌ به عند تعيُّنِ مُقتضيه كذلك يكونُ لو تعيَّن المُقْتضي، ومتى يتعيَّنُ المُقْتضي عندنا، ونحن لا نعلمُ عاقبةَ أمرِ الأسير؟

واستشكل بعض/ العلماءِ[1] الفرقَ بين السجودِ للشجرةِ أو للوالد في ١٦٩/أ
أنَّ الأولَ كُفْر دونَ الثاني، وإن كان الساجِدُ في الحالتين مُعتقداً ما يجبُ لله تعالى، وما يستحيلُ وما يجوزُ عليه، وإنما أراد التشريكَ في السجودِ، وهو يعتقدُ بذلك التقرُّبَ إلى الله تعالى كما يعتقدُه الساجدُ للوالدِ، وقد قالت عبدةُ الأوثان: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣][2] مع أن القاعدةَ: أنَّ الفرقَ بين الكفرِ والكبيرةِ إنَّما هو بعِظَمِ المفسدةِ وصِغَرِها لاشتراكِ الجميعِ في المفسدة والنهيِ والتحريمِ، وما بين هاتين الصورتين من المفسدةِ التي نعلمُها ما يقتضي الكفر في إحداهما دون الأخرى، وقد أمر الله تعالى الملائكةَ بالسجودِ لآدم فسجدوا له، ولم يكن قِبْلةٌ على أَحدِ القولين، بل هو المقصودُ بالتعظيمِ بذلك السجودِ، ولم يقلْ أحدٌ: إنَّ الله تعالىٰ أمرَ هنالك بما نهىٰ عنه من الكفر، ولا أنه أباحَ الكُفْرَ لأجلِ آدمَ عليه السلام، ولا إنَّ في السجودِ لآدمَ مفسدةً تقتضي كفراً لو فُعِلَ من غيرِ أَمْرِ رَبِّه[3]، ولا يمكنُ أن يقال: إنَّ الأمرَ والنهيَ عنهما سَبَّبا المفاسدَ

---

(١) هو العزُّ بن عبد السلام، وقد سبق توجيه القولَ في هذه المسألة، وانظر «الإعلام بقواطع الإسلام»: ٢٠ لابن حجر الهيتمي.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الساجدُ للشجرةِ والساجدُ للوالدِ، إن سجد كلُّ واحدٍ منهما مع اعتقادِ أنَّ المسجودَ له شريكُ الله تعالى فهو كُفر، وإن سجدَ لا مع ذلك الاعتقادِ بل تعظيماً عارِياً عن ذلك الاعتقاد فهو معصيةٌ لا كفر، وإن سجدَ الساجدُ للشجرةِ مع اعتقادِ أنها شريكٌ لله تعالى، وسجدَ الساجدُ للوالد لا مع ذلك الاعتقاد بل تعظيماً فالأول كُفر، والثاني معصيةٌ غيرُ كفر، أو بالعكس إلا أن نقول: إنَّ مُجرَّد السجودِ للشجرةِ كُفْرٌ، لأنها قد عُبِدَتْ مُدَّة، ومجرَّدُ السجودِ للوالدِ ليس بكفرٍ، لأنه لم يُعْبَد مدّةً، فيفتقر ذلك إلى توقيف.

(٣) قد نقل ابن عطية في «المحرَّر الوجيز» ١/ ١٢٤ عن علي بن أبي طالب وابن مسعودٍ وابن عباس أنَّ سجود الملائكة لآدم إنَّما كان سجود تحيّةٍ كسجودِ أبوَيْ يوسف عليه السلام لا سجودَ عبادة. ونقل القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» =

والمصالحَ، فإنْ نُهِيَ عن السجودِ كان مفسدةً، وإن أُمِرَ به كان مصلحةً، لأنَّ هٰذا يلزَمُ منه الدَّوْرَ، لأنَّ المفسدةُ تكون حينئذٍ تابعةً للنهي مع أنَّ النهيَ يتبعُ المفسدة، فيكونُ كلُّ واحدٍ منهما تابعاً لصاحبهِ، فيلزَمُ الدورُ، بل الحقُّ أنَّ المفسدةَ يتبعها النهيُ، وما لا مفسدةَ فيه لا يكون مَنْهيّاً عنه، واستقراءُ الشرائعِ يدلُّ على ذلك، فإنَّ السرقةَ لمّا كان فيها ضياعُ المالِ نُهِيَ عنها، ولمّا كان في القتلِ فواتُ الحياةِ نُهِيَ عنه، ولما كان الزِّنى مفسدةُ اختلاطِ الأنسابِ نُهِيَ عنه، وفي الخمرِ ذهابُ العقولِ نُهِيَ عنه، فلا جَرَمَ لمّا صار الخمرُ خَلّاً ذهب النهي، ولما كان عصيراً لا يُفْسِدُ العَقْلَ لم يكُنْ مَنْهِيّاً عنه، فالاستقراءُ دلَّ على أنَّ المفاسدَ والمصالحَ سابقةٌ على الأوامرِ والنواهي، والثوابُ والعقابُ تابعٌ للأوامرِ والنواهي، فما فيه مفسدةٌ يُنْهىٰ عنه، فإذا فُعِلَ حصلَ العقابُ، وما فيه مصلحةٌ أُمِرَ به، فإذا فُعِلَ حصلَ الثواب، فالثوابُ والعقابُ في الرتبةِ الأُولى، فلو
١٦٩/ب عُلِّلَ الأَمرُ والنَّهْيُ/ بالثوابِ والعقابِ لزمَ تقدُّمُ الشيءِ على نفسه برُتْبتين، ولذلك يقول الأغبياءُ من الطلبة: مصلحةُ هٰذا الأمرِ أنه يثابُ عليه، فيعلِّلون بالثوابِ والعقابِ، وهو غَلَط[1].

= ٢٩٣/١ اتفقا العلماء على ذلك، ولذلك قال ابن كثير: فكانت الطاعةُ للهِ، والسجدةُ أكْرَمَ الله آدمَ بها أنْ أسجَدَ له ملائكته. انظر «تفسير القرآن العظيم» ٢٣١/١.

(١) قولهُ: «مع أن القاعدة. . . إلى قوله: وهو غلط» علّق عليه ابن الشاط بقوله: تَبَعِيَّةُ الأمرِ بالمأمورِ به الواجبِ مثلاً لمصلحتهِ إنما معناها والمرادُ بها أنه لولا القَصْدُ إلى تحصيلِ المصلحةِ ما شُرع، وتبعيةُ المصلحةِ للأمرِ إنَّما معناها والمرادُ بها أنه لولا شرعيةُ الأمرِ الباعثِ على فعلِ المأمورِ به ما حصَلت، فالمأمورُ به تابعٌ للمصلحةِ وُجوباً، والمصلحةُ تابعةٌ له وُجوداً ولا غَرْوَ أن يكونَ أحدُ الشيئين تابِعاً للثاني من وجهٍ، ويكونَ الثاني تابعاً له من وجهٍ آخَر، كالشجرةِ والثمرةِ؛ الشجرةُ تابعةٌ =

وأما الجهلُ باللهِ تعالى فهو عشرةُ أقسام:

أحدها: ما لم نؤمَرْ بإزالته أصلاً، ولم نؤاخَذْ ببقائِه، لأنه لازمٌ لنا لا يمكنُ الانفكاكُ عنه، وهو جلالُ الله تعالى وصفاتهُ التي لم تدلَّ عليها الصنعةُ، ولم يقدِر العبدُ على تحصيلهِ بالنظر، فعُفِيَ عنه لعَجْزِنا عنه، وإليه الإشارةُ بقوله ﷺ: «لا أُحصي ثناءً عليك أنتَ كما أثنَيْتَ على نفسك»[1]. وقولِ الصديق: العَجْزُ عن دَركِ الإدراك إدراك[2].

= للثمرةِ، أي: لولا المقصدُ إلى تحصيلِ الثمرةِ ما زُرِعَت الشجرةُ، والثمرةُ تابعةٌ للشجرةِ، أي: لولا زَرْع الشجرةِ ما حصلت الثمرةُ، وعلى هذا التقرير يبطلُ ما ادّعاه من الدَّوْر، ويصحُّ ما قاله الأغبياء من أن الثوابَ هو المصلحة، وهي تابعةٌ وجودَ الفعل الواجب، وفعلُ الواجبِ تابعٌ وجوباً لتحصيلِ المصلحة، والموجبُ لتوهُّمهِ الدورَ الممتنعَ إنَّما هو الغفلَةُ عن تغايُرِ جِهتي التبعيةِ، وقد انزاحَ الإشكال، والحمدُ للهِ ذي المَنِّ والإِفْضال.

(١) أخرجه الإمام أحمد ٢/ ١٤٧، والترمذي (٣٥٦٦)، وأبو داود (١٤٢٧)، والنسائي ٣/ ٢٤٨، وغيرهم من حديث علي بن أبي طالب، وإسناده قويّ، وانظر تمام تخريجه في «المسند».

(٢) قولهُ: «وأما الجهلُ بالله... إلى قوله: الإدراك إدراك» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: كلامُه هذا يقتضي الجزمَ بأن هناك صفةً زائدةً على ما دلَّت عليه الصنعةُ لكنها لا نعلمُها، فإن كان يريدُ أنها لا نعلمُها لا جملةً ولا تفصيلاً، فقد تناقضَ كلامُه، إذ مساقَهُ يقتضي الجزمَ بثبوتِها على الجملةِ، وإن كنا لا نعلمُها على التفصيل، وإن كان يريدُ أنا لا نعلمُها على التفصيل، وإن علِمْناها على الجملةِ، فقوله ذلك دعوى لا دليل عليها، وهذا المقامُ مما اختلف الناسُ فيه، فمنهم من يقتضي كلامُه أنه لا صفةَ وراءَ ما عِلمْناه، ومنهم من يقتضي كلامُه أن هناك صفاتٍ لا نعلمُها، ومنهم من يقتضي كلامه الوَقْفَ في ذلك وهو الصحيحُ، ويترتَّب على ذلك أنه لا تكليفَ بإزالةِ هذا الجهل، ولا مؤاخذةَ ببقائهِ وكما قال والله تعالى أعلم، ولا دليلَ له في قولِ النبيِّ ﷺ، لاحتمالِ أن يريد لا أستطيعُ المداومة والاستمرار على الثناء عليك للقواطعِ عن ذلك كالنومِ وشَبَهِهِ، ولا في كلامِ =

وقسمٌ أجمعَ المسلمون على أنه كفر، قال القاضي عِياضٌ في كتاب «الشفاء»[1]: انعقد الإجماعُ على تكفيرِ مَنْ جحدَ أنَّ الله تعالى عالمٌ أو متكلِّمٌ أو غيرُ ذلك من صفاتهِ الذاتية، فإنْ جَهِلَ الصفةَ، ولم يَنْفِها، كَفَّره الطبريُّ[2] وغيره. وقيل: لا يكفُرُ، وإليه رجعَ الأشعريُّ، لأنه لم يصمِّم على اعتقادِ ذلك، ويعضُدُه حديثُ القائل: «لئن قَدَرَ الله عليَّ ليعذِّبنّي»[3]

= الصديقِ رضي الله عنه لاحتمالِ أن يريدَ: العجزُ عن الاطلاع على جميع معلوماتِ الله تعالى. اطلاعٌ على الفرقِ بين الربِّ والمربوب، والمالكِ والمملوكِ والخالق والمخلوق، وذلك هو صريحُ الإيمان، وصحيحُ الإيقان، والله تعالى أعلم.

(١) انظر «الشفا» ٢/ ٢٨٢ للقاضي عياض.

(٢) يعني الإمام الكبير أبا جعفر محمد بن جرير الطبري صاحب «التفسير» المشهور، وبه صَرَّح القاضي عياض في «الشفا» ٢/ ٢٨٢. ولكن العجب لا ينقضي ممَّا جاء في طبعة دار السلام، حيث قال المحقّقان الكريمان: الطبري: هو أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مُطَيْر اللخميُّ الشامي الطبري، صاحب التصانيف، وهو الإمام الحافظ الفقيه، الرحالة الجوّال، محدِّثُ الإسلام علمُ المُعمَّرين، ولد بمدينة عكا في صفر سنة ستين ومئتين، وتوفي سنة ٣٦٠هـ. هكذا وقع بحروفه. وهو الخَطأُ بعَيْنهِ والتخليطُ المحضُ، فهذه ترجمة الإمام الطبراني صاحبُ «المعاجم الثلاثة» انظر «سير أعلام النبلاء» ١٦/ ١١٩، فلزم التنبيهُ، ثم الحَوْقلةُ والاسترجاع!!

(٣) يعني قوله ﷺ: «أسرفَ رجلٌ على نَفْسِه، فلمَّا حضره الموتُ أوصىٰ بنيه، فقال: إذا أنا مُتُّ فأحرقوني، ثم اسحقوني، ثم اذروني في الريح في البحر، فوالله لئن قَدَر عليَّ ربِّي ليُعذِّبَنّي عذاباً ما عذَّبه أحداً. قال: ففعلوا ذلك به، فقال الله للأرض: أدِّي ما أَخَذْتِ، فإذا هو قائمٌ، فقال له: ما حملك على ما صنعت؟ قال: خَشْيَتُك يا ربِّ أو مخافتُك، فغفر له بذلك» أخرجه الإمام أحمد ١٣/ ٨٥-٨٦ واللفظ له، وهو في «صحيح البخاري» (٣٤٨١)، ومسلم (٢٧٥٦) من حديثِ أبي هريرة، وتمامُ تخريجه في المسند».

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» ١١/ ٢٢٤: فهذا الرجلُ ظنَّ أنَّ =

الحديث، وحديثُ السوداءِ لمّا قال لها رسول الله ﷺ: «أين الله؟» قالت: في السماء[١]. قال[٢]: ولو كُوشِفَ أكثرُ الناسِ على الصفاتِ لم يعلمها.

قلت: فنَفْيُ الصفاتِ والجَزْمُ بنَفْيِها هو المُجْمَعُ عليه، وليس معناه نَفْيَ العلمِ أو الكلامِ أو الإرادةِ ونَحْوِ ذلك، بل العالمُ والمُتكلِّمُ والمريدُ، فمَنْ نفىٰ أَصْلَ المعنى وحُكْمَه هو المجمَعُ على كُفْرِه، وهذا هو مذهبُ جمعٍ كثيرٍ من الفلاسفةِ والدَّهْرِيّةِ دون أربابِ الشرائع[٣].

= الله لا يقدرُ عليه إذا تفرَّق هذا التفرُّق، فظنَّ أنه لا يُعيدُه إذا صار كذلك. وكلُّ واحدٍ من إنكارِ قدرةِ الله تعالى، وإنكارِ معادِ الأبدانِ وإن تفرَّقَت كُفْرٌ، لكنه كان مع إيمانه بالله وإيمانهِ بأمرِه وخَشْيَتِهِ منه جاهلاً بذلك، ضالًّا في هذا الظنِّ مُخْطئاً، فغفر الله له ذلك. والحديثُ صريحٌ في أنَّ الرجل طَمِعَ أن لا يُعيدَه إذا فعل ذلك، وأدنىٰ هذا أن يكون شاكّاً في المعادِ، وذلك كفرٌ، إذا قامت حُجَّةُ النبوةِ على مُنْكرِهِ حُكمَ بكُفْرِه، . . . ومن تأوَّل قوله: «لئن قَدَرَ الله عليَّ» بمعنى قضىٰ أو ضَيَّق، فقد أبْعَدَ النُّجْعة، وحرَّف الكلِمَ عن مواضعهِ، فإنه إنما أمرَ بتحريقه وتفريقه لئلاّ يُجْمَعَ ويُعادَ. . . فغايةُ ما في هذا أن كان رجلاً لم يكن عالماً بجميع ما يستحقُّه الله من الصفات، وبتفصيلِ أنه القادر، وكثيرٌ من المؤمنين قد يجهلُ ذلك، فلا يكون كافراً.

(١) أخرجه مسلم (٥٣٧)، وأبو داود (٩٣٠) وغيرهما من حديثِ معاوية بن الحكم السُّلَميِّ، وصحَّحه ابن حبّان (١٦٥) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) كذا في الأصل. والذي في «الشفا»: قالوا: يريد به الطائفة القائلة بذلك.

(٣) قوله: «وقسمٌ أَجمع المسلمون على أنه كفرٌ. . . إلى قوله: أرباب الشرائع» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: أكثرُ ذلك كُلِّه نقلٌ لا كلامَ فيه إلا الاستدلالَ بالحديثين، فإنه موضعٌ لا يكفي في مِثْلهِ الظواهرُ مع تعيُّنِ التأويلِ في الحديثين من جهةِ أنَّ حديثَ: «لئن قَدَرَ الله عليَّ» ظاهره ينفي أنَّ الله تعالى قادرٌ، أو احتمال أن يكونَ تارةً قادراً، وتارةً غيرَ قادرٍ، وليس ظاهرُه نَفْيَ أنه قادرٌ بقُدْرة، وكذلك حديثُ السوداءِ ظاهرُه أنَّ الله تعالى مستقرٌّ في السماءِ استقرارَ الأجسامِ، وهذا وإن كان غَيْرَ مُجْمَعٍ على أنه كفرٌ، فإنه باطلٌ قطعاً لقيام الدليلِ على ذلك، وقد أقرَّها النبيُّ ﷺ =

القسم الثالث: ما اختُلِفَ في التكفيرِ به، وهو مَنْ أثبتَ الأحكامَ دون الصفات، فقال: إنَّ الله تعالى عالمٌ بغيرِ علمٍ، ومتكلِّمٌ بغيرِ كلامٍ، ومُريدٌ بغيرِ إرادةٍ، وحيٌّ بغيرِ حياة، وكذلك في بقيةِ الصفاتِ، فهذا هو حقيقةُ مذهبِ المعتزلة، فللأشعريِّ ومالكٍ وأبي حنيفةَ والشافعيِّ والباقلانيّ في تكفيرِهم قولان[١].

= على ذلك، ولا يجوزُ أن يُقِرَّ على باطلٍ قطعاً، فتعيَّن التأويلُ هنا لأن إقرارَ النبيِّ ﷺ على الباطلِ لا يجوز، والله تعالى أعلم.

(١) يُوضِّحه قول القاضي عياض في «الشفا» ٢/ ٢٨٣: فمن قال بالمآل لما يؤدِّيه إليه قولهُ، ويسوقُه إليه مذهبُه، كفَّره، لأنه إذا نفىٰ العِلْمَ انتفىٰ وَصْفُ عالمٍ، إذ لا يوصَفُ بعالمٍ إلَّا مَنْ له علمٌ، فكأنَّهم صرَّحوا عنده بما أدَّى إليه قولُهم.
ومَنْ لم يَرَ أَخْذَهم بمآلِ قولهم، ولا أَلْزَمَهم موجبَ مذهبِهم، لم يَرَ إكفارَهم، قال: لأنهم إذا وُقفوا على هذا قالوا: لا نقول ليس بعالمٍ، ونحن ننتفي من القولِ بالمآلِ الذي ألزمتموه لنا، ونعتقدُ نحن وأنتم أنه كفرٌ، بل نقول: إنَّ قولنا لا يؤول إليه على ما أصَّلْناه.
قال القاضي عياض رحمه الله: والصوابُ تركُ إكفارِهم، والإعراضُ عن الحَتْمِ عليهم بالخُسران، وإجراءُ حكمِ الإسلام عليهم في قِصاصِهم ووِراثاتِهم ومناكحاتهم ودياتهم، والصلاةِ عليهم، ودفنهم في مقابر المسلمين وسائر معاملاتهم، لكن يُغلَّظُ عليهم بوجيع الأدب، وشديد الزَّجْرِ والهَجْرِ، حتى يرجعوا عن بدْعتهم، وهذه كانت سيرةُ الصدرِ الأول فيهم، فقد كان نشأ على زمان الصحابة وبعدَهم من التابعين مَنْ قال بهذه الأقوالِ من القَدَرِ ورأي الخوارج والاعتزال، فما أزاحوا لهم قبراً، ولا قطعوا لأحدٍ منهم ميراثاً، لكنهم هجروهم وأدَّبوهم بالضربِ والنَّفْيِ والقَتْلِ على قَدْرِ أحوالهم، لأنهم فُسَّاقٌ ضُلَّالٌ عُصاةٌ أصحابُ كبائر عند المُحقِّقين وأهلِ السُّنَّة. انتهى.
وقد علَّق ابن الشاط على كلامِ القرافيِّ في هذا القِسْم بقوله: ما قاله في ذلك صحيح، وهو نقلٌ لا كلامَ فيه، وما قاله في القسمِ الرابع صحيحٌ غيرَ ما في قوله: «باقٍ بغير بقاء» من إيهامِ التناقض، ومرادُ مَن عبَّر بهذه العبارة ليس ظاهرَها، بل مراده أنَّ البقاءَ ليس بصفةٍ ثبوتيةٍ، وما قاله في القسم الخامس صحيح.

القسم الرابع: ما اختلف أهلُ الحقِّ فيه: هل هو جهلٌ تجبُ إزالته، أم هو حقٌّ لا تجبُ إزالته؟ فعلىٰ القولِ الأولِ هو معصيةٌ، وما رأيتُ مَنْ يكفِّرُ به، وذلك كالقِدَم/ والبقاءِ فهل يجبُ أن يعتقدَ أنَّ الله تعالى باقٍ 170/أ
ببقاءٍ قديـمٍ ويعصي من لم يعتقـدْ ذلك؟ أو يجبُ أن لا يعتقدَ ذلك؟ بل الله تعالى باقٍ بغيرِ بقاءٍ، وقديمٌ بغيرِ قِدَمٍ، واعتقادُ خلافِ ذلك جهلٌ حرامٌ عَكْس المذهبِ الأول، والفرقُ بين البقاءِ والقِدَمِ وغيرِهما من الصفاتِ مذكورٌ في كُتُبِ أُصولِ الدين، والصحيحُ هنالك: أنَّ البقاءَ والقدم لا وجودَ لهما في الخارجِ بخلافِ العِلْمِ والإرادةِ، وغيرِهما من الصفاتِ السبعةِ التي هي: الحياةُ والعِلْمُ والإرادةُ والقُدرةُ والكلامُ والسَّمْعُ والبَصَرُ(١).

القسم الخامس: [جهل](٢) يتعلقَّ بالصفات لا بالذات نحو تعلُّقِ قدُرة الله تعالى بجميع الكائنات، وهو مذهب أهل الحقّ. أو يتعلَّق بأفعال الحيَوانات، وهو مذهبُ المعتزلة، وكتعلُّقِ إرادةِ الله تعالى بتخصيصِ جميعِ الكائناتِ، وهو مذهبُ أهلِ الحقِّ، أو لم تتعلق بأفعالِ الحيوانات، وهو مذهبُ المعتزلة، وفي تكفيرِهم بذلك للعلماء قولان، والصحيحُ عدمُ تكفيرِهم.

القسمُ السادس: جهلٌ يتعلَّقُ بالذاتِ لا بصفةٍ من الصفاتِ مع الاعترافِ بوجودِها كالجهلِ بسلبِ الجِسمية، والجهةِ والمكانِ، وهو

---

(١) قد سبق التنبيه على أن الاقتصارَ على إثبات هٰذه الصفات السبع ليس جارياً على منهجِ أهلِ السنة في إثباتِ ما أثبت الله تعالى لنَفْسِه، ونَفْيِ ما نفاه عن نَفْسِه ممَّا يستلزم كلَّ كمالٍ، وينفي عنه كلَّ نقصٍ.

(٢) سقط من الأصل، واستدرك من المطبوع.

مذهبُ الحَشْوِيةِ، ومذهبُ أهلِ الحقّ استحالةُ جميعِ ذلك على الله تعالى، وفي تكفيرِ الحشويةِ بذلك قولان والصحيح عدمُ التكفير(١).

وأما سلبُ الأُبُوةِ والبُنُوّةِ والحلولِ والاتحادِ ونحوِ ذلك مما هو مستحيلٌ على الله تعالى من هذا القبيلِ، فأجمع المسلمون على تكفيرِ من يُجَوِّزُ ذلك على الله تعالى، بخلافِ تجويزِ غيرِه من المستحيلاتِ كالجهةِ ونحوِها مما تقدَّم ذِكْرُه(٢)، والفرقُ بين القسمين: أنَّ القِسمَ الأول الذي هو الجسميةُ ونحوُها فيه عُذْرٌ(٣) عاديٌّ، فإنَّ الإنسانَ يَنْشأُ عُمُرَه كُلَّه، وهو لا يُدْرِكُ موجوداً إلا في جهةٍ، وهو جسمٌ أو قائمٌ بجسمٍ، فكان هذا عُذراً عند بعضِ العلماء، ولم يضطر الإنسانُ في مجاري العاداتِ إلى البُنُوَّةِ والأُبُوَّةِ والحلولِ والاتحادِ ونحوِها، فكم من موجودٍ في العالم لم يلِدْ ولم يُولد؟ كالأملاكِ والأفلاكِ والأرضِ والجبالِ والبحار، فلما انتفت الشبهةُ الموجبةُ للضلالِ انتفىٰ العُذر، فانعقد الإجماعُ على التكفير، فهذا
١٧٠/ب هو الفرقُ، وعليه تدور الفتاوىٰ،/ فمَنْ جَوّز على الله تعالى ما هو مستحيلٌ عليه يتخرَّج على هذين القسمين(٤).

---

(١) علق ابن الشاط على القسم السادس بقوله: كان الأوْلىٰ أن يقول: جهلٌ بالصفاتِ السلبيةِ لا جَهْلٌ يتعلَّقُ بالذاتِ، ولا يحتاجُ إلى قوله مع الاعتراف بوجودِها، فإنه في كلامهِ كالمتناقضِ مع أنَّ الحَشْويةَ ليس مذهبُهم الجهلَ بسلبِ الجسمية، بل مذهبُهم إثباتُ الجِسمية، وما في معناها إلا أن يُطلقَ على كل مذهبٍ باطلٍ أنه جَهْلٌ، فذلك له وَجْهٌ.

(٢) قد سبق التنبيه على أنَّ لفظ «الجهة» لفظٌ مجملٌ، فإن أُريد به العلوّ الثابت للعليِّ الغفّار فأدِلَّته كثيرة جدّاً وهو مُعتقدُ أهلِ الحقِّ، وإن أُريد به التحيُّزُ وغير ذلك فهو من قضايا المتكلمين ولوازمِ بحوثهم بمُجرَّدِ العقول، وأهلُ الحقِّ بريئون من القولِ بذلك.

(٣) في الأصل: قدر.

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك نَقْلٌ وتوجيهٌ وهو صحيح.

القسمُ السابع: الجهلُ بقِدَم الصفاتِ لا بوجودِها وتعلُّقِها كقولِ الكَرّامية[1] بحدوث الإرادة ونحوِها، وفي التكفيرِ بذلك أيضاً قولان: الصحيحُ عدمُ التكفير[2].

القسم الثامن: الجهلُ بما وقع أو يقَعُ من متعلِّقاتِ الصفات، وهو قسمان:

أحدهما: كفرٌ إجماعاً، وهو المرادُ هٰهُنا، كالجهل بأنَّ الله تعالى أرادَ بعثةَ الرسلِ، وأرسلَهم لخلقهِ بالرسائلِ الربانية، وكالجهلِ ببعثةِ الخلائقِ يومَ القيامة، وإحيائِهم من قبورهم، وجزائِهم على أعمالِهم على التفصيلِ الواردِ في الكتابِ والسنّة، فالجهلُ بهذا كفرٌ إجماعاً، وهو مذهبُ الفلاسفةِ ومن تابعهم.

القسم التاسع: الجهلُ بما وقع من متعلِّقات الصفاتِ وهو تعلُّقها بإيجاد ما لا مصلحةَ فيه للخلقِ: هل يجوزُ هٰذا على الله تعالى أم لا؟ فأهلُ الحقِّ يُجَوِّزونه، وأن يفعلَ لعبادِه ما هو الأصلحُ لهم، وأن لا يفعله، كلُّ ذلك له تعالىٰ، فكل نِعمةٍ منه فضلٌ، وكل نِقْمةٍ منه عَدْلٌ، والخلائقُ دائرون بين فَضْلهِ وعَدْلهِ، لا يُسْأل عمّا يفعل وهم يُسألون، وفي تكفيرِ المعتزلةِ بذلك قولان كما تقدَّم، والصحيحُ عَدَمُ تكفيرهم[3].

---

(١) هم أتباعُ محمد بن كرَّام السِّجستاني (ت ٢٥٥هـ) صاحب المقولات المُستبشعة في الاعتقاد، كان يقول: إنّ الباري تعالى جسمٌ لا كالأجسام، وكان أتباعُه بخراسانَ ثم تلاشَوْا، انظر خبره في «الملل والنحل»: ٤٦ للشهرستاني، و«سير أعلام النبلاء» ١١/ ٥٢٣ للذهبي.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله نَقْلٌ وترجيحٌ لا كلامَ فيه. وما قاله في القسم الثامن صحيحٌ أيضاً، لكن فيه إطلاقُ لفظِ الجهلِ على المذهبِ الباطلِ، فإنَّ الفلاسفةَ مذهبُهم الجَزْمُ بأن لا بعثةَ للأجسامِ، وما قاله في القسمِ التاسعِ نقلٌ وترجيح.

(٣) وهي مسألةُ اللطفِ ورعايةِ الأصلح التي يوجبُها المعتزلةُ على الله تعالى ويسمُّونها العَدْلَ، انظر «شرح الأصول الخمسة»: ٥٢٠ للقاضي عبد الجبار الهمذاني.

القسم العاشر: ما وقع من متعلِّقاتِ الصفاتِ الربانية، أو يقَعُ ممّا لم يُكلَّفْ به كخلقِ حيوانٍ في العالم، أو إجراءِ نهرٍ، أو إماتةِ حيوانٍ ونحو ذلك، فهذا القسمُ لا خلافَ فيه أنه ليس بمعصيةٍ، وهو جهل[1]، بل قد يُكَلَّفُ بمعرفةِ ذلك من قِبَلِ الشرائع لأمرٍ يخُصُّ تلك الصورةَ لا لأنَّ الجهلَ به في حقِّ الله منهيٌّ عنه[2]، وهٰذا القسمُ هو أحدُ القِسمَيْن اللّذَيْنِ في القسمِ الثامن، فهٰذه عشرةُ أقسامٍ في الجهلِ المتعلِّقِ بذاتِ الله وصفاتهِ العُلىٰ، ومتعلِّقات الصفات، وبيانِ الكفرِ فيها من غيرِه، والمجمعِ عليه منها من المختلفِ فيه مُفَصَّلاً، وتبيَّن بذلك ما هو كفرٌ منها ممَّا ليس بكفرٍ[3]، هذا ما يتعلَّقُ بالجهل.

وأمَّا ما يتعلَّقُ بالجُرأَةِ على الله تعالى فهو المجالُ الصعبُ في التحريرِ، وذلك أنَّ الصغائرَ والكبائرَ وجميعَ المعاصي كلَّها جرأةٌ على الله تعالى، لأنَّ مخالفَةَ أمر الملك العظيم جُرأةٌ عليه كيف كان، فتمييزُ/ ما ١٧١/أ
هو كفرٌ منها مبيحٌ للدمِ موجبٌ للخلود، هذا هو المكانُ الحَرِجُ في التحريرِ والفتوىٰ، والتعرُّضُ إلى الحدِّ الذي يمتازُ به أعلىٰ رُتبِ الكبائر من أدنىٰ رُتبِ الكفر عسيرٌ جداً، بل طريقُ المحصِّلِ لك أن يُكْثِرَ من حِفْظِ فتاوىٰ المُقْتدىٰ بهم من العلماءِ في ذلك، وينظرَ ما وقع له: هل هو من جنسِ ما أفتَوْا فيه بالكفرِ، أو من جِنسِ ما أفتَوْا فيه بعدمِ الكفر؟ فيُلحِقَه

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد الجهلَ بأنَّ الله تعالى خلقَ شيئاً من الحيواناتِ الموجوداتِ المعلومِ وجودُها، فذلك كفرٌ لا شكَّ فيه، وإن أراد الجهلَ بأنَّ الله تعالى خلق حيواناً لا يُعلمُ وُجودُه، فذلك ليس بكفرٍ ولا معصية، لأن ذلك الجهلَ ليس براجعٍ إلى الجهلِ بتعلُّقِ صفاتِ الله تعالى به بل بوجودِ هذا المتعلّق.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد مِثْلَ السحرِ الذي يُكفَرُ به فذلك، وإلّا فلا أدري ما أراد.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: فيما قاله إن أراد حَصْرَ الكفرِ في ذلك نظر.

بعد إمعانِ النظرِ وجودةِ الفكرِ بما هو من جنسه، فإنْ أَشْكَلَ عليه الأمرُ، أو وقعت المشابهةُ بين أصلَين مختلفين، أو لم تكُنْ له أهليةُ النظرِ في ذلك لقُصوره، وجبَ عليه التوقّفُ[1]، ولا يُفْتي بشيء، فهذا هو الضابطُ لهذا الباب، أمَّا عبارةٌ مانعةٌ جامعةٌ لهذا المعنىٰ، فهي من المتعذِّرات عند من عرفَ غَوْرَ هذا الموضع[2].

مسألة: اتفق الناسُ ـ فيما علمتُ ـ على تكفيرِ إبليسَ بقضيته مع آدَم عليه السلام، وليس مُدْرَكُ الكفرِ فيها الامتناعَ من السجودِ، وإلا لكان كلُّ مَنْ أُمِرَ بالسجودِ فامتنعَ منه كافراً، وليس الأمرُ كذلك، ولا كان كُفْرُه لكونه حسدَ آدمَ على منزلتهِ عند الله تعالى، وإلا لكان كلُّ حاسدٍ كافراً، ولا كان كفرُه لِعصيانهِ وفسوقهِ من حيثُ هو عصيانٌ وفسوقٌ، وإلا كان كلُّ عاصٍ وفاسقٍ كافراً[3]. وقد أَشْكَلَ ذلك على جماعةٍ من الفقهاء، وينبغي أن تعلمَ: أنَّ إبليسَ إنما كفر بنسبةِ الله تعالىٰ إلى الجَوْرِ والتصرُّفِ الذي ليس بمَرْضِيٍّ، ظهر ذلك من فَحْوىٰ قوله: ﴿ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾ [الأعراف:١٢] ومرادُه: أنَّ إلزامَ العظيمِ الجليلِ

---

(١) في المطبوع: التوفيق، وهو غير حقيقٍ بالصواب.

(٢) علّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس ما قاله في ذلك بصحيح، فإنَّ التكفير لا يصحُّ إلَّا بقاطعٍ سمعيٍّ، وما ذكره ليس كذلك، فلا مُعَوَّلَ عليه ولا مُسْتَنَدَ فيه، والله تعالى أعلم.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من لزومِ الكفرِ لكلِّ ممتنعٍ من السجودِ، ولكلِّ حاسدٍ، ولكلِّ عاصٍ ليس بصحيحٍ، لأنه لا يمتنعُ في العقلِ أن يجعلَ الله تعالى حسداً ما، وامتناعاً ما وعصياناً ما دونَ سائرِ ما هو من جنسهِ كفراً، إذ كونُ أمرٍ ما كفراً، أو غَيْرَ كفرٍ أمرٌ وضعيٌّ وضعَه الشارع لذلك، فلا مانع من أن يكون كُفْرُه لامتناعِه أو لحسدِه.

بالسجودِ للحقيرِ من التصرُّفِ الرديءِ والجورِ والظلم(١)، فهذا وَجْهُ كُفْرِه، وقد أجمع المسلمون على أنَّ مَنْ نسب الله تعالى لذلك فقد كَفَرَ، لأنه من الجرأة العظيمة(٢).

مسألة(٣): أطلق المالكيةُ وجماعةٌ معهم الكُفْرَ على الساحرِ، وأنَّ السحرَ كُفْرٌ(٤)، ولا شكَّ أن هذا قريبٌ من حيث الجملةُ، غير أنه عند الفُتْيا في جزئياتِ الوقائع يقعُ فيه الغلَطُ العظيمُ المؤدِّي إلى هلاك المفتي، والسببُ في ذلك أنه إذا قيل للفقيه: ما هو السحرُ؟ وما حقيقتُه حتى يُقْضىٰ بوجودِه على كُفْرِ فاعليه؟ يعسر عليه ذلك جداً، فإنك إذا قُلْتَ له: السحرُ/ والرُّقىٰ والخواصُّ والسِّيمياءُ والهِيمياءُ وقُوىٰ النفوسِ ١٧١/ب
شيءٌ واحد، وكلُّها سِحْرٌ أو بعضُ هٰذه الأمورِ سِحْرٌ، وبعضُها ليس بسحرٍ؟ فإن قال: الكلُّ سِحرٌ، يلزَمُه أنَّ سورةَ «الفاتحة» سحرٌ لأنها رُقْيةٌ إجماعاً، وإن قال: بل لكلِّ واحدةٍ من هٰذه خاصيةٌ تختَصُّ بها، فيقال:

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك مُحتملٌ، وهو الظاهرُ مع احتمالِ أن يكونَ كُفرُه لامتناعِهِ أو لحسدِهِ، أو لهما مع ما ذكره من التجوير، أو التجوير خاصةً فلا مانعَ من عقلٍ ولا نقلٍ من ذلك.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من الإجماعِ صحيحٌ. وما قالَه من أنَّ ذلك من الجرأةِ العظيمة ليس بصحيحٍ، بل إنما كان ذلك لأنه من الجهلِ العظيمِ بجلالِ الله تعالى، وبأنه مُنَزَّهٌ عن التصرُّفِ الرديء والجورِ والظلمِ، وأنْ ذلك ممتنعٌ في حَقِّه عقلاً وسمعاً، وما قاله في المسألة صحيحٌ، إن كان ما بَنىٰ عليه كلامَه صحيحاً.

(٣) انظر أصل هذه المسألة في «الذخيرة» ١٢/ ٣٢ للقرافيِّ.

(٤) واحتجَّ له القاضي عبد الوهَّاب بقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ [البقرة: ١٠٢] وبقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: ١٠٢] أي: لا تتعلَّم السحر. انظر «المعونة» ٣/ ١٣٦٤، و«مقدّمة ابن خلدون»: ٥٥١.

بيِّنْ لنا خصوصَ كلٍّ واحدةٍ منها وما به تمتازُ، وهذا لا يكادُ يعرفهُ أحدٌ من المتعرِّضين للفُتْيا، وأنا طولَ عُمري ما رأيتُ مَنْ يَفَرِّق بين هٰذه الأمور، فكيف يُفْتي أحدٌ بعدَ هذا بكفرِ شَخْصٍ مُعَيَّن، أو بمُباشرةِ شيءٍ مُعيَّن، بناءً على أن ذلك سحرٌ، وهو لا يعرفُ السحرَ ما هو؟ ولقد وُجدَ في بعضِ المدارسِ بعضُ الطلبة عنده كُرَّاسةٌ فيها آياتٌ للمحبَّةِ والبِغْضَةِ والتهييجِ والنزيفِ وغيرِ ذلك من هٰذه الأمور التي تسمِّيها المغاربةُ عِلْمَ المِخْلاة، فأفتَوْا بكُفْره، وإخراجهِ من المدرسة بناءً على أنَّ هٰذه الأمورَ سحرٌ، وأنَّ السحرَ كفرٌ، وهذا جَهْلٌ عظيم، وإقدامٌ على شريعةِ الله بجهلٍ، وعلى عبادِهِ بالفسادِ من غيرِ علم. فاحذَرْ هٰذه الخُطَّةَ الرديئةَ المهلكةَ عند الله، وستَقِف في الفرقِ الذي بَعْدَ هذا على الصوابِ في ذلك إن شاءَ الله تعالى.

* * *

الفرق الثاني والأربعون والمئتان

بين قاعدةِ ما هو سِحْرٌ يُكْفَرُ به، وبين قاعدةِ ما ليس كذلك[1]

اعلـم أنَّ السِّحْـرَ يلتبـسُ بـالهِيميـاءِ، والسِّيميـاء، والطِّلَّسْمـات، والأَوْفاقِ[2]، والخواصِّ المنسوبة للحقائق، والخواصِّ المنسوبةِ للنفوسِ، والرُّقىٰ، والعزائمِ والاستخدامات فهٰذه عَشْرُ حقائق.

الحقيقةُ الأولى: السحرُ وقد ورد الكتابُ العزيز بذمِّه لقولهِ تعالى: ﴿وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ﴾ [طه: ٦٩] وفي السُّنّةِ أيضاً لمّا عَدَّ عليه السلام الكبائرَ، قال: «والسحر»[3]، غَيْرَ أنَّ الكتبَ الموضوعةَ في السحرِ وُضِعَ فيها هذا الاسمُ على ما هو كذلك كفرٌ ومُحَرَّم، وعلى ما ليس كذلك، وكذلك السَّحَرَةُ يُطلِقون لفظَ السحرِ على القِسْمين، فلا بُدّ من التعرُّض لبيانِ ذلك فنقول:

السحرُ اسم جنسٍ لثلاثةِ أنواعٍ:

---

(١) انظر «مقدمة ابن خلدون»: ٥٤٩ حيث عقد فصلاً نافعاً في علوم السِّحر والطِّلَّسمات وقد عَرَّفها بقوله: هي علومٌ بكيفية استعداداتٍ تقتدرُ النفوسُ البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر، إمَّا بغير مُعينٍ أو بمُعينٍ من الأمورِ السماوية، والأول هو السِّحرُ، والثاني هو الطِّلَّسماتُ. انتهى كلامُه. وللإمام الجصَّاص بحثٌ طويلُ الذيل في السحر والساحر تجده مبسوطاً في «أحكام القرآن» ١/ ٤١-٥٨ لا يخلو من نوعِ مجازفة آلت به إلى إبطال السِّحرِ، وإنكارِ ما ثبت في الصحيح من أخبارِه، وقد ردَّ عليه الإمام المازري أبلغ رَدٍّ في «المُعْلِم بفوائد مسلم» ٣/ ٩٣.

(٢) الأوفاق: انظر ص٢٤٨ اللاحقة.

(٣) سبق تخريج حديث الكبائر.

النوع الأول: السِّيمياء، وهو عبارةٌ عمَّا يُركَّبُ من خواصَّ أرضيةٍ كدُهْنٍ خاصٍّ، أو مائعاتٍ خاصةٍ، أو كلماتٍ خاصّةٍ توجب تخييلاتٍ خاصةً، وإدراكِ الحواسِّ الخمسِ أو بعضِها لحقائقَ خاصةٍ من المأكولاتِ والمشمومات/ والمُبْصراتِ والملموساتِ والمسموعات، وقد يكونُ ١٧٢/أ
لذلك وجودٌ حقيقيٌّ يخلقُ الله تلك الأعيان عند تلك المحاولات، وقد يكونُ لا حقيقة له بل تخييلٌ صِرْفٌ، وقد يستولي ذلك على الأوهام حتى يتخيَّل الوهمُ مُضِيَّ السنين المتطاولةِ في الزمنِ اليسيرِ وتكرُّرَ الفصولِ وتخيُّل السنِّ، وحدوثَ الأولادِ، وانقضاءَ الأعمارِ في الوقت المتقارب من الساعة ونحوها، ويُسْلَبُ الفكرُ الصحيحُ بالكُليةِ، وتصيرُ أَحوالُ الإنسان مع تلك المحاولاتِ كحالاتِ النائم من غير فرقٍ، ويختصُّ ذلك كلُّه بمن عُمِلَ له، ومن لم يُعمَلْ له لا يجدْ شيئاً من ذلك.

النوع الثاني: الهِيمياء وامتيازُها عن السِّيمياءِ أنَّ ما تقدَّمَ يضافُ للآثارِ السماويةِ من الاتصالاتِ الفلكية وغيرِها من أحوالِ الأفلاك، فيحدثُ جميعُ ما تقدَّم ذكره، فيُخَصِّصوا هذا النوعَ بهذا الاسم تمييزاً بين الحقائق.

النوع الثالث: بعضُ خواصِّ الحقائقِ من الحيواناتِ وغيرِها كما تؤخذ سبعٌ من الحجارة، فيُرْجَمُ بها نوعٌ من الكلاب شأنُه إذا رُمِيَ بحجرٍ عَضَّه، وبعضُ الكلابِ لا يعضُّه، فالنوعُ الأولُ إذا رُمِيَ بهذه السبعةِ الأَحجارِ فيعضُّها كُلَّها لُقِطَتْ بعد ذلك وطُرِحَتْ في ماءٍ، فمن شربَ منه ظهرَت فيه آثارٌ عجيبةٌ خاصَّةٌ نصَّ عليها السَّحَرةُ، ونحوُ هذا النوعِ من الخواصِّ المغيرةِ لأحوالِ النفوسِ(١).

---

(١) انظر «الذخيرة» ١٢/ ٣٣ للقرافيِّ.

وأما خواصُّ الحقائقِ والحَيوانِ بانفعالاتِ الأمزجةِ صحةً أو سُقْماً نحوُ الأدويةِ والأغذيةِ من الجمادِ والنباتِ والحَيوانِ المسطورةِ في كُتب الأطباءِ والعَشَّابين والطبائعيين، فليس من هذا النوع، بل هذا من علم الطبِ لا من علم السحرِ، ويختصُّ بالسحرِ ما كان سلطانُه على النفوس خاصة.

قال الطَّرْطوشيُّ في «تعليقه»[١]: وقع في «الموَّازية»: أن من قطع أُذُناً ثم أَلصَقَها، أو أدخلَ السكاكينَ في بطنهِ فقد يكون هذا سِحراً، وقد لا يكون سِحراً، اختلف الأصوليون[٢]، فقال بعضُهم: لا يكون السحرُ إلَّا رُقىً أجرىٰ الله تعالى عادتَه أن يخلُقَ عندها افتراقُ المتحابَّيْن، وقال الأُستاذ أبو إسحاق: وقد يقعُ به التغييرُ والضَّنىٰ، وربما أتلفَ وأوجب الحبَّ/ والبُغْضَ والبَلَه، وفيه أدويةٌ مِثْلُ المرائرِ والأكبادِ والأدمغةِ، فهذا ١٧٢/ب
الذي يجوزُ عادةً، وأما طلوعُ الزرعِ في الحال، أو نَقْلُ الأمتعةِ، والقتلُ على الفورِ والعمىٰ والصَّمَمُ ونحوه، وعلم الغيبِ فممتنعٌ، وإلا لم يأمَنْ أحدٌ على نفسِه عند العداوة، وقد وقع القتلُ والعنادُ من السَّحَرةِ، ولم يبلُغْ فيها أحدٌ هذا المبلغَ، وقد وصل القِبْطُ فيه إلى الغايةِ[٣]، وقطع فرعونُ أيديَهم وأرجُلَهم، ولم يتمكَّنوا من الدفعِ عن أنفُسِهم، والتغيُّبِ والهروب[٤].

(١) انظر «الذخيرة» ١٢/ ٣٣ للقرافيِّ.

(٢) في «الذخيرة»: الأولون.

(٣) قال ابن خلدون في «المقدمة»: ٥٥١: وكان للسحر في بابلَ ومصرَ أزمانَ بعثة موسى عليه السلامُ أسواقٌ نافقةٌ، ولهذا كانت معجزةُ موسى من جنسِ ما يدَّعون ويتناغَوْن فيه.

(٤) انظر «أحكام القرآن» ١/ ٤٨ للجصَّاص حيث احتجَّ لبُطلان السحرِ وعمل السَّحَرةِ وأنه من بابة المخاريق بعجز الساحر عن جلبِ النفع ودَفْعِ الضرِّ عن نَفْسِه، وأنهم لو قدروا على ذلك لما تأخروا عن إزالةِ الممالك واستخراجِ الكنوز والغلبة على البُلْدان.

وحكى ابنُ الجُوَيْني[1]: أن أكثر علمائنا جَوَّزوا أن يستدقَّ جسمُ الساحرِ حتى يلِجَ[2] في الكُوَّةِ، ويجري على خيطٍ مُسْتَدِقٍّ، ويطيرَ في الهواء، ويقتلَ غيرَه.

قال القاضي[3]: ولا يقعُ فيه إلا ما هو مقدورٌ للبشرِ، وأجمعَت الأُمّةُ على أنه لا يصلُ إلى إحياءِ الموتىٰ، وإبراءِ الأكْمهِ، وفَلْقِ البحرِ، وإنطاقِ البهائم.

قلتُ: ووصولهُ إلى القتلِ، وتغييرِ الخَلْقِ، ونقلِ الإنسانِ إلى صورةِ البهائمِ هو الصحيحُ المنقولُ عنهم، وقد كان القِبْطُ في أيام دَلوكا ملكةِ مصرَ بعد فِرعون وضعوا السحرَ في البرابي[4]. وصوَّروا فيه صُوَرَ عساكرِ الدنيا، فأيُّ عسكرٍ قصدَهم، فأَيُّ شيءٍ فعلوه تخيَّل ذلك الجيشَ المُصَوَّر، أو رجاله من قلعِ الأَعيُنِ، أو ضربِ الرقاب، وقع يُنْذِرُ[5] العسكرَ في موضعه، فتحاشَتْهُم العساكرُ، فأَقاموا ستَّ مئة سنة، والنساءُ هُنَّ الملوكُ والأمراءُ بمصرَ بعد غرقِ فرعونَ وجيوشِه كذلك حكاه المؤرِّخون.

وأما سَحَرةُ فرعون، فالجوابُ عنهم من وجوه:

الأول: أنهم تابوا، فمنعتهم التوبةُ والإسلامُ العودةَ إلى مُعاودةِ الكفرِ الذي به تكونُ تلك الآثار، ورَغِبوا فيما عند الله، ولذلك قالوا: ﴿لَا ضَيْرَ إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: ٥٠].

---

(١) في «الذخيرة»: المجوسي. ولا أراه خليقاً بالصواب.

(٢) في الأصل: يلحق، ولعلَّ الصوابَ ما في المطبوع، وهو موافق لما في «الذخيرة» ١٢/ ٣٤.

(٣) يعني القاضي الباقلاني على المعهود من إطلاق المالكية.

(٤) كذا في الأصل. ولم يتبيّن لي معناه، والذي في «مقدّمة ابن خلدون»: ٥٥١: البراري.

(٥) في المطبوع: بذلك، ولعلَّ الصوابَ ما أثبتناه.

الثاني: لعلَّهم لم يكونوا ممَّن وصلوا لذلك، وإنما قَصَد السحرةُ في ذلك الوقت من يقدرُ على قَلْبِ العصا حَيّةً لأجلِ موسى عليه السلام.

الثالث: أنه يجوزُ أن يكونَ فرعونُ قد علَّمه بعضُ السحرةِ حُجُباً وموانعَ يبطلُ بها سِحْرُ السحرةِ اعتناءً به، والحُجُبُ والمُبْطِلاتُ فيه مُشْتهرةٌ[1] عند أهلهِ، فاندفع السؤال، فهٰذه أنواع السحر الثلاثة[2].

ثم هٰذه الأنواعُ قد تقع بلفظٍ هو كفرٌ، أو اعتقادٍ هو كفرٌ، أو فعلٍ هو كفر، فالأولُ كالسبِّ المتعلِّق بمن سَبُّه كُفْرٌ، والثاني كاعتقادِ انفرادِ
١٧٣/أ الكواكبِ أو بعضِها بالربوبية، والثالث كإهانةِ ما أوجبَ الله تعظيمَه/ من الكتابِ العزيز وغيرِه، فهٰذه الثلاثةُ متى وقع شيءٌ منها في السحرِ، فذلك السحرُ كفرٌ لا مِرْيَةَ فيه.

وقد يقعُ السحرُ بشيءٍ مُباحٍ كما تقدَّم في وضعِ الأحجارِ في الماءِ، فإنها مُباحةٌ، وكذلك رأيتُ بعضَ السَّحَرةِ يَسْحرُ الحيَّاتِ العظامَ فتُقبِلُ إليه، وتموتُ بين يديه ساعةً، ثم تُفيقُ، ثم يعاودُ ذلك الكلامَ فيعودُ حالُها كذلك أبداً، وكان يقولُ في ذلك: موسىٰ بعصاه، محمدٌ بفُرْقانهِ، يا معلِّمَ الصغارِ علِّمْني كيف آخُذُ الحيَّةَ والحَوِيَّةَ، وكانت له قُوةُ نفسٍ

---

(١) في الأصل: مُسَيّرة. ولعلَّ الصواب ما في المطبوع.

(٢) علَّق ابن الشاط على ما مضى من كلامِ القرافي من بداية الفرقِ إلى هنا بقوله: ذلك نَقْلٌ لا كلامَ فيه إلا أنَّ السحرَ على الجُملةِ منه ما هو خارقٌ للعوائد، ومنه غيرُ ذلك، وجميعُه من جملةِ أفعالِ الله تعالى الجائزةِ عَقْلاً، فلا غَرْوَ أن ينتهيَ إلى الإحياء والإماتةِ وغيرِ ذلك، اللهمَّ إلا أن يكونَ هنالك مانعٌ سَمْعيٌّ من وقوعِ بعضِ تلك الجائزات، وقد سبقت له حكايةُ إجماعِ الأمة على أنه لا يصلُ إلى إحياءِ الموتىٰ وإبراءِ الأكْمَهِ وفَلْقِ البحرِ وإنطاقِ البهائم، وهذا الإجماعُ الذي حكاه لا يصحُّ أن يكون مستندُه إلا التوقيفَ، ولا أعرفُ الآن صحّة ذلك الإجماعِ، ولا التوقيفَ الذي استند إليه ذلك الإجماعُ.

يحصلُ منها مع هٰذه الكلماتِ هٰذا الأثرُ. وهٰذه الكلماتُ مُباحةٌ ليس فيها كفرٌ، وقُوَّةُ نفسِه التي جُبِلَ عليها ليست من كَسْبه، فلا يكفرُ بها، كما أنَّ الإنسانَ لا يعصي بما جُبِلَتْ عليه نفسُه من الإصابةِ بالعينِ، وتأثيرِها في قتلِ الحيواناتِ وغير ذلك، وإنما يأثَمُ بتصدِّيه واكتسابهِ لذلك بما حَرَّمَ الشرعُ أذِيَّتَه أو قَتْلَه، أمَّا لو تَصدَّىٰ صاحبُ العينِ لقتلِ أهلِ الحرب، أو السباعِ المهلكةِ، كان طائعاً لله تعالى بإصابتهِ بالعينِ التي طُبِعَتْ عليها نفسُه فكذلك هٰهنا.

وكذلك سُحِرَ رسولُ الله ﷺ في مُشْطٍ ومُشاقةٍ، وذكر[1] طَلْعِ من النخلِ، وجُعِلَ الجميعُ في بِئْرٍ[2]، فهٰذه الأمورُ في جَمْعِها وجَعْلِها في

(١) في الأصل والمطبوع: وكور، والصوابُ: «ذكر» كما هو ثابتٌ في «الصحيح» على ما سيأتي بيانُه.

(٢) قد أخرج البخاري (٥٧٦٣)، ومسلم (٢١٨٩) وغيرهما من حديثِ عائشة قالت ـ واللفظ للبخاري ـ: سحر رسولَ الله ﷺ رجلٌ من بني زُرَيق، يقال له لبيدُ بن الأعصم، حتى كان رسولُ الله ﷺ يُخَيَّلُ إليه أنه يفعلُ الشيءَ وما فعله، حتى إذا كان ذاتَ يومٍ أو ذاتَ ليلةٍ وهو عندي، ولكنه دعا ودعا، ثم قال: «يا عائشةُ، أشَعَرْتِ أنَّ الله أفتاني فيما استفيتُه فيه؛ أتاني رجلان، فقعد أحدُهما عند رأسي، والآخَرُ عند رجليّ، فقال أحدُهما لصاحبه: ما وجعُ الرجل؟ فقال: مطبوب، قال: مَنْ طبَّه؟ قال: لبيدُ بن الأعصم، قال: في أيِّ شيءٍ؟ قال: في مُشْطٍ ومُشاطةٍ، وجُفِّ طَلْعِ نخلةٍ ذكَرٍ، قال: وأينَ هو؟ قال: في بئرِ ذَرْوان» فأتاها رسولُ الله ﷺ في ناسٍ من أصحابه، فجاء فقال: «يا عائشة، كأنَّ ماءَها نُقاعةُ الحِنَّاء، أو كأنَّ رؤوس نَخْلِها رؤوسُ الشياطين».

المُشاطةُ: الشَّعْرُ الذي يسقطُ من الرأس واللحية عند التسريحِ بالمُشْط.

و«المُشاقةُ» وقع التصريح بها عند البخاري (٥٧٦٥) وهي المشاطةُ أيضاً، وقيل: مُشاقةُ الكَتَّان، وهي ما ينقطع من الإبرَيْسم والكَتَّان عند تخليصِه وتسريحه.

قولهُ: «جُفَّ طَلْعٍ»: هو وعاءُ الطَّلْعِ، وهو ما يطلُع من النخلةِ. =

البئرِ أمرٌ مُباحٌ إلا من جهةِ ما يترتَّب عليه، وليس الكلامُ في التكفير بالسحرِ من جهةِ ما يترتَّبُ عليه، وإلا لوجب التفصيل، فقد يكونُ كُفراً واجباً في صورةٍ أُخْرى اقتضت قواعدُ الشرع وجوبَها، فإن كان مع هٰذه الأمورِ الموضوعةِ في البئرِ كلماتٌ أُخرى أو شيءٌ آخَرُ، وهو الظاهرُ، نُظِرَ

= «لبيد بن الأَعصم»: يهوديٌّ من بني زُرَيْق كما وقع التصريح به في بعضِ طرق الحديث.

هذا، وقد أنكر الإمام الجصَّاص في «أحكام القرآن» ١/ ٤٩ على القائلين بمُقْتضى هذا الحديث، وبالغ في ذلك حتى جعل هذه الأخبار الثابتةَ من بابةِ الأخبارِ التي وضعها الملحدون تلعُّباً بالحَشْوِ والطغامِ واستجراراً لهم إلى القولِ بإبطالِ معجزات الأنبياء عليهم السلام والقَدْحِ فيها، وأنه لا فرقَ بين معجزات الأنبياء وفِعلِ السحرةِ، وأن جميعَه من نوعٍ واحدٍ. وقد ردَّ عليه أبلغَ ردٍّ الإمام المازريُّ في «المُعْلِم بفوائد مسلم» ٣/ ٩٣ فقال: وقد أنكر بعضُ المبتدعة هذا الحديث. . . وزعموا أنه يحطُّ منصبَ النبوَّةِ ويُشكِّكُ فيها، وكلُّ ما أدَّى إلى ذلك فهو باطل، وزعموا أنَّ تجويز هذا يُعْدِمُ الثقةَ بما شرعوه من الشرائع، ولعلَّه يتخيَّلُ إليه جبريلُ عليه السلام وليس ثمَّ ما يراه، أو أنه أُوحيَ إليه وما أُوحِيَ إليه، وهذا الذي قالوه باطلٌ؛ وذلك أنَّ الدليل قد قام على صدقهِ فيما يُبلِّغه عن الله سبحانه، وعلى عصمتهِ فيه، والمعجزةُ شاهدةٌ بصدقهِ، وتجويزُ ما قام الدليلُ على خلافهِ باطلٌ، وما يتعلَّق ببعضِ أُمورِ الدنيا التي لم يُبْعَثْ بسببِها، ولا كان رسولاً مفصلاً من أجلِها هو في كثيرٍ منه عُرْضةٌ لما يعترضُ البشَرَ، فغير بعيدٍ أن يُخَيَّلَ إليه في أُمورِ الدنيا ما لا حقيقةَ له، وقد قال بعضُ الناسِ: إنما المرادُ بالحديثِ أنه كان يُخيَّلُ إليه أنه وَطِئَ زوجاتهِ وليس بواطئٍ. . وقال بعضُ أصحابنا: يمكنُ أن يكونَ يُخَيَّلُ إليه الشيءُ أنه فَعَله وما فعله، ولكنه لا يعتقدُ ما تخيَّله أنَّه صحيح، فتكون اعتقاداتُه كلُّها على السدادِ، فلا يبقى لاعتراضِ الملحدةِ طريق. انتهى.

قلتُ: قد ثبت في «صحيح البخاري» (٥٧٦٥) من طريق سفيان بن عُيينة بإسناده إلى عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسولُ الله ﷺ سُحِرَ، حتى كان يرىٰ أنه يأتي النساءَ ولا يأتيهنَّ. . . إلى آخر الحديث، فالذي حكاه المازري عن بعض الناس ثابتٌ في «الصحيح»، وهو مُقيَّدٌ فيُحْملُ عليه ما أُطلق في الروايات الأخرى.

فيه: هل يقتضي كُفْراً أو هو مباحٌ مثلُها؟ وللسحرةِ فُصولٌ كثيرةٌ في كُتُبهم يُقْطَعُ من قِبلِ الشرعِ بأنها ليست معاصيَ ولا كُفراً، كما أنَّ لهم ما يُقْطَعُ بأنه كُفرٌ، فيجبُ حينئذٍ التفصيلُ كما قاله الشافعيُّ رضي الله عنه(١)، أما الإطلاقُ بأنَّ كلَّ ما يُسمّىٰ سِحْراً كفرٌ، فصعبٌ جدّاً، فقد تقرَّر بيانُ أربعةِ حقائقَ من العشرِ المتقدمةِ: السحرُ الذي هو الجنسُ العام، وأنواعُه الثلاثةُ: السيمياءُ، والهيمياءُ، والخواصُّ المتقدِّمُ ذِكْرُها(٢).

الحقيقةُ الخامسة: الطِّلَّسمات، وحقيقتُها نفسُ أسماءٍ خاصَّةٍ لها تعلُّقٌ بالأفلاكِ والكواكبِ على زعمِ أهلِ هذا العلمِ في أجسامٍ من المعادنِ أو غيرِها تحدُثُ لها آثارٌ خاصّةٌ رُبِطَت بها في/ مجاري العادات، فلا بُدَّ ١٧٣/ب
في الطِّلَّسْم من هٰذه الثلاثةِ الأسماءِ المخصوصة وتعلُّقِها ببعضِ أجزاءِ الفَلَك، وجَعْلِها في جسمٍ من الأجسام، ولا بُدَّ مع ذلك من قُوَّةِ نفسٍ صالحةٍ لهٰذه الأعمال، فليس كلُّ النفوسِ مجبولةً على ذلك(٣).

---

(١) حاصلُ مذهب الإمام الشافعيِّ أنَّ السِّحرَ من المكفّرات إذا كان فيه عبادةُ الشمس ونحوِها، فإنْ خلا عن ذلك كان حراماً لا كُفْراً، فهو بمُجرَّدِه لا يكون كُفْراً ما لم ينضمَّ إليه مُكفّرٌ، ومن ثَمَّ قال الماوردي: مذهبُ الشافعيِّ رضي الله عنه أن لا يكفر بالسحرِ ولا يجبُ به قَتْلُهُ، ويُسألُ عنه، فإن اعترفَ معه بما يوجبُ كُفْرَه كان كافراً بمُعْتقدِه لا بسِحرِه، وكذا لو اعتقد تأثيرَ السحرِ كان كافراً باعتقاده لا بسِحرِه، فيُقْتَلُ حينئذٍ بما انضمَّ إلى السحرِ لا بالسحر. انتهى، وهو مستفادٌ من كلامِ ابن حجر الهيتميِّ في «الإعلام بقواطع الإسلام»: ٢١.

(٢) قولهُ: «ثم هذه الأنواع قد تقع بلفظٍ هو كفر». . إلى قوله: «والخواصُّ المتقدِّم ذكرها» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله صحيح، والله تعالى أعلم.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذكرَ أوصافَ الطِّلَّسْماتِ ورَسْمَها ولم يذكُرْ حُكْمَها، وهي ممنوعةٌ شرعاً، ثم مَن اعتقدَ لها فعلاً وتأثيراً فذلك كُفْرٌ، وإلا فعِلْمُها معصية غير كفرٍ، إمَّا مطلقاً، وإما ما يُؤدي منها إلى مضرةٍ دون ما يؤدِّي إلى منفعةٍ، والله تعالى أعلم.

الحقيقة السادسة: الأَوْفاقُ. وهي ترجعُ إلى مناسباتِ الأَعدادِ، وجَعْلِها على شكلٍ مخصوصٍ مُربَّعٍ، ويكون ذلك المربَّعُ مقسوماً بُيوتاً، فيُوضَعُ في كلِّ بيتٍ عددٌ حتى تكمُلَ البيوتُ، فإذا جُمِعَ صفٌّ كاملٌ من أَضلاعِ المربَّعِ فكان مجموعُه عدداً، وليكُن عشرين مثلاً، فلتكُن الأضلاعُ الأربعةُ إذا جُمِعَتْ كذلك، ويكونُ المربَّعُ الذي هو من الركن إلى الركنِ كذلك، فهذا وَفْقٌ، فإنْ [كان] العددُ مئةً، ومن كلِّ جهةٍ كما تقدَّم مئة، فهذا له آثارٌ مخصوصةٌ، ويقال: إنه خاصٌّ بالحروبِ ونَصْرِ مَنْ يكونُ في لوائه، وإن كان خمسةَ عَشَر من كل جهةٍ، فهو خاصٌّ بتيسيرِ العسيرِ، وإخراجِ المسجونِ، وأيضاً الجنين من الحامل، وتيسيرِ الوضع، وكلِّ ما هو من هذا المعنىٰ، وكان الغزاليُّ يعتني به كثيراً حتى إنه يُنْسَبُ إليه، وضابطه بَطَدَ، زَهَجَ، واح، فكلُّ حرفٍ منها له عددٌ إذا جُمِعَ عددُ ثلاثةٍ منها كان مِثْلَ عددِ الثلاثةِ الأُخَر، فالباء باثنين، والطاءُ بتسعةٍ، والدالُ بأربعةٍ صار الجميعُ بخَمْسةَ عشر، وكذلك نقول: الباءُ باثنين، والزايُ بسبعةٍ، والواوُ بستّـةٍ، صار الجميعُ من الضِّلْعِ الآخرِ خمسةَ عشر، وكذلك القُطْرُ من الركنِ إلى الركن. تقول: الباءُ باثنين، والهاءُ بخمسةٍ، والحاءُ بثمانيةٍ، الجميعُ خَمْسَةَ عشر، وهو من حسابِ الجُمَّل، وعلى هـذا المثال وهي الأَوْفاقُ، ولها كتبٌ موضوعة لتعريفِ كيفَ توضَعُ حتى تصيرَ على هٰذه النسبةِ من الاستواء، وهي كلَّما كَثُرَتْ كان أَعْسَرَ، والضوابطُ الموضوعةُ لها حَسَنةٌ لا تَنْخَرِمُ إذا عُرِفَت أعني في صورة الوضع.

ب	ط	د
ز	هـ	ج
و	ا	ح

وأما ما يُنْسَبُ إليها من الآثارِ فقليلةُ الوقوعِ أو عَديمتُه[١].

الحقيقة السابعة: الخواصُّ المنسوبةُ إلى الحقائقِ، ولا شكَّ أنَّ الله تعالى أَوْدعَ في أجزاءِ هذا العالم أسراراًوخواصَّ/ عظيمةً وكثيرةً حتى لا ١٧٤/أ يكادُ يَعْرىٰ شيءٌ عن خاصِّيةٍ، فمنها ما هو معلومٌ على الإطلاق كإرواءِ الماءِ وإحراقِ النار، ومنها ما هو مجهولٌ على الإطلاق، ومنها ما يعلمُه الأفرادُ من الناس كالحجرِ المُكرَّمِ، وما يُصْنَعُ منه الكيمياء ونحوُ ذلك، كما يقال: إنَّ بالهند شجراً إذا عُمِلَ منه دُهنٌ، ودُهِنَ به إنسانٌ لا يقطَعُ فيه الحديد، وشجراً إذا استُخْرِجَ منه دُهن، وشُرِبَ على صورةٍ خاصةٍ مذكورةٍ عندهم في العملياتِ استغنىٰ عن الغذاء، وامتنعَت عليه الأمراضُ، واستقامَ ولا يموتُ بشيءٍ من ذلك، وطالت حياتُه أبداً حتى يأتيَ من يَقْتُله، أما موتهُ بهذه الأسبابِ العاديةِ فلا، ونحوُ ذلك. فهذا شيء مُوْدَعٌ في أجزاءِ العالَم لا يدخلُه فِعلُ البشرِ، بل هو ثابتٌ كاملٌ مستقلٌّ بقدرةِ الله تعالى[٢].

الحقيقة الثامنة: خواصُّ النفوس، وهو نوعٌ خاصٌّ من الخواصّ المُوْدَعةِ في العالم، فطبيعةُ الحيواناتِ طبائعُ مختلفةٌ حتى لا تكادُ تتفقُ، بل نقطعُ أنه لا يستوي اثنان من الأناسيِّ في مزاجٍ واحد، ويدلُّ على ذلك

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله فيها صحيحٌ،مع أنه تسامحَ في قولهِ: إنَّها ترجع إلى مُناسبات الأعداد، فإنها ليست كذلك، بل هي راجعةٌ إلى المساواةِ بحسبِ جَمْعِ ما في كلِّ سطرٍ من بيوتِ مُربَّعاتها، وجميعِ ما في البيوتِ الواقعةِ على القُطر.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله فيها صحيح إلَّا ما قاله من تعيينِ الآثار التي ذكرها ونَسَبَه إلى بعضِ الأحجار، فذلك شيءٌ سمِعْناه، ولا نعلمُ صحَّته من سُقْمهِ.

أنك لا تجدُ أحداً يُشْبهُ أحداً من جميعِ الوجوه، ولو عَظُمَ الشَّبَهُ لا بُدَّ من فرقٍ بينهما، ومعلومٌ أنَّ صفاتِ الصُّوَرِ في الوجوهِ وغيرِها تابعةٌ للأَمْزِجة، فلما حصل التباينُ في الصفاتِ على الإطلاقِ وجبَ التباينُ في الأمزجةِ على الإطلاق، فنفسٌ طُبِعَتْ على الشجاعةِ إلى الغايةِ، وأُخْرىٰ على الجُبن إلى الغاية، وأُخرىٰ على الشرِّ إلى الغاية، وأُخرىٰ على الخيرِ إلى الغاية، وأُخرىٰ أيَّ شيءٍ عَظَّمَتْه هلكَ، وهذا هو المسمَّىٰ بالعينِ، وليس كلُّ أحدٍ يُؤذي بالعين، والذين يُؤذون بها تختلفُ أحوالُهم، فمنهم من يصيدُ بالعينِ الطيرَ في الهواء، ويقلعُ الشجرَ العظيمَ من الثرىٰ، أخبرني بذلك العُدولُ وغيرُهم، وآخرُ لا يصلُ بعينهِ إلى ذلك، بل التمريضُ اللطيفُ ونحوُ ذلك، ومنهم من طُبِعَ على صحةِ الحَزْرِ، فلا يُخْطىءُ الغيبَ عند شيءٍ مخصوصٍ، ولا يتأتَّىٰ له ذلك في غيره، فلذلك تجدُ بعضَهم لا يُخْطىءُ في علمِ الرملِ أبداً، وآخرَ لا يُخْطىءُ في أحكامِ النجومِ أبداً، وآخَرَ لا يخطىءُ في علم الكَفِّ[1] أبداً، وآخَرُ لا يُخْطىءُ في عِلْمِ التَّسْيير[2] أبداً،
١٧٤/ب لأنَّ نفسَه طُبِعَتْ على/ ذلك ولم تُطْبَعْ على غيره، فمن توجَّهَتْ نفسُه لطلبِ الغيبِ عند ذلك الفعلِ الخاصِّ أدركَته بخاصِّيتها، لا لأنَّ النجومَ فيها شيءٌ، ولا الكفَّ، ولا الرملَ ولا بَقِيَّتَها، بل هي خواصُّ نفوسٍ، وبعضُهم يجدُ صحَّةِ أعماله على ذلك وهو شابٌّ، فإذا كَبِرَ[3] فقَدَها، لأنَّ القوةَ نقصَت عن تلك الحِدَّة التي كانت في الشُّبُوبيةِ، وقد ذهبَتْ.

ومن خواصِّ النفوسِ ما يقتلُ، ففي الهندِ جماعةٌ إذا وجَّهوا نُفوسهم لقتلِ شخصٍ مات، ويُشَقُّ صَدْرُه فلا يُوْجَدُ فيه قلبهِ، بل انتزعوه من

---

(١) في المطبوع: الكتف.

(٢) في المطبوع: السَّيْر.

(٣) في المطبوع: فإذا صار كبيراً.

صَدْرِه بالهِمَّةِ والعَزْمِ وقوةِ النفس، ويُجَرِّبون بالرُّمانِ فيَجْمعون عليه هِمَمَهم فلا تُوجَدُ فيه حَبَّةٌ[١]، وخواصُّ النفوسِ كثيرةٌ لا تُعدُّ ولا تُحْصىٰ، وإليه مع غيرِهِ الإشارةُ بقوله عليه السلام: «الناسُ معادنُ كمعادنِ الذهب والفضة»[٢] والحديثُ إشارةٌ إلى تبايُنِ الأخلاقِ والخَلْق والسَّجايا والقُوىٰ كما أنَّ المعادنَ كذلك[٣].

الحقيقةُ التاسعة: الرُّقىٰ. وهي ألفاظٌ خاصّةٌ يحدُثُ عندها الشفاءُ من الأَسقامِ والأَدْواءِ والأسبابِ المُهلكة، ولا يُقالُ لَفْظُ الرُّقىٰ على ما يُحْدِثُ ضَرَراً بل ذلك يقال له: السحر، وهٰذه الألفاظُ منها ما هو مشروعٌ كالفاتحةِ والمعوِّذتَيْن، ومنها ما هو غيرُ مشروعٍ كرُقىٰ الجاهليةِ والهندِ وغيرِهم، ورُبما كان كُفراً، ولذلك نهىٰ مالكٌ وغيرُه عن الرُّقىٰ بالعجميةِ لاحتمالِ أن يكونَ فيه محرم[٤]، وقد نهىٰ علماءُ العصرِ عن الرُّقْيةِ التي

---

(١) انظر «المقدّمة»: ٥٥٢ لابن خلدون.

(٢) أخرجه أحمد ١٦/ ٥٦٠، ومسلم (٢٦٣٨)، وأبو داود (٣٨٣٤) وغيرهم من حديثِ أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) علَّق ابن الشاط على الحقيقة الثامنة بقوله: في كلامهِ ذلك تسامحٌ في إطلاقِ لفظِ الخواصِّ، وهو يريدُ مُقتضىٰ الأمزجةِ والطبائع، ولفظُ الخواصِّ لا يطلقُه أهلُ علمِ الخواصِّ، وهم الطبيعيون على ذلك مُطلقاً، بل على أمر لا ينسبونه إلى الأمزجةِ والطبائع، وما حكاه عن الهندِ لا أدري صحَّتَه من سُقْمه، وما قاله من أنَّ في الحديث الذي ذكره إشارةً إلى تبايُنِ الأخلاقِ والخَلْقِ والسَّجايا هو الظاهرُ منه، ويحتملُ غيرَ ذلك والله تعالى أعلم، وما قاله في الحقيقةِ التاسعةِ صحيحٌ، والله تعالى أعلم، وما ذكره في الحقيقةِ العاشرةِ ممكنٌ، ولم يذكُر حكمَ العزائمِ في الشرعِ، وينبغي أن يكونَ حُكْمُها حكمَ الرُّقىٰ إذا تحقَّقَتْ وتحقَّقَ أنْ لا محذورَ في تلك الألفاظ.

(٤) انظر «الجامع»: ٢٣٨-٢٣٩ لابن أبي زيد.

تُكْتَبُ في آخرِ جُمعةٍ من شهرِ رمضانَ لِما فيها من اللفظِ الأعجميِّ، ولأنهم يشتغلون بها عن الخُطبة، ويحصلُ بها مع ذلك مَفاسد[1].

الحقيقة العاشرة: العزائمُ: وهي كلماتٌ يزعمُ أهلُ العلمِ أنَّ سليمانَ عليه السلام لما أعطاه الله تعالى المُلْكَ وجَدَ الجانَّ يَعْبَثون بالناسِ في الأسواقِ، ويَخْطِفونهم من الطرقاتِ، فسأل الله تعالى أن يولِّي على كلِّ قَبيلٍ من الجانِّ مَلَكاً يضبطُهم عن الفساد، فولّىٰ الله تعالى الملائكةَ على قبائلِ الجنِّ، فمنَعوهم من الفساد ومخالطةِ الناس، وألزَمَهُم سليمانُ عليه السلام سُكْنىٰ القِفار والخرابِ من الأرض دون العامرِ ليسلمَ الناسُ من شرِّهم، فإذا عَثىٰ بعضُهم وأفسدَ، ذكر المُعَزِّمُ كلماتٍ تُعظِّمُها تلك
١٧٥/أ الملائكةُ ويزعمون أنَّ لكلِّ نوعٍ من الملائكةِ أسماءً أُمِرَتْ/ بتعظيمها، ومتىٰ أقسم عليها بها أطاعت وأجابت، وفعلت ما طُلِبَ منها، فالمعزِّمُ يُقْسِمُ بتلك الأسماءِ على ذلك المَلَكِ، فيحضرُ له القبيل من الجِنِّ الذي طلبه، أو الشخصَ منهم، فيحكمُ فيه بما يريدُ، ويزعمون أنّ هذا البابَ إنما دخله الخَلَلُ من جهةِ عدمِ ضَبْطِ تلك الأسماء، فإنها أعجميةٌ لا يُدْرى وَزْنُ صيَغِها، وأنَّ كلَّ حرفٍ منها يُشَكُّ فيه: هل هو بالضمِّ أو بالفتح أو الكسر؟ وربما أسقط النُّساخُ بعضَ حروفهِ من غيرِ علمٍ، فيختلُّ العملُ، فإنَّ المُقْسَمَ به لفظٌ آخَرُ لا يُعظِّمُه ذلك المَلَكُ، فلا يُجيبُ فلا يحصلُ مقصودُ المعزِّم هذا هو حقيقةُ العزائم.

الحقيقة الحاديةَ عشرةَ: الاستخدامات، وهي قسمان: الكواكبُ، والجانُّ، فيزعمون أنَّ للكواكبِ إدراكاتٍ رُوحانيةً، فإذا قُوبلت الكواكبُ ببَخورٍ خاصّ، ولباسٍ خاصٍّ على الذي يباشرُ البَخورَ، وربما تقدَّمت منه أفعالٌ خاصّةٌ منها ما هو مُحرَّمٌ في الشرع كاللُّواط، ومنها هو ما كفرٌ صريح،

---

(١) انظر «فتاوى العزِّ بن عبد السلام»: ٣٤١.

وكذلك الألفاظُ التي يخاطبُ بها الكواكبَ، منها ما هو كفرٌ صريحٌ فيُناديه بلفظِ الإلٰهيةِ ونحوِ ذلك، ومنها ما هو غيرُ مُحرَّمٍ على قَدْرِ تلك الكلمات الموضوعةِ في كتبهم، فإذا حصلت تلك الكلماتُ مع البَخورِ مع الهيئاتِ المشترطةِ كانت روحانية تلك الكواكبِ مطيعةً له، متى أراد شيئاً فَعَلَتْه له على زَعْمِهم، وكذلك القولُ في ملوك الجان ـ على زعمِهم ـ إذا عملوا لهم تلك الأعمالَ الخاصةَ لكل ملكٍ من الملوك، فهذا هو الذي يزعمون بالاستخدامِ وأنه خاصٌّ بروحانياتِ الكواكبِ وملوكِ الجانّ، وشروطُ هٰذه الأمورِ مُسْتوعبةٌ في كتب القوم، والغالبُ عليهم الكفر، فلا جَرَمَ لا يشتغلُ بهٰذه الأمور مُفْلِحٌ، وهٰهنا قد انتهىٰ العددُ إلى أحدَ عَشر، وكان أصلُها عَشْراً، بسبب أنَّ أحدَ بعضِ الخواصِّ نوعان من السحر، فاختلف العددُ لذلك[1].

وههنا أربعُ مسائلَ:

المسألةُ الأولى: قال الإمامُ فَخرُ الدين ابنُ الخطيب في كتابهِ «الملخَّص»[2]: السحرُ والعينُ لا يكونانِ من فاضل، ولا يَقعان ولايصِحَّان منه أبداً، لأن مِن شرطِ السحرِ الجَزْمَ بصدورِ الأثرِ، وكذلك أثرُ الأعمالِ من شرطِها الجزمُ، والفاضلُ المتبحِّرُ بالعلومِ يرىٰ وقوعَ/ ذلك من ١٧٥/ب
المُمكناتِ التي يجوزُ أن تُوجَدَ، وأن لا تُوجَدَ، فلا يصحُّ له عملٌ أصلاً، وأما العينُ فلا بُدَّ فيها من فَرْطِ التعظيمِ للمرئيِّ، والنفوسُ الفاضلة لا

(١) علَّق ابن الشاط على الحقيقة الحادية عشرة بقوله: لا كلام في ذلك، فإنه حكايةٌ وقد ذكر حُكْمها.

(٢) قد نقل الإمام الحافظ ابن كثيرٍ غير واحدةٍ من المسائل التي ذكرها الإمام الرازي في «تفسيره» بخصوص السحرِ، وردَّ عليها ابن كثير ردّاً حسناً، انظر «تفسير ابن كثير» ١/ ٣٦٦.

تصلُ في تعظيمِ ما تراهُ إلى هٰذه الغاية، فلذلك لا يصحُّ السحرُ إلا من العجائزِ والتُّركمانِ أو السودانِ ونحوِ ذلك من النفوس الجاهلة[1].

المسألة الثانية[2]: السحرُ له حقيقةٌ، وقد يموتُ المسحورُ أو يتغيَّرُ طَبْعُه وعادتُه، وإن لم يباشِره، وقال به الشافعيُّ وابن حنبل. وقالت الحنفية: إن وصل إلى بَدَنهِ كالدخانِ ونحوهِ جازَ أن يؤثِّر، وإلا فلا[3].

وقالت القدرية[4]: لا حقيقةَ للسحرِ.

لنا الكتابُ والسنّةُ والإجماع.

أما الكتابُ فقولهُ تعالى: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ [البقرة: ١٠٢] وما لا حقيقةَ له لا يُعَلَّم، ولا[5] يلزَمُ صدورُ الكفرِ عن الملائكةِ، لأنه قُرِىء ﴿المَلِكَيْنِ﴾ بكسر اللام أو: هُما مَلَكان، وأُذِنَ لهما في تعليمِ الناسِ السحرَ للفرقِ بين المعجزةِ والسحر، لأنَّ مصلحةَ الخلق في ذلك الوقتِ كانت تقتضي ذلك، ثم صَعِدا إلى السماء. وقولُهما: ﴿فَلَا تَكْفُرْ﴾ أي لا تستعمِلْه على وجهِ الكفر، كما يقال: خُذِ المالَ، ولا تفسُقْ به، أو يكون معنى قولهِ عزّ وجلّ: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ [البقرة: ١٠٢] أي: ما يصلح للأمرين، وفي «الصحيحين»[6]: أنه ﷺ سُحِرَ، فكان يُخَيَّلُ إليه أنه يأتي

---

(١) علَّق ابن الشاط على كلامِ الفخرِ بقوله: لا كلامَ معه في ذلك لأنه نَقْلٌ، وما قاله الفخرُ يتوقَّفُ على الاختبارِ والتجربةِ، ولا نعلمُ صحةَ ذلك من سُقمهِ، وما قاله في المسألةِ الثانية صحيح.

(٢) انظر «الذخيرة» ١٢/ ٣١ حيث ذكر هذه المسألة نَقْلاً عن الإمام الطرطوشيِّ.

(٣) انظر «المغني» ١٢/ ٢٩٩ لابن قدامة حيث حرَّر هذا المقام تحريراً حَسَناً.

(٤) يعني المعتزلة.

(٥) سقط لفظ «لا» من «الذخيرة» وهو مُفْضٍ إلى اختلالِ المعنى.

(٦) سبق تخريج الحديث.

النساءَ، ولا يأتيهن الحديث، وقد سَحرتْ عائشةَ رضي الله عنها جاريةٌ اشترَتْها[1]، وكان السحرُ وخبرُه معلوماً للصحابةِ رضوان الله عليهم أجمعين، وكانوا مُجمعين عليه قبل ظهورِ القَدَرية، ولأنَّ الله قادر على خلقِ ما يشاءُ عَقيبَ كلامٍ مخصوصٍ، أو أدويةٍ مَخْصوصةٍ.

احتجوا بقوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦] فهو تخيُّلٌ لا حقيقةَ له، ولأنه لو كانت له حقيقةٌ لأمكنَ الساحرَ أن يدَّعيَ به النبوةَ، فإنه يأتي بالخوارقِ على اختلافِها.

والجواب عن الأول: أنه حُجَّةٌ لنا، لأنه تعالىٰ أثبتَ السحرَ، وإنما لم ينهضْ بالخيالِ إلى السعي، ونحنُ لا ندَّعي أنَّ كلَّ سحرٍ ينهضُ إلى كلِّ المقاصد.

وعن الثاني: أنَّ إضلالَ الله تعالى للخلقِ مُمكن، لكنَّ الله تعالى أجرىٰ عادتَه بضبطِ مصالحِهم، فما يَسَّر ذلك على الساحر، وكم من مُمكن منعه/ الله عزّ وجلّ من الدخول في العالم لأنواعٍ من الحِكَمِ، مع ١٧٦/أ
أنا سنُبيِّنُ بعد هٰذه المسألةِ إن شاء الله تعالى الفرقَ بين السحرِ والمُعْجزات من وجوهٍ، فلا يحصُلُ اللَّبْسُ والضلال.

المسألة الثالثة[2]: قال الطرطوشيُّ في «تعليقه»: قال مالكٌ وأصحابُه: الساحرُ كافرٌ يُقْتل ولا يُستتابُ، سحر مُسلماً أو ذِمِّياً كالزنديق. قال محمد: إن أظهَره قُبِلَت توبته. قال أَصْبَغُ: إن أظهَره، ولم يَتُبْ، فقُتِل فمالُه لبيتِ المال، وإن استتر فلورثتِهِ من المسلمين، ولا آمرُهم بالصلاةِ عليه، فإن فعلوا فهم أَعلم.

---

(١) أخرجه البيهقيُّ في «السنن الكبرى» ٨/ ١٣٧، وهو في «مصنف عبد الرزاق» (١٩٠٢٠) من حديث عمرة بنت عبد الرحمٰن.

(٢) انظر «الذخيرة» ١٢/ ٣٣، للقرافيِّ و«المعونة» ٣/ ١٣٦٤ للقاضي عبد الوهاب.

ومن قولِ عُلمائِنا القدماء: لا يُقْتلُ حتى يثبتَ أنه من السحرِ الذي وصفه الله عزّ وجلّ بأنه كفر.

قال أَصبغُ: يكشِفُ عن ذلك من يعرفُ حقيقتَه، ولا يلي قَتْلَه إلا السلطانُ، فإن سَحرَ المكاتَبُ أو العبدُ سَيِّده لم يَلِ سيِّدُه قَتْلَه بل الإمامُ ولا يُقْتلُ الذميُّ إلا أن يضرَّ المسلمَ بسِحره، فيكون نَقْضاً لعهدِه فيُقتل، ولا يُقْبَلُ منه الإسلامُ، وإنْ سَحر أَهلَ مِلَّتهِ فيؤدَّب إلا أن يقتلَ أحداً فيُقْتل به.

وقال سحنون: يُقتل إلا أن يُسْلِمَ كالسابِّ، وهو خلافُ قولِ مالك، فإن ذهب لمن يعملُ له سِحراً، ولم يباشِر، أُدِّبَ أدباً شديداً، لأنه لم يكفُر، وإنما ركَنَ للكَفَرة. قال: وتعلُّمُه وتعليمُه عند مالك كفر.

وقالت الحنفية[1]: إن اعتقد أنَّ الشياطين تفعلُ ما يشاءُ فهو كافر، وإن اعتقد أنه تخييلٌ وتمويهٌ لم يكفر.

وقالت الشافعية[2]: يصفُه، فإن وجَدْنا فيه ما هو كفرٌ كالتقرُّبِ للكواكبِ، ويعتقدُ أنها تفعلُ ما يلتمسُ منها فهو كُفر، وإن لم نجدْ فيه كفراً، فإن اعتقد إباحتَه فهو كفر. قال الطرطوشيُّ: وهذا متفق عليه، لأن القرآنَ نطق بتحريمه. قالت الشافعية: إن قال: سِحري يقتلُ غالباً، وقتَلْتُ به قُتِلَ، وإن قال: الغالبُ منه السلامة، فعليه الديةُ مُغلَّظةً في مالهِ، لأن العاقلةَ لا تحمِلُ الإقرارَ. وقال أبو حنيفةَ: إن قال: قتلتُ

(١) هذا قولُ الحنفية في الكاهن لا في الساحر، انظر «فتح باب العناية» ٣/ ٣٠٩ لملا علي القاري حيث قال: تعلُّمُ السحرِ وتعليمُه حرامٌ بلا خلافٍ بين أهلِ العلم، ومن اعتقد إباحتَه كفر... وأما الكاهن، وهو العرَّافُ الذي يحدِسُ... فقال أصحابُنا: إن اعتقد أنَّ الشياطين يفعلون له ما يشاء كفر، وإن لم يعتقد لم يكفُر.

(٢) سبق تحرير مذهب الشافعية في هذه المسألة.

بسِحري لم يجبْ عليه القَوَدُ، لأنه لم يقتُل بمُثَقّل، وإن تكرَّر ذلك منه قُتِلَ، لأنه سَعىٰ في الأرضِ بالفساد(١).

قال الطرطوشيُّ: ودليلُ المالكية قولهُ تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة:١٠٢] أي: بتعلُّمِه ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ / ٱلسِّحْرَ﴾ [البقرة:١٠٢] ١٧٦/ب
ولأنه لا يتأتّىٰ إلا مِمَّن يعتقدُ أنه يقدرُ به على تغييرِ الأجسامِ، والجَزْمُ بذلك كُفر أو نقول: هو علامةُ الكفرِ بإخبارِ الشرعِ، فلو قال الشارعُ: من دخل موضعَ كذا، فهو كافر، اعتقدنا كُفْرَ الداخلِ، وإن لم يكُن الدخول كُفراً، وإن أخبرنا هو أنه مؤمنٌ لم نصدِّقْه.

قال: فهذا معنىٰ قولِ أصحابنا: إنَّ السحرَ كُفْرٌ، أي: دليلُ الكفر، لا أنه كُفْرٌ في نفسِه كأكلِ الخنزيرِ وشُرْبِ الخمر والتردُّدِ للكنائسِ في أعيادِ النصارىٰ، فنحكم بكُفْرِ فاعلِه، وإن لم تكُنْ هذه الأمورُ كفراً لا سِيَّما وتعلُّمُه لا يتأتّىٰ إلا بمُباشرتهِ، كمن أراد أن يتعلَّمَ الزَّمْرَ أو ضَرْبَ العود، والسحرُ لا يتمُّ إلا بالكُفرِ، كقيامهِ إذا أراد سِحْرَ سُلطانٍ لبُرْجِ الأسدِ قائلاً خاضعاً متقرِّباً له، ويناديه: يا سَيِّداه، يا عظيماه، أنت الذي إليك تَدينُ(٢) الملوكُ والجبابرةُ والأسودُ، أسألكَ أن تُذَلِّلَ لي قلبَ فلانٍ الجبَّار(٣)، واحتجُّوا بأن تعلُّمَ صريحِ الكفرِ ليس بكفرٍ فإنَّ الأُصوليَّ(٤) يتعلَّمُ جميعَ أنواعِ الكفرِ ليُحذِّرَ منه، ولا يقدَحُ في شهادتهِ ومأخذِه،

(١) علق ابن الشاط على ما مضى من هذه المسألة بقوله: ذلك كله نقل لا كلام فيه.
(٢) في الأصل: تدبير. ولعلَّ ما في المطبوع أوْلى بالصواب.
(٣) قولهُ: «لا سيّما... إلى قوله: فلان الجبار» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: يعني أن تعلُّمه لتحصيل ثمرته لا لغير ذلك من المقاصد، وذلك صحيحٌ من جهة اشتراط أهل السحرِ ذلك، بل الجزم بحصولِ الأثر على ما ذكره الفخر.
(٤) يعني الباحث في أُصولِ الدين والاعتقاد.

فالسحرُ أولىٰ أن لا يكونَ كُفراً، ولو قال إنسانٌ: إنما تعلَّمْتُ كيف يُكْفَرُ باللهِ لأجتنبَه، أو كيف الزنىٰ وأنواعُ الفواحشِ لأجتَنبها لم يأثَمْ[1].

قلتُ: هٰذه الأسْوِلةُ[2] في غايةِ الإشكالِ على أصولنا، فإنَّ السَّحَرَةَ يعتمدون أشياءَ تأبىٰ قواعدُ الشريعةِ تكفيرَهم بها، كفعلِ الحجارةِ المتقدِّمِ ذكرُها قبل هٰذه المسألة، وكذلك يجمعون عقاقيرَ ويجعلونها في الأنهارِ والآبارِ أو زيرِ الماء، أو في قبورِ الموتى أو في بابٍ يُفْتَحُ إلى المشرقِ أو غيرِ ذلك من البقاع؛ ويعتقدونَ أنَّ الآثارَ تحدُثُ عند تلك الأمورِ بخواصِّ نفوسِهم التي طبعَها الله تعالى على الربط بينها وبين تلك الآثارِ عند صِدْقِ العَزْمِ، فلا يُمكنُنا تكفيرُهم بجمعِ العقاقير، ولا بوَضْعِها في الآبار، ولا باعتقادِهم حصولَ تلك الآثارِ عند ذلك الفعل، لأنهم جرَّبوا ذلك فوجدوه لا ينخرمُ عليهم لأجلِ خواصِّ نفوسهم، فصار ذلك الاعتقادُ كاعتقادِ
١٧٧/أ الأطباءِ حصولَ الآثارِ عند شُرْبِ العقاقيرِ لخواصِّ طبائع/ تلك العقاقير[3] وخواصُّ النفوسِ لا يمكنُ التكفير بها، لأنها ليست من كَسْبهم، ولا كُفْرَ بغيرِ مُكْتَسبٍ.

وأما اعتقادهم أنَّ الكواكبَ تفعلُ ذلك بقدرةِ الله تعالى فقد أَخطؤوا، لأنها لا تفعلُ ذلك، ولا رَبَطَ الله تعالى بها ذلك، وإنما جاءت الآثارُ من

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: تقول المالكية بموجب ذلك، ولا يلزم مقصودُ الحنفية، فإن ما ذكره الحنفية تعلُّمُ الكفر لا لنفسه بل لتصحيحٍ يقتضيه.

(٢) في المطبوع: المسألة.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنه لا يمكنُ التكفيرُ بجمعِ العقاقيرِ وغيرِ ذلك من الأفعال صحيحٌ إذا كان ذلك الجمعُ وسائرُ تلك الأفعالِ غيرَ مقصودٍ به اجتلابَ الآثارِ المطلوبةِ من ذلك، وأما إذا كانت مقصوداً بها ذلك، فهو السحرُ الذي هو كُفْرٌ بنفسهِ لتضمُّنه اعتقادَ تأثيرِ هٰذه الأمور، أو دليلُ الكفرِ على مذهبِ المالكية، والله تعالى أعلم.

خواصٍّ نفوسهم التي ربط الله بها تلك الآثارَ عند ذلك الاعتقاد[1]. فيكون ذلك الاعتقادُ في الكوكبِ خطأً، كما إذا اعتقد طبيبٌ أنَّ الله تعالى أودَع في الصَّبْرِ والسَّقمونيا عَقْلَ البطنِ وقَطْعَ الإسهالِ، وأما تكفيرُه بذلك فلا[2]، وإن اعتقدوا أنَّ الكواكب تفعلُ ذلك أو الشياطين بقُدرتِها لا بقُدرةِ الله تعالى، فقد قال بعضُ علماءِ الشافعية: هذا مذهبُ المعتزلةِ في استقلالِ الحيوانات بقُدرتها دون قدرة الله تعالى، فكما لا نكفِّرُ المعتزلة بذلك لا نكفِّرُ هٰؤلاء[3]. ومنهم من فرَّقَ بأنَّ الكواكبَ مظِنَّةُ العبادة، فإذا انضمَّ إلى ذلك اعتقادُ القدرةِ والتأثيرِ كان كُفراً[4].

وأجيبَ عن هذا الفرقِ بأنَّ تأثيرَ الحيوان في القتلِ والضَّرِّ والنفعِ في مَجْرىٰ العادةِ مُشاهدٌ من السباع والآدميين وغيرِهم[5]، وأما كَوْنُ المُشتري أو زُحَلُ يوجبُ شقاوةً أو سعادةً فإنما هو حَزْرٌ وتخمينٌ من المنَجِّمين لا صِحَّة له[6]، وقد عُبِدَت البقرُ والشجرُ والحجارةُ والثعابين فصارت هذه الشائبةُ مُشْتركةً بين الكواكبِ وغيرِها فهو موضعُ نظر[7]،

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا أعرفُ صحَّةَ ما قالوه من رَبْطِ تلك الآثارِ بخواصِّ النفوس.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: إن كان المرادُ أنها تفعلُ بقُدَرِها من غيرِ تعلُّق قُدرةِ الله تعالى بقُدَرِها فذلك كفرٌ صريح، وإن كان المرادُ أنها تفعلُ بقُدرِها مباشرةً مع تعلُّق قُدرةِ الله تعالى بقُدرِها فهو مذهبُ المعتزلة.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن كان ذلك لاعتقادِ أنَّ الكواكبَ مستغنيةٌ بقُدْرتِها عن قُدرةِ الله تعالى، فذلك كفرٌ صريح.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس تأثير الحيوانِ بمشاهدٍ، وإنَّما التأثير لا غير.

(٦) قال ابن الشاط: ذلك صحيح.

(٧) قال ابن الشاط: هو كما قال موضعُ نظر.

والذي لا مِرْيَةَ فيه أنه كُفْرٌ إن اعتقد أنها مستقلةٌ بنفسِها لا تحتاجُ إلى الله تعالى، فهذا مذهبُ الصابئةِ[1]، وهو كُفْرٌ صريحٌ لا سيَّما إن صَرَّحَ بنَفْي ما عداها[2]، وبهذا البحثِ يظهرُ ضعفُ ما قالته الحنفية: مِن [أنَّ] أمرَ الشياطين وغيرِهم [كفر][3]، بل ينبغي لهم أن يُفَصِّلوا في هذا الإطلاق، فإنَّ الشياطين كانت تصنعُ لسليمانَ عليه السلام ما يأمرُهم به من محاريبَ وتماثيلَ وغيرِ ذلك، فإن اعتقد الساحرُ أنَّ الله تعالى سخَّر له بسببِ عقاقيرِه مع خواصّ نفسه الشياطينَ صَعُبَ القولُ بتكفيرِه[4].

وأما قولُ الأصحاب: إنه علامةُ الكُفرِ، فمُشْكِلٌ، لأنا نتكلَّمُ في هٰذه
١٧٧/ب المسألةِ باعتبارِ الفُتيا، ونحن نعلمُ أنَّ حالَ الإنسانِ في تصديقهِ لله تعالى/ ورُسُلهِ بعد عمل هٰذه العقاقيرِ كحالهِ قبل ذلك، والشرعُ لا يخبرُ على خلافِ الواقع[5]. فإن أرادوا الخاتمةَ فمُشْكِلٌ أيضاً، لأنا لا نكفِّرُ في الحال بكُفْرٍ واقعٍ في المآل، كما أنا لا نجعلُه مؤمِناً في الحالِ بإيمانٍ واقعٍ في المآلِ، وهو يعبدُ الأصنامَ الآن، بل الأحكامُ الشرعية تتبعُ أسبابَها

---

(١) وهم عبدة الكواكب.

(٢) قال ابن الشاط: ما قاله في ذلك صحيح.

(٣) في الأصل: من أمرِ الشياطين وغيرهم، ولعلَّ الصوابَ ما في المطبوع.

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: الظاهرُ ما قاله من لزوم التفصيل، وأنه إن اعتقد أنَّ ذلك من فعل الله تعالى فلا كُفْرَ إلّا أن يكونَ نفسُ السحرِ كُفْراً كما هو ظاهرُ الآية، فذلك كفرٌ بالوضع، والله تعالى أعلم.

(٥) علق عليه ابن الشاط بقوله: إذا ثبت دليلٌ شرعيٌّ على أنَّ السحرَ كُفر، وأنه علامةُ الكفرِ، فلا إشكالَ، لأنه يكونُ حينئذٍ من شرطِ المؤمنِ أن لا يعملَ سِحراً، وعند ذلك يصحُّ إيمانه، إمَّا ظاهراً أو باطِناً إن كان السحرُ بنفسِه كفراً، وإما ظاهراً إن كان علامةَ الكفر بحسب الظاهر.

وتحقُّقها لا توقُّعها، وإن قطَعْنا بوقوعِها كما أنا نقطعُ بغروبِ الشمس وغيرِ ذلك، ولا نرتِّبُ مُسبَّباتِها قبلها[١].

وأما قولُ أصحابِنا في التردُّدِ إلى الكنائسِ وأكلِ الخنزيرِ وغيرِه: إنَّما قضَيْنا بكُفره في القضاءِ دونَ الفُتيا، وقد يكون فيما بينه وبين الله تعالى مُؤمناً، فالذي يستقيمُ في هٰذه المسألةِ ما حكاه الطرطوشيُّ عن قدماءِ أصحابِنا: أنَّا لا نكفِّرُه حتى يثبتَ أنه من السحرِ الذي كَفَّر الله تعالى به، أو يكونَ سِحراً مُشْتمِلاً على كُفرٍ كما قال الشافعي[٢].

وأما قولُ مالكٍ: إنَّ تعلُّمَه أوْ تعليمَه كفرٌ، ففي غاية الإشكال[٣]، فقد قال الطرطوشي ـ وهو من ساداتِ العلماء الصلحاءَ ـ: إنَّه إذا وقف إلى برجِ الأسد، وحكىٰ القضيةَ إلى آخرِها، فإنَّ هذا سحرٌ فقد تصوَّره، وحكمَ عليه بأنه سِحْرٌ، وهذا هو تعلُّمه، فكيف يتصوَّرُ من لم يتعلَّم؟

وأما قولهُ: لا يُتَصَوَّرُ التعلُّمُ إلا بالمباشرةِ كضربِ العود، فليس كذلك، بل كُتُبُ السحرةِ مملوءةٌ من تعليمِهِ، ولا يحتاجُ إلى ذلك، بل هو كتعليمِ أنواعِ الكفرِ الذي لا يكفرُ به الإنسانُ كما نقول: إنَّ النصارىٰ يعتقدون في عيسى عليه السلام كذا والصابئة يعتقدون في النجوم كذا، ونتعلَّمُ مذاهبَهم وما هُم عليه على وجههِ حتى نردَّ عليهم ذلك، فهو قُرْبةٌ لا

---

(١) قال ابن الشاط: إن أرادوا ذلك فمُشْكلٌ كما قاله، وذلك صحيح.

(٢) قال ابن الشاط: قولهُ في ذلك صحيح.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: ليس الأمرُ كما قال، فإنه قولٌ مُسْتَنَدٌ إلى ظاهرِ الآية، وما قاله عن الطرطوشيِّ وقال: إنَّ ذلك هو تعلُّمُه لا يريدُ أن لا تعلُّمَ له سِواه ليس كما قال، بل تعلُّمه على وجهين: أحدُهما ليعرفَ حقيقتَه خاصةً إما لتجنُّبِ أو لغيرِ ذلك، وهذا ليس بكُفرٍ، والوجه الثاني: أن يتعلَّمه قاصداً بتعلُّمِه تحصيلَ أثرِه متى احتاجَ إلى ذلك، وهذا هو الذي اقتضىٰ ظاهرُ الكتاب أنه كفر.

كفر[١]، وقد قال بعضُ العلماء: إنْ تعلَّمَ السحرَ ليفرِّقَ بينه وبين المعجزاتِ
كان ذلك قُرْبةً، وكذلك نقولُ: إن عَمِلَ السِّحرَ بأمرٍ مُباحٍ ليفرِّقَ به بين
المجتمعين على الزنىٰ، أو قطع الطريق بالبغضاء والشحناءِ، أو يفعل ذلك
بجيشِ الكفرِ فيُقْتلون به ملكَهم، فهذا كلُّه قُرْبةٌ، أو يصنَعُه محبّةً بين
الزوجين، أو الملكِ مع جيشِ الإسلام. فتأمَّلْ هٰذه المباحثَ كلَّها! فالموضعُ
مُشْكِلٌ جدّاً[٢]، وقولُ الطرطوشي: إذا قال/ صاحبُ الشرع: مَنْ دخل الدارَ ١٧٨/أ
فهو كافرٌ، قضَيْنا بكُفرِه عند دخولِ الدار، فهو فرضُ مُحال، ولا يخبرُ
صاحبُ الشرعِ عن إنسانٍ بالكفرِ إلا إذا كفر[٣]، وقولُهم: هو دليلُ الكفرِ
ممنوعٌ[٤]، وقولُهم: لأنَّ صاحبَ الشرعِ أخبر بذلك في الكتاب العزيز.

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: مرادُ الطرطوشيِّ تعلُّمُه لتجربةِ حصولِ أثرِه لا لغيرِ ذلك، وقولهُ: قد قال بعض العلماء: إنْ تَعَلَّمَهُ ليفرِّقَ بينه وبين المعجزة صحيحٌ، وقوله: فنقول: إذا عمل السحرَ بأمرٍ مُباحٍ فيه نظر إذ لقائلٍ أن يقول: إنَّ عملَ السحرِ المقصودِ به تحصيلُ أثرِه على أيِّ وجهٍ كان كُفْرٌ، أو دليلُ الكفر بوضعِ الشارع، وهو ظاهرُ الآية كما سبق، وتوهُّمُ كَوْنِهِ إذا كان أثرُه أمراً مُباحاً التباسُه في الشرعِ كان عِلْمُه مُباحاً لا دليلَ عليه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: إذا صحَّ أنَّ كَوْنَ أمرٍ ما كفراً أمرٌ وضعيٌّ شرعيٌّ، وثبت بدليلٍ شرعيٍّ، فلا إشكال.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله الطرطوشيُّ صحيحٌ، وليس فَرْضَ محالٍ، بل يكونُ ذلك القولُ إنشاءَ شرعٍ لا إخباراً عن كُفرِ من لم يكفُر، فذلك هو المحالُ.

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: منعُه ممنوع. وما قاله من شَبهِ التخصيصِ هو تقييدُ المُطلق، وما قاله من التكفيرِ بغيرِ سببِ الكفرِ، فهو خلافُ القواعدِ نقولُ بمُوجَبِهِ، ولا نعلمُ أحداً قاله، وما قاله مِن أنّ قوله تعالى: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ﴾ [البقرة: ١٠٢] ليس بتفسيرٍ لقوله تعالى: ﴿كَفَرُوا۟﴾ ممنوع، وما قاله من إنه إخبارٌ عن حالِهم بعد تقرُّرِ كفرِهم بغيرِ السحرِ غيرُ لائقٍ بفصاحةِ الشارع، وما قاله مِن أنه يتعيَّنُ حَمْلُ ذلك على أنه كان ذلك السحر مشتمِلاً على الكفرِ ليس كذلك، لاحتمالِ أن يكون تعليمُه وتعلُّمه كُفراً، وهو الظاهرُ الذي لا مَعْدَلَ عنه، وأما قولُه مِنْ أنَّ مُعلِّمَ=

قلنا: حَمْلُ الآيةِ على ما هو كفرٌ من السحرِ لا مُحالَ فيه. غايتُه دخولُ التخصيصِ في العمومِ بالقواعدِ، وهذا هو شأنُنا في العموماتِ، وأما التكفيرُ بغيرِ سببِ الكفرِ فهو خلافُ القواعدِ ولا شاهدَ له بالاعتبارِ، وأيُّ دليلٍ دلَّنا على أنَّ تعلُّم السحرِ أو تعليمَه لا يكونُ إلا بالكفرِ؟

وقولهُ تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ [البقرة:١٠٢] فالجواب عنه: أنَّ ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ نمنعُ أنه تفسيرٌ لقوله: ﴿كَفَرُواْ﴾ بل إخبارٌ عن حالِهم بعد تقرُّرِ كُفْرِهم بغيرِ السحر، وإنما يتمُّ المقصودُ إذا كانت الجملةُ الثانية مُفسِّرةً للأولى، سَلَّمْنا أنها مفسرةٌ لها، لكن يتعيَّنُ حَمْلُه على أن ذلك السحرَ كان مشتمِلاً على الكفر، وكانت الشياطينُ تعتقدُ موجَبَ تلك الألفاظِ، كالنصرانيِّ إذا علَّمَ المسلمَ دينَه فإنه يعتقدُ مُوجَبَه، وأما الأصولي إذا علم تلميذه المسلم دينَ النصرانيةِ ليردَّ عليه، ويتأمَّلَ فسادَ قواعدِه، فلا يكفُرُ المعلِّمُ ولا المتعلِّم، وهذا التقييدُ على وَفْقِ القواعد، وأما جَعلُ التعليمِ والتعلُّمِ مُطلقاً كفراً، فخلافُ القواعد، وأَقْتَصرُ على هٰذا القدرِ من التنبيهِ على غَوْرِ هذه المسألة.

المسألةالرابعة: الفرقُ بين المعجزاتِ في النُّبواتِ وبين السحرِ وغيرِه مما يُتوهَّم أَنه من خوارقِ العادات.

هذه مسألةٌ عظيمةُ الوقع في الدين، وأشكَلَتْ على جماعةٍ من الأصوليين، والتبسَتْ على كثيرٍ من الفضلاءِ المحصِّلين. والفرقُ بينهما من ثلاثة أوجه: فرقٌ في نفس الأمر باعتبارِ الباطن، وفرقان باعتبارِ الظاهر.

أما الفرقُ الواقعُ في نفسِ الأمر: فهو أنَّ السحرَ والطِّلَّسْماتِ والسيمياءَ وهٰذه الأمورَ ليس فيها شيءٌ خارقٌ للعادةِ، بل هي عادةٌ جرَتْ من الله

= الكفرِ ومتعلِّمه ليردَّ عليه ليس بكافرٍ فصحيحٌ، وما قاله من أن من قال: إنَّ التعليمَ والتعلُّم مطلقاً كفرٌ، فهو خلافُ القواعدِ صحيحٌ أيضاً.

بترتيبِ مُسبَّباتِها على أسبابِها، غير أنَّ تلك الأسبابَ لم تحصُلْ لكثيرٍ من
١٧٨/ب الناسِ، بل للقليلِ منهم، كالعقاقيرِ التي تُعمَلُ منها الكيمياءُ، والحشائش/ التي يُعْمَلُ منها النفطُ الذي يحرقُ الحصونَ والصخورَ، والدُّهْنِ الذي من ادَّهَنَ به لم يقطَع فيه حديدٌ، والسَّمَنْدَلُ[1] الحيوان الذي لا تَعدو عليه النيران، ولا يأوي إلا فيها. هٰذه كلُّها ونحوُها في العالمِ أمورٌ غريبةٌ قليلةُ الوقوع، وإذا وُجِدَت أسبابُها وُجِدَتْ على العادةِ فيها، وكذلك إذا وُجِدَت أسبابُ السِّحرِ الذي أجرىٰ الله به العادةَ حصل، وكذلك السِّيمياءُ وغيرُها، كلُّها جاريةٌ على أسبابٍ عاديةٍ غيرَ أنَّ الذي يعرفُ تلك الأسبابَ قليلٌ من الناس.

وأما المعجزاتُ، فليس لها سببٌ في العادةِ أصلاً، فلا يجعلُ الله تعالى في العالم عَقاراً يفلقُ البحر، أو يُسَيِّرُ الجبالَ في الهواء ونحوُ ذلك، فنحن نريدُ بالمعجزةِ ما خلقَ الله تعالىٰ في العالم عند تحدِّي الأنبياءِ على هذا الوجه، وهنا فَرْقٌ عظيم[2]، غيرَ أنَّ الجاهل بالأمرين يقول: وما يُدريني أنَّ هذا لا سببَ له من جهةِ العادة، فيقالُ له: الفرقان الأخيران يُذْهبان عنك هذا اللَّبْسَ.

الفرق الأول منهما: أنَّ السحرَ وما يجري مَجراه يختصُّ بمن عُمِلَ له[3] حتى إنَّ أهلَ هٰذه الحِرَفِ إذا استدعاهم الملوكُ والأكابرُ ليُبيِّنوا لهم

---

(١) هو طائرٌ يأكلُ البيشَ، وهو نبتٌ بأرضِ الصين يؤكل وهو أخضر. ومن عجيب أمرِ السَّمَنْدلِ استلذاذه بالنارِ ومكثُه فيها. أفاده الدَّمِيْري في «حياة الحيوان الكبرى» ١/ ٥١٤.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: إن كان يريدُ أنَّ جميعَ ما يحدُثُ عن السحرِ فهو معتادٌ، وليس فيه ما هو خارقٌ، فليس ذلك بصحيحٍ، وأكثرُ الأشعريةِ أو جميعُهم يُجوِّزون خَرْقَ العوائدِ على يدِ الساحرِ، إلا أن يقول بالجوازِ وعدمِ الوقوعِ، فلا أدري من يَعْلَمُ ذلك.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: إنما يظهر ذلك لمن جرَّبه وتكرَّرت منه التجربة، وقلَّ من يُجَرِّبُه.

هذه الأمورَ على سبيلِ التفرُّج يطلبون منهم أن تُكْتَبَ أسماءُ كلِّ مَنْ يحضرُ ذلك المجلس، فيصنعون صنيعَهم لمن سُمِّيَ لهم، فإن حضر غيرُهم لا يرىٰ شيئاً مما رآه الذي سُمُّوا أولاً، قال العلماءُ: وإليه الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِيَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ﴾ [الأعراف:١٠٨] أي: لكلِّ ناظرٍ ينظرُ إليها على الإطلاق، ففارقَت بذلك السحرَ والسيمياءَ، وهذا فرقٌ عظيمٌ يظهَرُ للعالمِ والجاهلِ.

الفرقُ الثاني من الفرقين: الظاهرُ من قرائنِ الأحوالِ المفيدةِ للعلمِ القطعيِّ الضروريِّ المُحتفَّةِ بالأنبياءِ عليهم السلام، المفقودةِ في حقِّ غيرِهم، فنجدُ النبيَّ عليه الصلاة والسلام أفضلَ الناسِ نشأةً ومولداً، ومَزيّةً وخَلْقاً وخُلُقاً، وصِدْقاً وأدباً، وأمانةً وزَهادةً، وإشفاقاً ورِفْقاً، وبُعْداً عن الدَّناءاتِ والكذبِ والتمويه ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤] ثم أصحابه تكون في غايةِ العلم والنورِ والبركة والتقوى والديانة كأصحابِ رسولِ الله ﷺ كانوا بِحاراً/ في العلومِ على اختلافِ أنواعِها من الشرعياتِ والعقلياتِ والحِسابياتِ والسياساتِ والعلومِ الباطنةِ والظاهرة، ١٧٩/أ
حتى يُروىٰ أنَّ علياً رضي الله عنه جلس عند ابنِ عباسٍ رضي الله عنهما يتكلَّم في «الباء» من «بسم الله» من العِشاءِ إلى أن طلع الفجرُ، مع أنهم لم يدرسوا ورقةً، ولا قرؤوا كتاباً، ولا تفرَّغوا من الجهادِ وقَتْلِ الأعداء، ومع ذلك فإنهم كانوا على هٰذه الحالة ببركتهِ ﷺ، حتى قال بعضُ الأُصوليين: لو لم يكن لرسولِ الله ﷺ معجزةٌ إلا أصحابُهُ، لكفَوْه في إثباتِ نُبوَّتهِ، وكذلك ما عُلِمَ من فَرْطِ صِدْقه الذي جزمَ به أولياؤه وأعداؤه، وكان يُسَمَّىٰ في صِغَره الأمينَ، إلى غيرِ ذلك ممَّا هو مبسوطٌ في موضعهِ، فمن وقَف على هٰذه القرائن، وعرفَها من صاحبِها جزمَ بصِدْقهِ فيما يدَّعيه جَزْماً قاطعاً، وجَزم بأن هٰذه الدعوىٰ حقٌّ، ولذلك لما

أخبر رسولُ الله ﷺ أبا بكرٍ بنبوَّتهِ، قال له الصديق: صدَقْتَ، من غيرِ احتياجٍ إلى معجزةٍ خارقةٍ، فنزل فيهما قولهُ تعالى: ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ﴾ [الزمر:٣٣] أي: محمدٌ جاءَ بالصدقِ، وأبو بكرٍ صَدَّق به[١]، فما مِن نبيٍّ إلا وله من هٰذه القرائنِ الحاليةِ والمقاليةِ العجائبُ والغرائبُ، وأما الساحرُ فعلىٰ العكسِ من ذلك كلّه، لا تجدُه في موضعٍ إلا مَمْقوتاً حقيراً بين النـاسِ، وأصحابُه واتباعُه، وأتباعُ كلِّ مبطلٍ عديمون للطلاوةِ لا بهجةَ عليهم، والنفوسُ تنفِرُ منهم، ولا فيهم من نوافلِ الخيرِ والسعـادةِ أثرٌ[٢]، فهذه فروقٌ ثلاثةٌ بين البابَين، وهي في

---

(١) أخرجه الطبري في «التفسير» ٣/٢٤ من حديثِ علي بن أبي طالب رضي الله عنه.
وأخرج الطبراني في «الأوسط» (٧١٧٣) من حديثِ أبي هريرة قال: قال رسولُ الله ﷺ لجبريل ليلة أُسري به: «إنَّ قومي لا يُصَدِّقوني» فقال له جبريل: «يصدِّقك أبو بكرٍ، وهو الصديق» قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» ٩/٤١: في إسناده أبو وهبٍ لا يعرفُ، وبقية رجاله ثقات.

(٢) قال الإمام المازري في «المُعْلِم بفوائد مسلم» ٣/ ٩٤: فإن قيل: إذا جَوَّزت الأشعريةُ خرقَ العادة على يدي الساحرِ، فبماذا يتميَّزُ من النبيِّ الصادق؟
قيل: العادةُ تنخرقُ على يد النبيِّ وعلى يدِ الوليِّ وعلى يدِ الساحرِ، إلَّا أنَّ النبيَّ يتحدَّى بها ويستعجز سائرَ الخلقِ، ويحكي عن الله سبحانه خرقَ العادةِ لتصديقه، فلو كان كاذباً لم تُخرق العادةُ على يديه، ولو خرقَها لأظهر على يدِ غيرهِ من المعارضين له مِثْلَ ما أظهر على يده، والوليُّ والساحر لا يتحدَّيان ولا يستعجزان الخليقةَ ليستدلوا على صدقِهم وعلى نبوَّتِهم، ولو حاولوا أشياءَ من ذلك لم تنخرق لهم العادة، أو تتخرق ولكنها تنخرق لمن يعارضهم. وأما الوليُّ والساحرُ فإنهما يفترقان من طريقٍ أُخرىٰ، وهي: أنَّ الساحرَ يكونُ ذلك علماً على فِسْقهِ وكُفْرِه، والوليُّ لا يكون عَلَماً على ذلك فيه، فافترق حالُ الثلاثةِ بعضهم من بعض، والساحرُ أيضاً يكون ذلك منه عن أشياء يفعلها وقوىً يمزجها ومعاناةٍ وعلاج، والوليُّ لا يفتقرُ إلى ذلك، وكثيراً ما يقع له ذلك بالاتفاق من غير أن يستدعيَه أو يشعرَ به.

غايـةِ الظهورِ لا يبقيَ معها ـ ولله الحمد ـ لَبْسٌ ولا شكٌّ لجاهلٍ ولا عالم[1].

* * *

(١) علق ابن الشاط على كلام القرافيِّ بقوله: ما قاله في هذا الفرقِ صحيحٌ، وهو الفرقُ بين الوليِّ والساحرِ، وكما هو ـ أعني الاتصافَ بالصفاتِ المحمودةِ دون المذمومةِ ـ فِرقٌ بين الوليِّ والساحر، فهو فرقٌ بين النبيِّ وبينه، ثم الفرقُ بين النبيِّ والولي بالتحدِّي على مذهبِ من يمنَعُ تحدِّي الوليِّ بالولاية، والتحدِّي بالنبوةِ على مذهبِ مَنْ يُجيزُ تحدِّي الوليِّ بالولايةِ، وجميع ما قاله في الفرق الثالث والأربعين والمئتين إلى آخرِ الفرق الخامس والأربعين والمئتين صحيح.

الفرق الثالث والأربعون والمئتان

بين قاعدةِ قتالِ البُغاة، وقاعدة قتالِ المشركين[1]

قال ابنُ بشيرٍ: البُغاةُ: هم الذين يخرجون على الإمام تبغي خَلْعَه، أو مَنْعَ الدخولِ في طاعتهِ، أو تبغي مَنْعَ حَقٍّ واجبٍ بتأويلٍ في ذلك كُلِّه[2]، وقاله أبو حنيفةَ والشافعيُّ وأحمدُ بن حنبل رضي الله عنهم، وما علِمْتُ في اشتراطِ التأويلِ خِلافاً، وبه يمتازون عن المُحاربين.

ويفترقُ قتالُهم مِن قتالِ المشركينِ بأحدَ عشرَ وجهاً:

أن يقصِدوا بالقتالِ رَدْعَهم لا قَتْلَهم، ويُكَفَّ عن مُدْبِرِهم، ولا يُجْهَزَ
١٧٩/ب على جريحِهم، ولا/ تُقْتَلَ أَسْراهم، ولا تُغْنَمَ أموالهم، ولا تُسْبىٰ ذَراريهم، ولا يُستعانَ على قتالِهم بمُشركٍ، ولا نُوادِعَهم على مالٍ، ولا تُنْصَبَ عليهم الرَّعَّاداتُ[3]، ولا تُحَرَّقَ عليهم المساكنُ، ولا يُقْطَعَ شَجَرُهم.

ويمتاز قتالُهم عن قتالِ المُحاربين بخمسةٍ:

يقاتلون مُدْبِرين، ويجوزُ تعمُّدُ قَتْلِهم، ويُطالبون بما استهلكوا من دمٍ أو مالٍ في الحرب وغيرِها، ويجوزُ حَبْسُ أَسْراهم لاستِبراءِ أحوالِهم، وما أَخذوه من الخراجِ والزكوات لا يسقُطُ عمَّن كان عليه كالغاصبِ، ونقلَ صاحبُ «الجواهر» في هذا الفرعِ قال: إن وَلّىٰ البُغاةُ قاضياً أو أَخذوا

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٢/ ٥ للقرافيّ، وهو مستفادٌ من كلامِ شيخهِ ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٧٩.

(٢) انظر «التهذيب» ٧/ ٢٦٣ للبغويِّ، و«المغني» ١٢/ ٢٣٧ لابن قدامة.

(٣) من آلاتِ الحرب القديمة.

الزكاةَ، أو أقاموا حَدّاً، أنْفذَ ذلك كلَّهُ عبدُ الملك[1] للضرورة مع التأويل، ورَدَّه ابن القاسمِ كُلَّه لعدمِ الولاية، وبقولِ عبدِ الملكِ قالت الشافعية[2].

* * *

(١) يعني عبد الملك بن حبيب، من فحولِ المالكية، سبقت ترجمتُه.

(٢) قال الإمام البغويُّ في «التهذيب» ٧/ ٢٨٦: ولو أنَّ أهلَ البغي غلبوا على بلدٍ، فأخذوا صدقاتِ أهلِها، وخراجَ أراضيها، وجِزْيَةَ أهل الذمَّة فيها، وأقاموا الحدودَ، ثم ظهر عليهم الإمامُ، كان ما أخذوا منهم محسوباً، ولا شيءَ عليهم.. لأنهم فعلوه بتأويلٍ محتملٍ، كالقاضي إذا قضىٰ بالاجتهادِ، لا ينقضُه غيره بالاجتهاد.

الفرقُ الرابعُ والأربعون والمئتان
بين قاعدةِ ما هو شُبْهةٌ تدرَأُ بها الحدود والكفّارات، وقاعدةِ ما ليس كذلك[1]

قاعدةٌ يقع بها الفرق، وهي: أنَّ الشبهاتِ ثلاثةٌ: شُبْهةٌ في الواطىءِ، وشُبْهةٌ في المَوْطوءةِ، وشبهةٌ في الطريق.

فالشبهةُ الأولى تعمُّ الحدودَ والكفّاراتِ، ومِثالُها: اعتقادُ أنَّ هٰذه الأجنبيةَ امرأتُه ومملوكتُه أو نحوُ ذلك.

ومثالُ شُبْهةِ المُوْطوءةِ: الأَمَةُ المشتركةُ إذا وَطِئَها أحدُ الشريكَيْن، فما فيها من نصيبه يقتضي عدمَ الحَدِّ، وما فيها من مِلْكِ غيرِه يقتضي الحدَّ، فيحصلُ الاشتباهُ، وهي عينُ[2] الشبهةِ، كما أنَّ اعتقادَ الأُولىٰ الذي هو جَهْلٌ مركَّبٌ، وغيرُ مطابقٍ يقتضي عدمَ الحدِّ من حيث إنه معتقدُ الإباحةِ وعَدَمُ المطابقةِ في اعتقادهِ يقتضي الحدَّ، فحصلت الشُّبْهة من الشُّبهتين.

ومثالُ الثالثة: اختلافُ العلماءِ في إباحةِ الموطوءةِ كنكاحِ المُتْعَةِ ونحوِه[3]، فإنَّ قَوْلَ المُحَرِّمِ يقتضي الحَدَّ، وقولَ المُبيحِ يقتضي عَدَمَ

---

(١) انظر «بداية المجتهد» ٨/ ٥٣٥ لابن رشد، و«فتح باب العناية» ٣/ ٢١٣ لملاّ علي القاري.

(٢) زيادة من المطبوع.

(٣) قد روى ابن ماجه (١٩٦٣) من حديثِ ابن عمر قال: لمّا وليَ عمر بن الخطاب خطب الناس فقال: إنَّ رسولَ ﷺ أذِنَ لنا في المتعة ثلاثاً، ثم حرَّمَها، والله لا أعلمُ أحداً يتمتَّعُ وهو محصَنٌ إلّا رجمتُه بالحجارة، إلّا أن يأتيني بأربعة شهداء =

الحَدِّ[١]، فحصلت الشبهةُ من الشُّبهتين، فهٰذه الثلاثةُ هي ضابطُ الشبهةِ
المُعْتَبرةِ في إسقاطِ الحدودِ والكفاراتِ في إفسادِ صومِ رمضانَ، غَيْرَ أنَّ
لها شرطاً، وهو اعتقادُ مقارنةِ السببِ المبيحِ، قال مالكٌ في «المدوَّنة»[٢]،
في كتابِ الصيام: إذا جامعَ في رمضانَ ناسِياً. فظنَّ أن ذلك يُبْطِلُ
صومَه، فتعمَّدَ الفِطْرَ ثانيةً، أو امرأةٌ رأت الطُّهْرَ في رمضانَ ليلاً، فلم
تغتَسِل حتى أصبحَت، فظنَّت أنه/ لا صَوْمَ لمن لم يغتسل قبلَ الفجرِ، ١٨٠/أ
فأكلت، أو مسافرٌ قَدِم إلى أهلهِ ليلاً، فظنَّ أن مَنْ لم يدخُلْ نهاراً قبل أن
يُمسِيَ أنَّ صَوْمَه لا يُجزئه، وأنَّ له أن يفطر فأفطر، أو عَبْدٌ بعثه سَيِّدُه في
رمضانَ يرعىٰ غَنَماً له على مسيرة ميلين أو ثلاثة، فظنَّ أن ذلك سفرٌ،
فأفطر، فليس على هؤلاءِ إلا القضاءُ. بلا كَفَّارة. قال ابن القاسم: وما
رأيتُ مالكـاً يجعلُ الكفارةَ في شيءٍ من هٰذه الوجوهِ على التأويلِ إلا
امرأةً قالت: اليومَ أحيضُ، وكان ذلك اليوم حَيْضَتَها، فأفطرت أولَ
نهارِها، وحاضَتْ في آخرِه، والذي يقولُ: اليومَ يَوْمُ حِماي[٣]، فيأكلُ

= يشهدون أنَّ رسولَ الله أحلَّها بعد إذ حرَّمها. قال البوصيري في «الزوائد» ٢/١٠٨: هٰذا إسنادٌ فيه مقال، ثم ذكر من علته وقال: وأصلُه في «الصحيحين» وغيرهما من حديثِ علي بن أبي طالب، وفي «مسلم» وغيره من حديث سَبِرة بن مَعْبَد. انتهى.

قلتُ: وعلى هذا الحديث وغيرِه ترجم الإمام الزاهد أبو الفتح نصر بن إبراهيم المقدسيُّ في «تحريم نكاح المتعة»: ١٦١ فقال: بابُ من رأى العقوبة على من ارتكب ما حُرِّم عليه من نكاح المُتعة. وانظر «المحلّىٰ» ٩/٥١٩ لابن حزم، و«مراتب الإجماع» ٦٣ له أيضاً، و«المغني» ١٠/٤٦ لابن قدامة المقدسي.

(١) انظر «مجموعة الفتاوى» ٣٢/٦٢ لشيخ الإسلام ابن تيمية.

(٢) انظر «المدوَّنة» ١/٢٠٨ وقد تصرَّف القرافيُّ في عبارة «المدوَّنة».

(٣) في الأصل: جمادي. ولعلَّ ما في المطبوع هو الصواب. ولكن ينبغي التنبيه على أنَّ عبارة «المدوَّنة» ١/٢٠٩ هي: قال مالك: ولو أنَّ رجلاً أكل في أول النهار، =

في رمضانَ متعمّداً في أولِ النهار، ثم يمرضُ في آخرِه مَرَضاً لا يقدرُ على الصومِ معه. فقال: عليهما القضاءُ والكفارة.

ووجهُ الفرقِ بين الحائضِ والمريضِ، وبين ما تقدَّم من المسائل: أن تلك المسائلَ اعتقد فيها المُقْدِمُ عليها اقترانَ السببِ المبيحِ، وفي هاتَين اعتقدَ أنه سيقعُ، فأوقعا الإباحةَ قبل سببِها، فهما مُصيبان من حيث إنَّ المرضَ والحيضَ مُبيحان، مُخطئان في التقديمِ للحكمِ على سببهِ، والأُوَلُ مُخطِئون في حصولِ السببِ، مُصيبون في اعتقادِ المقارنة، ولم يقصِدوا تقديمَ الحكمِ على سببهِ فعُذِروا بالتأويلِ الفاسد، ولم يُعْذَر الآخَرانِ بالتأويلِ الفاسدِ. وسرُّ الفرقِ في ذلك: أنَّ تقديمَ الحكمِ على سببهِ بطلانُه مشهورٌ غيرُ مُلْتَبسٍ في الشريعة، فلا صلاةَ قبل الزوالِ، ولا صومَ قبل الهلالِ، ولا عقوبةَ قبل الجنايات، وهو كثيرٌ لا يُعدُّ ولا يُحْصىٰ حتى لا يكادُ يوجَدُ خلافهُ البتَّة، وأمَّا اشتباهُ صورةِ الأسبابِ المُبيحة، وتحقيقُ شروطِها ومقاديرِها فلا يعلمهُ إلا الفقهاءُ الفحولُ، وتحقيقُه عسيرٌ على أكثرِ الناس، فكان اللَّبْسُ فيه عُذْراً، وما هو مشهورٌ لا يكون اللَّبْسُ فيه عُذْراً، ونظيرُ الحائضِ والمريضِ في الكفاراتِ في الحدودِ أن يشربَ خَمْراً يعتقدُ أنه سيصيرُ خَلًّا، أو يطأَ امرأةً يعتقدُ أنه سيتزوَّجُها، فإنَّ الحدَّ لا يسقُطُ لعدمِ اعتقادِ مقارنةِ العلمِ لسببه، بخلافِ أن يعتقدَ أنَّه في الوقتِ الحاضرِ خَلٌّ، أو هي امرأتُه أو جاريتُه في الوقتِ الحاضر، فهٰذا لا حَدَّ
١٨٠/ب عليه، فيتحصَّلُ لك من ذلك الفرقُ/ بين مسائلِ مالكٍ التي اختلفَ قولهُ فيها، ويتحصَّل أيضاً قَيْدٌ آخر ينعطفُ على الشبهةِ فيكونُ شَرْطاً فيها، وهو أنَّا نشترطُ اعتقادَ المقارنةِ في دَرْءِ الكفارات والحدودِ، فهذا هو

= ثم مَرِضَ في آخرِه مرضاً لا يستطيعُ الصومَ معه، لكان عليه القضاءُ والكفارة جميعاً. انتهىٰ.

ضابطُ الشبهةِ المُسقطةِ للحدودِ والكفارات، وما خرج عن هذه الثلاثةِ فيه الحدُّ والكفَّارةُ، كمَنْ تزوَّج خامسةً أو مبتوتةً ثلاثةً قبل زَوْجٍ، أو أُخْتَه من الرَّضاع أو النسبِ، أو ذاتَ مَحْرَمٍ عامداً عالماً بالتحريمِ، أو انتهكَ حُرْمَةَ رمضانَ بالفِطْر، وما خرجَ عَن هٰذه الثلاثةِ ففيه الحدُّ والكفارة.

سؤال: قلتُ لبعضِ الفضلاء: الحديثُ الذي يستدلُّ به الفقهاء، وهو ما يُروى: «ادرؤوا الحدودَ بالشبهات»[1] لم يصحَّ، وإذا لم يكُنْ صحيحاً ما يكونُ معتمدَنا في هذه الأحكام؟

جوابه: قال لي: يكفينا أن نقولَ: حيثُ أجمعنا على إقامةِ الحدِّ كان سالِماً عن الشبهة، وما قصَّر عن محلِّ الإجماعِ لا يلحقُ به عَملاً بالأصلِ حتى يدلَّ دليلٌ على إقامةِ الحدِّ في صُوَرِ الشُّبُهاتِ، وهو جوابٌ حَسَن.

---

(١) ذكره الزيلعيُّ في «نصب الراية» ٣/ ٣٣٣ وقال: غريبٌ بهٰذا اللفظ، وهو في «مسند أبي حنيفة» عن ابن عباس، وأعلّه الغماري بأبي سعيد بن جعفر شيخ الحارثي جامع «مسند أبي حنيفة»، قال: هو كذّاب، انظر «الهداية في تخريج أحاديث البداية» ٨/ ٥٣٦.

وأخرج الترمذي (١٤٢٤)، والدارقطني في «السنن» ٣/ ٨٤، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٨/ ٢٣٨ وغيرهم من حديثِ عائشة قالت: قال رسولُ الله ﷺ: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرجٌ فخلُّوا سبيلَه، فإنَّ الإمام أن يُخطىء في العفوِ خيرٌ من أن يُخطىءَ في العقوبة» قال الترمذي: حديث عائشة لا نعرفهُ مرفوعاً إلّا من حديث محمد بن ربيعة عن يزيد بن زياد الدمشقيِّ عن الزهري عن عروة عن عائشة عن النبيِّ ﷺ، ورواه وكيعٌ عن يزيد بن زيادٍ نَحوه ولم يرفَعْه، وروايةُ وكيعٍ أصحُّ، وقد روِيَ نحوُ هذا من غيرِ واحدٍ من أصحابِ النبيِّ ﷺ أنهم قالوا مِثْلَ ذلك، ويزيد بن زياد الدمشقي ضعيفٌ في الحديث.

قلتُ: وفي الباب عن علي وأبي هريرة وعمر بن عبد العزيز رضي الله عنهم، وقد ضعَّف الألباني هٰذا الحديث مرفوعاً وموقوفاً كما في «إرواء الغليل» (٢٣٥٥).

الفرق الخامس والأربعون والمئتان

بين قاعدةِ القذفِ إذا وقع من الأزواجِ للزوجاتِ فإنَّ اللِّعانَ يتعدَّدُ بتعدُّدِهن إذا قذفَ الزوجُ زوجاتِهِ في مجلسٍ أو مجلسَيْن، وبين قاعدةِ الجماعـةِ يقذفُهم الواحدُ فإنَّ الحدَّ يتَّحِدُ عندنا، فإن قام به واحدٌ سقطَ كلُّ قَذْفٍ قبله، وقاله أبو حنيفة[1]

وقال الشافعيُّ: إنْ قَذَفَهم[2] بكلماتٍ متفرِّقةٍ، فعليه لكلِّ واحدٍ حَدّ. وقاله ابنُ حنبلٍ، أو بكلمةٍ واحدة فقولان عند الشافعيِّ وأحمد، وبناه الحنفيةُ على أنه حقٌّ لله فصحَّ التداخلُ فيه، وبناه الآخرون على أنه حقٌّ لآدميٍّ فيتعدَّد[3]، ويلزَمُنا أن يكونَ عندنا قولان بناءً على أنَّ حَدَّ القَذْفِ حقٌّ لله تعالى أَم لا؟ لأنَّ لنا في هذه القاعدةِ قولين حكاهما العَبْدِيُّ واللخمي وغيرُهما.

لنا: أنَّ هِلال بن أُميَّةَ العجلاني رمىٰ امرأتَه بشريكِ بن سَحماءَ، فقال له النبيُّ ﷺ: «حَدٌّ في ظهرِك أو تَلْتَعِن»[4] ولم يقل: حَدَّان، وجلدَ عُمَرُ الشهودَ على المغيرةِ حدّاً واحداً مع أنَّ كُلَّ واحدٍ منهم قذفَ المغيرةَ والمزنيَّ بها[5]، وقد حَدَّ رسولُ الله ﷺ قَذَفةَ عائشةَ رضي الله عنها ثمانينَ

---

(١) انظر أصل هٰذا الفرق في «الذخيرة» ١٢/ ١٠٥ للقرافيِّ.

(٢) في الأصل: عَدَّدهم. ولعلَّ الصوابَ ما في المطبوع.

(٣) انظر «المغني» ١٢/ ٤٠٧ لابن قدامة.

(٤) قد سبق تخريج الحديث.

(٥) يعني المغيرة بن شعبة، وقد أخرج الطبراني هذه القصّة في «المعجم الكبير» ٧/ ٣٧٢ بإسنادٍ صحَّحه الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ٥/ ٣٠٣، وانظر «السنن الكبرى» ١٠/ ١٥٢ للبيهقي، و«مجمع الزوائد» ٦/ ٢٨٠ للهيثمي.

ثمانينَ. رواه أبو داود[1] مع أنهم قذفوا عائشة رضي الله عنها وصَفوانَ بن المُعَطَّل[2]، وقياساً على حدِّ الزنىٰ/ . ١٨١/أ

احتجُّوا بوجوه:

أحدها: القياسُ على الزوجاتِ الأربعِ، فإنه يحتاجُ لِلعاناتٍ أربعٍ.

وثانيها: أنه حق لآدمي فلا يدخله التداخل كالغصب وغيره.

والثالث: أنه لا يسقطُ بالرجوعِ، فلا يتداخَلُ كالإقرارِ بالمال.

والجواب عن الأول وهو الفرق بين القاعدتين: أنه أيْمانٌ، والأَيْمانُ لا تتداخَل بخلافِ الحدود[3]، فلو وجبَ لجماعةٍ أيْمانٌ لم تتداخَلْ.

عن الثاني: أنه لا يتكرَّرُ في الشخصِ الواحدِ فلو غلبَ فيه حَقُّ الآدميِّ لم يتداخَل في الشخصِ الواحدِ كما لم يتداخَل الإتلافُ، وهو الجوابُ عن الثالث[4].

تنبيه[5]: تخيَّلَ بعضُ أصحابِنا وجماعةٌ من الفقهاء أنَّ قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤] أنَّ مُقابلةَ جَمْعِ المُحْصَناتِ بجَلْدِ ثمانينَ يقتضي لغةً أنَّ حَدَّ الجماعةِ يكونُ

---

(١) المحفوظ من ذلك قولُها رضي الله عنها: لما نزل عُذْري، قام رسولُ الله ﷺ على المِنْبرِ، فذكر ذلك وتلا القرآن، فلما نزل أمرَ برجلَيْن وامرأةٍ فضُرِبوا حدَّهم. أخرجه الإمام أحمد ٤٠/٧٧، وأبو داود (٤٤٧٤)، والترمذي (٣١٨١)، وابن ماجه (٢٥٦٧) وإسناده حسن لأجل محمد بن إسحاق مدلسٌ وقد عنعن، ولكنه صرَّح بالتحديث في «دلائل النبوة» ٤/ ٧٤ للبيهقيِّ، فانتفت شبهة تدليسه.

(٢) يعني في حديث الإفك، انظر «صحيح البخاري» (٤٧٥٠)، و«صحيح مسلم» (٢٧٧٠).

(٣) في الأصل: المحدود، ولعلّ الصوابَ ما في المطبوع.

(٤) عبارة القرافيِّ في «الذخيرة» ١٢/ ١٠٦: وعن الثالث: أنَّ الإقرارَ لا يتداخَلُ في المتبايناتِ، ولو قال له: يا لائط، يا زاني، تداخَلَ.

(٥) انظر «الذخيرة» ١٢/ ١٠٦.

حدّاً واحداً ويحصلُ التداخُلُ وهو المطلوبُ، وهذا باطلٌ بسببِ قاعدة، وهي: أنَّ مقابلةَ الجمعِ بالجمعِ في اللغةِ تارةً تتوزع الأفرادُ على الأفراد كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣] فلا يصحُّ إلا التوزيعُ من كلِّ واحدٍ رَهْنٌ يُؤْمَرُ به، وكقولنا: الدنانيرُ للورَثةِ، وتارةً لا يتوزَّعُ الجمع، بل يثبتُ أَحدُ الجَمْعَيْن لكلِّ فردٍ من الجمعِ الآخَرِ نحوُ: الثمانون جَلْدُ القَذَفةِ، وتارةً يثبتُ الجمعُ للجمعِ، ولا يُحْكَمُ على الأفرادِ نَحْوُ الحدودُ للجناياتِ إذا قُصِدَ أَنَّ المجموعَ للمجموعِ، وتارةً يَرِدُ اللفظُ مُحتملاً للتوزيعِ وعدمِهِ، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلنَّعِيمِ﴾ [لقمان: ٨] يحتملُ أن يكونَ لكلِّ واحدٍ من المؤمنين عددُ جناتٍ، بمعنى بساتينَ داخلَ الجنة ومنازل، ويحتملُ أن تُوزَّعَ، فيكونَ لبعضِهم جنَّة الفِرْدَوس، ولبعضِهم جنةُ المأوى، ولبعضهم أعلى[1] عِلِّيِّين، وإذا اختلفت أحوالُ المُقابلةِ بين الجمعِ بالجمعِ وجبَ أن يُعتقد أنه حقيقةٌ في أحدِ هٰذه الأحوالِ لئلاّ يلزَمَ الاشتراكُ أو المجازُ، فيبطلَ الاستدلالُ به على مقابلةِ الجماعةِ المقذوفةِ بحدٍّ واحدٍ كما تخيَّلَه الطرطوشيُّ وغيرُه، فقد تقدَّمَ الفرقُ بين الجماعةِ المقذوفةِ والزوجاتِ بأنّها أيْمانٌ، ومن وجهٍ آخَرَ: أنَّ أحكامَ اللِّعانِ تتعدَّدُ في توجُّه الحدِّ على
١٨١/ب المرأةِ، وانتفاءِ النسبِ والميراثِ، وتأبُّدِ التحريم/ ووقوع الفُرْقة.

وأمَّا حدُّ القذفِ فمقصودُهُ واحدٌ وهو التشفِّي، وذلك يحصلُ بجلدٍ واحدٍ، ثم لما اختلفت الأحكامُ أمكنَ ثبوتُ براءةِ[2] هٰذه دُونَ هذه، أو بحدٍّ أو بغيرِ ذلك من الأحكام، فناسب إفرادُ كلِّ واحد بلعانٍ لتوقُّعِ ثبوتِ بعضِ تلك الأحكامِ في بعضٍ دون الباقي، ومن وجهٍ آخَر: أنَّ الزوجيةَ مطلوبةٌ للبقاءِ فناسب التغليظُ بالتعدُّدِ، وليس بين القاذفِ والمقذوفِ ما يقتضي ذلك.

---

(١) في المطبوع: أهل.

(٢) زيادة من المطبوع.

الفرق السادس والأربعون والمئتان

بين قاعدةِ الحُدود، وقاعدةِ التعازيرِ من وجوهٍ عشرة[1]

أحدُها: أنه غَيْرُ مُقَدَّرٍ، والحدودُ مُقدَّرة، واتفقوا على عدمِ تحديدِ أقَلِّه، واختلفوا في أكثرِه فعندنا هو غيرُ محدودٍ، بل بحسبِ الجنايةِ والجاني والمجنيِّ عليه. وقال أبو حنيفة: لا يجاوَزُ به أقلُّ الحدودِ، وهو أربعونَ حَدُّ العبدِ، بل يُنْقَصُ منه سَوْطٌ، وللشافعي في ذلك قولان[2]:

لنا: إجماعُ الصحابةِ، فإنَّ مَعْنَ بن زائدةَ زَوَّرَ كتاباً على عُمَرَ رضي الله عنه، ونقش خاتَماً مِثْلَ خاتَمِهِ، فجُلِدَ مئةً فشَفَع فيه قومٌ، فقال: أذْكروني الطعنَ وكُنْتُ ناسياً[3] فجلده مئةً أُخْرىٰ، ثم جلدَه بعد ذلك مئةً أخرى، ولم يُخالِفْه أحدٌ فكان ذلك إجماعاً[4]، ولأن الأصل مساواةُ العقوباتِ للجنايات.

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٢/ ١٢٠ للقرافي، وانظر «القواعد الكبرى» ١/ ٢٩٣ لابن عبد السلام.

(٢) انظر «المغني» ١٢/ ٥٢٣ لابن قدامة.

(٣) هٰذا مُنْتَزَعٌ من مَثَلٍ ذكره المَيْدانيُّ في «مجمع الأمثال» ١/ ٢٧٩ وأصلُه: أنَّ رجلاً حمل على رجلٍ ليقتله، وكان في يدِ المحمولِ عليه رُمْحٌ، فأنساه الدَّهَشُ والجَزَعُ ما في يدهِ، فقال له الحاملُ: ألْقِ الرُّمْحَ، فقال الآخَرُ: إنَّ معي رُمْحاً لا أشعُرُ به؟ ذكَّرتني الطعنَ ـ المَثَلَ، وحمل على صاحبه فطعنه حتى قَتَله أو هَزَمه.

(٤) هذا تخليطٌ عجيب! فإنَّ معن بن زائدة الشيباني هو من قادةِ الدولة العباسية، مات سنة (١٥١هـ)، كان من الأبطال الأجواد، له ترجمة في «سير أعلام النبلاء» ٧/ ٩٧. وأما ما وقع للأستاذ محمد بو خبزة محقق «الذخيرة» من الإحالة على كتاب «مناقب عمر بن الخطّاب» لابن الجوزي، وأن هذه القصّة مذكورة مع قصّة صبيغ التميمي ص١٢٦ فهو غير صحيح، والمذكور فقط هو قصة صبيغ، وابن الجوزي قد ذكر معن بن زائدة في «المنتظم» ٨/ ١٦٠ في وفيات سنة (١٥٢هـ)، فهو ممَّن لا يتطرَّق إليه مِثْلُ هذه الأخطاءِ البُلْق!

احتجُّوا بما في الصحيحين»[1]: أنَّ رسول الله ﷺ قال: «لا تجلِدوا فوقَ عَشْر جلدات في غير حدٍّ من حدودِ الله تعالى».

والجوابُ: أنه خلافُ مذهبِهم، فإنَّهم يزيدون على العشرِ، أو لأنه محمولٌ على طباعِ السلف رضي الله عنهم، كما قال الحسن[2]: إنكم لتأتون أموراً هي في أعيُنِكم أدقُّ من الشَّعَرِ، إن كنّا لنعدُّها من المُوْبِقات، فكان يكفيهم قليلُ التعزير، ثم تتابعَ الناسُ في المعاصي حتى زَوَّروا خاتَمَ عُمر رضي الله عنه، وهو معنىٰ قولِ عمر بن عبد العزيز: تحدثُ للناسِ أقْضِيةٌ على قَدْرِ ما أَحدثوا من الفجورِ، ولم يُرِدْ رضي الله عنه نَسْخَ حُكْمٍ، بل المُجْتَهَدُ فيه يَنتقلُ فيه الاجتهادُ لاختلافِ الأسباب.

وثانيها من الفروق: أنَّ الحدودَ واجبةُ النفوذِ والإقامةِ على الأئمّة، واختلفوا/ في التعزير، فقال مالكٌ وأبو حنيفة: إن كان لحقِّ الله تعالى ١٨٢/أ وجبَ كالحُدود إلا أن يغلبَ على ظنِّ الإمامِ أنَّ غيرَ الضربِ مصلحةٌ من الملامةِ والكلام. وقال الشافعي رحمه الله: هو غيرُ واجبٍ على الإمامِ؛ إن شاءَ أقامه، وإن شاء تركه. احتجَّ الشافعيُّ رضي الله عنه بما في «الصحيح»[3]: أنَّ رسولَ الله ﷺ لم يُعزِّر الأنصاريَّ الذي قال له: في حَقِّ الزبير في أمرِ السَّقْي: أنْ كانَ ابنَ عَمَّتِك. يعني فسامَحْتَه، ولأنه غيرُ مُقَدَّرٍ، فلا يجبُ كضربِ الأبِ والمُعَلِّمِ والزوجِ.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٨٤٨)، ومسلم (١٧٠٨) من حديثِ أبي بردة رضي الله عنه.

(٢) كذا قال. وليس بشيءٍ، فإنَّ ذلك مرويٌّ عن أنس بن مالك وأبي سعيد الخدريِّ وغيرهما. وحديثُ أنسٍ ثابتٌ في «الصحيح» أخرجه البخاري (٦٤٩٢) وتمامُ تخريجه في «المسند» ٢٠/ ٥٤.

(٣) أخرجه البخاري (٢٣٥٩)، ومسلم (٢٣٥٧) من حديثِ عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما.

والجوابُ عن الأول: أنه حَقٌّ لرسولِ الله ﷺ فجازَ له تَرْكُه، بخلافِ حقِّ الله تعالى لا يجوزُ له تَرْكُه[1]. كقولِهِ تعالى: ﴿كُونُوا قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ﴾ [النساء: ١٣٥] فإذا قسطَ فتجبُ إقامتُه.

وعن الثاني: أنَّ غيرَ المُقَدَّرِ قد يجبُ كنفقاتِ الزوجاتِ والأقارب، ونصيبُ الإنسانِ في بيتِ المالِ غيرُ مُقَدَّرٍ، وهو واجبٌ، ولأنَّ تلك الكلماتِ كانت تصدرُ لجفاءِ الأَعراب لا لقصدِ السَّبِّ[2].

وثالثُ الفروق: أنَّ التعزيرَ على وَفْقِ الأصلِ من جهة اختلافهِ باختلافِ الجنايات، وهو الأصلُ بدليل الزنىٰ مئةٌ، وحَدُّ القذفِ ثمانون، والسرقةُ القَطْعُ، والحِرابةُ القَتْلُ، وقد خُولِفَت القاعدةُ في الحدودِ دونَ التعازيرِ، فسوّىٰ الشرعُ بين سَرقةِ دينارٍ وسرقةِ ألفِ دينار، وشاربِ قطرةٍ من الخمرِ، وشاربِ جَرَّةٍ في الحدِّ مع اختلافِ مفاسدِها جدّاً، وعُقوبةُ الحُرِّ والعبدِ سواءٌ في الحدودِ، مع أنَّ حُرْمَةَ الحُرِّ أعظمُ لجلالةِ مقداره، بدليلِ رَجْمِ المُحْصَنِ دون البِكْرِ لعِظَمِ مقدارِه، مع أنَّ العبيدَ إنَّما ساوت الأحرارَ في السرقةِ والحِرابةِ لتعذُّرِ التجزئةِ بخلافِ الجَلْدِ، واستوىٰ الجَرْحُ اللطيفُ الساري للنفسِ، والعظيمُ في القِصاصِ مع تفاوتِهما، وقَتْلُ الرجلِ العالمِ الصالحِ التقيِّ الشجاعِ البطلِ مع الوضيع.

---

(١) يوضِّحه قولُ النووي في «شرح صحيح مسلم» ٨/ ١١٩: وإنما تركه ﷺ لأنه كان في أوَّل الإسلام يتألَّفُ الناسَ، ويدفَعُ بالتي هي أحسَنُ، ويصبرُ على أذى المنافقين ومَنْ في قلبه مرض.

(٢) ولذلك قال القاضي عياض في «إكمال المُعْلِم» ٧/ ٣٢٧: ومِثْلُ هذا لو صَدَرَ اليومَ من أحدٍ في حقِّ النبيِّ ﷺ من تُهمتهِ في الحكم، ورَمْيِهِ فيه بالهوى والمَيْل، لكان كُفْراً يجبُ قتل قائله.

الرابع من الفروق: أنَّ التعزيرَ تأديبٌ يتبعُ المفاسدَ، وقد لا يصحبُها العِصيانُ في كثيرٍ من الصُّوَرِ، كتأديبِ الصبيانِ والبهائمِ والمَجانين استصلاحاً لهم مع عدمِ المعصية[١]، وجاء في هذا الفرقِ فرقُ الحنفيِّ[٢] إذا شرب النبيذَ ولم يسكَر، قال مالك رحمه الله: أحدُّه، ولا أقبلُ شهادتَه، ١٨٢/ب لأنّ/ تقليدَه في هٰذه المسألةِ لأبي حنيفةَ لا يصحُّ، لمنافاتها للقياسِ الجليِّ على الخمر، ومخالفةِ النصوصِ الصحيحةِ: «ما أسكر كثيرُه فقليلُه حرام»[٣]. وقال الشافعيُّ رضي الله عنه: أحدُّه، وأقبلُ شهادتَه. أمَّا حَدُّه فللمفسدةِ الحاصلةِ من التوسُّلِ لإفسادِ العقل، وأما قَبولُ شهادتِه فإنَّه لم يَعْصِ بناءً على صحَّةِ التقليدِ عنده. قال: والعقوباتُ تتبعُ المفاسدَ لا المعاصي، فلا تنافِيَ بين عقوبتهِ وقَبولِ شهادتهِ، وبَطَلَ عليه قولهُ من جهةِ أنَّ هٰذا إنّما هو في التعازيرِ، أما الحدودُ المُقَدَّرةُ فلم توجَدْ في الشرعِ إلا في معصيةٍ عَملاً بالاستقراءِ، فالحقُّ مع مالكٍ رحمه الله تعالى.

الخامس من الفروق: أنَّ التعزيرَ قد يسقطُ، وإن قُلْنا بوجوبه. قال إمامُ الحرمين: إذا كان الجاني من الصبيانِ أو المُكلَّفين قد جنىٰ جنايةً حقيرةً، والعقوبةُ الصالحةُ لها لا تؤثِّرُ فيه رَدْعاً، والعظيمةُ التي تؤثِّرُ فيه لا تصلُحُ لهٰذه الجنايةِ سَقَط تأديبُه مطلقاً، أما العظيمةُ فلعدمِ مُوجبِها، وأمَّا الحقيرةُ فلعدم تأثيرِها، وهو بَحْثٌ حَسَنٌ ما ينبغي أن يُخالَفَ فيه.

السادس من الفروق: أنَّ التعزيرَ يسقطُ بالتوبة. ما علمتُ في ذلك خلافاً، والحدودُ لا تسقطُ بالتوبةِ على الصحيحِ إلّا الحِرابةَ لقوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ ﴾ [المائدة: ٣٤].

---

(١) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٢٦٣ لابن عبد السلام.

(٢) في المطبوع: وجاء في هذا الفرق فرعٌ وهو أنَّ الحنفيَّ.

(٣) سبق تخريجه.

سؤال: مفسدةُ الكفرِ أعظمُ المفاسدِ، والحِرابةُ أعظمُ مفسدةً من الزنىٰ، وهاتان المفسدتان العظيمتانِ تسقطان بالتوبة، والمؤثِّرُ في سقوطِ الأعْلىٰ أوْلىٰ أن يؤثِّر في سقوطِ الأدنى؛ وهو سؤالٌ قويٌّ يُقَوِّي قَوْلَ من يقولُ بسقوطِ الحدودِ بالتوبةِ قياساً على هذا المُجْمَعِ عليه بطريقِ الأوْلىٰ.

وجوابه من وجوه: أحدُها: أنَّ سقوطَ القتلِ في الكفرِ يرغِّبُ في الإسلام.

فإن قُلْتَ: إنه يبعثُ على الردّةِ.

قلتُ: الردةُ قليلةٌ، فاعتُبِرَ جنسُ الكفرِ وغالبُه.

وثانيها: أنَّ الكُفْرَ يقَعُ للشُّبهات، فيكونُ فيه عُذْرٌ عاديٌّ، ولا يُؤْثِرُ أحدٌ أن يكفرَ لهواه. قلنا: ولا يَزْني أحدٌ إلا لهواه فناسبَ التغليظ.

وثالثها: أنَّ الكفرَ لا يتكرَّرُ غالباً، وجناياتُ الحدودِ تتكرَّرُ غالباً، فلو أسقطناها بالتوبةِ ذهبت مع تكرُّرِها مَجاناً وتجرَّأ عليها الناسُ في اتِّباع أهويتِهم أكثَرَ، وأما/ الحِرابةُ فلأنا لا نُسْقِطُها إلا إذا لم نتحقَّق المفسدةَ ١٨٣/أ
بالقتلِ أو أخذِ المال، أما متىٰ قتَلَ قُتِلَ إلَّا أن يَعْفُوَ الأولياءُ عن الدمِ، وإذا أخذ المالَ وجبَ الغُرْمُ، وسقط الحدُّ، لأنه حَدٌّ فيه تخييرٌ بخلافِ غيرِه فإنه مُحَتَّمٌ، والمحتَّمُ آكَدُ من المُخَيَّرِ فيه.

السابع: أنَّ التخييرَ يدخلُ في التعازيرِ مُطلقاً، ولا يدخلُ في الحدودِ إلا في الحِرابةِ إلا في ثلاثةِ أنواع فقط.

تنبيه: التخييرُ في الشريعةِ لفظٌ مُشْتَرِكٌ بين أشياءَ:

أحدُها: الإباحةُ المُطلقةُ كالتخييرِ بين أكلِ الطيباتِ وتَرْكِها.

وثانيها(١): الواجبُ المُطْلَقُ كتصرُّفاتِ الولاة، فمتى قُلنا: الإمامُ

---

(١) انظر «الذخيرة» ١٢/١٢٨.

مُخيَّرٌ في صرفِ مالِ بيتِ المال، أو في أُسارىٰ العدوِّ أو المحاربين أو التعزيرِ، فمعناه أنَّ ما تعيَّن سببُه ومصلحتُه وجبَ عليه فِعْلُه، ويأثمُ بتَرْكهِ، فهو أبداً ينتقلُ من واجبٍ إلى واجبٍ، كما ينتقلُ المُكَفِّرُ في كفّارةِ الحِنْثِ من واجبٍ إلى واجبٍ، غيرَ أنَّ له ذلك بهَواه في التكفيرِ، والإمامُ يتحتَّمُ في حَقِّه ما أدَّت المصلحةُ إليه لا أنّ هٰهُنا إباحةً البتَّةَ، ولا أنه يحكمُ في التعازيرِ بهواه وإرادتهِ كيف خَطَر له، وله أن يُعْرِضَ عمّا شاء، ويقبلَ منها ما شاءَ. هذا فسوقٌ وخلافُ الإجماعِ، بل الصوابُ ما تقدَّم ذكْرُه.

وثالثُها: تخييرُ الساعي بين أَخْذِ أربعِ حِقاقٍ، أو خمسِ بناتِ لبونٍ في صدقةِ الإبلِ، فإنَّ الإمامَ هٰهنا يتخيَّرُ كما يتخيَّرُ المُكفِّرُ في كفارة الحنث، غير أنَّ الفرقَ بينهما أنَّ هذا تخييرٌ أدَّت إليه الأحكامُ، وفي الحِنْثِ تخييرٌ متأصِّلٌ، فتأمَّلْ هٰذه التخييرات.

الثامن: أنه يختلف باختلافِ الفاعلِ والمفعولِ معه، والجنايةُ والحدودُ لا تختلفُ باختلافِ فاعلِها، فلا بُدَّ في التعزيرِ من اعتبارِ مقدارِ الجنايةِ والجاني والمجنيِّ عليه.

التاسع: أنَّ التعزيرَ يختلفُ باختلافِ الأعصارِ والأمصارِ؛ فَرُبَّ تعزيرٍ في بلادٍ يكونُ إكراماً في بلدٍ آخَرَ، كقَلْعِ الطَّيْلسان بمصرَ تعزيرٌ، وفي الشام إكرام، وكشفُ الرأسِ عند الأندلس ليس هواناً، وبالعراقِ ومصرَ هوان.

العاشر: أنه يتنوَّعُ لحقِّ الله تعالى الصِّرْفِ، كالجنايةِ على الصحابة رضوان الله عليهم أو الكتابِ العزيز ونحو ذلك، وإلىٰ حَقِّ العبد الصِّرْفِ
١٨٣/ب كشَتْمِ زيدٍ ونحوه، والحدودُ / لا يتنوَّعُ منها حَدٌّ، بل الكلُّ حقٌّ لله تعالى

إلا القَذْفَ على خلافٍ فيه، أمّا أنه تارةً يكونُ حَدّاً حقّاً لله تعالىٰ، وتارةً يكونُ حقّاً لآدميٍّ، فلا يُوْجَدُ البتَّةَ[1].

* * *

---

(١) علق ابن الشاط هذا الفرقِ بقوله: جميعُ ما قاله في هذا الفرقِ صحيح، لكنه أَغفلَ من الأجوبةِ عن قولهِ ﷺ: «لا تجلِدوا فوق عشرِ جلداتٍ في غيرِ حدٍّ من حدود الله» أصحَّها وأقواها، وهو أنَّ لفظَ الحدودِ في لفظِ الشرعِ ليس مقصوراً على الزنىٰ وشِبْهِه، بل لفظُ الحدودِ في عُرْفِ الشرعِ متناولٌ لكلِّ مأمورٍ به ومنهيٍّ عنه، فالتعليقُ على هذا من جُملةِ حدودِ الله تعالى.
فإن قيل: الحديثُ يقتضي مفهومُه أنه يُجْلدُ عَشْرَ جلداتٍ فما دونَها في غيرِ الحدودِ، فما المرادُ بذلك؟
فالجوابُ: أنَّ المرادَ به جَلْدُ غيرِ المكلَّفين كالصبيانِ والمجانين والبهائم، والله تعالى أعلم.
وأغفل أيضاً التنبيهَ على ضَعفِ قولِ إمام الحرمين: إنَّ الجنايةَ الحقيرةَ تسقُطُ عقوبتُها، وبيانُ ضعفِ ذلك القولِ بل بُطلانُه أنَّ قولَه: العقوبةُ الصالحةُ لها لا تؤثِّرُ فيها رَدْعاً قولٌ متنافٍ من جهةِ أنه لا معنىٰ لكونِ العقوبةِ صالحةً للجنايةِ إلا أنها تؤثِّرُ فيها العادةُ الجاريةُ رَدْعاً، فإن كانت بحيث لا تؤثِّر رَدْعاً فليست بصالحةٍ لها.
هذا أمرٌ لا خفاءَ به ولا إشكالَ، والله تعالى أعلم. وجميعُ ما قاله في الفروقِ الثلاثةِ بعدَه صحيحٌ، أو نَقْلٌ وترجيح.

الفرق السابع والأربعون والمئتان

بين قاعدة الإتلافِ بالصِّيالِ، وبين قاعدةِ الإتلافِ بغيرِه

اعلم أنَّ الصِّيالَ يختصُ بنوعٍ من إسقاطِ اعتبارِ إتلافهِ بسبب عداه وعُدوانه، ويقوىٰ الضمانُ في غيرِه على مُتْلِفهِ لعدمِ المُسْقِط، وله خِصِّيصةٌ أُخرى، وهي: أنَّ الساكتَ عن الدفعِ عن نفسِه حتى يُقْتَلَ لا يُعَدُّ آثِماً، ولا قاتِلاً لنفسِه بخلافِ لو منعَ من نفسِه طعامَها وشرابَها حتى مات، فإنه آثِمٌ قاتِلٌ لنفسه، ولو لم يمنع عنها الصائلَ من الآدميين لم يأثَمْ بذلك، وبسطُ ذلك: أنَّ كلَّ إنسانٍ أو غيرِه، صالَ فدفعَ عن معصومٍ من نفسٍ أو بُضْعٍ أو مالٍ دفعاً لا يقصدُ قتلَه بل الدَّفْعَ خاصةً، وإن أدّىٰ إلى القتلِ إلا أن يعلمَ أنه لا يندفعُ إلا بالقتل، فيقصد قَتْلَه ابتداءً لتعيُّنهِ طريقاً إلى الدفعِ، فمن خشيَ شيئاً من ذلك فدَفَعَه عن نفسه فهو هَدرٌ لا يضمَنُ حتى الصبيُّ والمجنون[1]، وكذلك البهيمةُ، لأنه نابَ عن صاحبها في دفعِها، وهو سرُّ الفرقِ بين القاعدتين، فإنَّ المُتْلفَ ابتداءً لم ينُبْ عن غيرِه في القيامِ بذلك الإتلاف.

قال القاضي أَبو بكر: أعظم المدفوعِ عنه النفسُ، وأمرُه بيدهِ، إن شاءَ أسلمَ نَفْسَهُ أو دفع عنها، ويختلف الحال؛ ففي زمنِ الفتنةِ الصَبرُ أوْلىٰ تقليلاً لها، أو هو يقصدُ وَحْدَه من غير فتنةٍ عامةٍ فالأمرُ في ذلك سواءٌ، وإن عضَّ الصائل يدَك فنزعْتَها من فيهِ، فقَلَعْتَ أسنانَه، ضَمِنْتَ ديةَ الأسنانِ، لأنَّها من فِعْلِك، وقيل: لا تَضْمَنُ، لأنَّهُ ألجأك لذلك[2]،

(١) انظر «المغني» ١٢/ ٥٣٠ لابن قدامة.

(٢) وهو قولُ أبي حنيفة والشافعي وأحمد، والحجَّةُ له في ذلك ما ثبت عند البخاري (٤٤١٧)، ومسلم (١٦٧٤) واللفظُ له من حديثِ صفوان بن يعلىٰ: أنَّ أجيراً =

وإن نظرَ إلى حَرَمٍ من كُوَّةٍ لم يَجُزْ لك أن تقصِدَ عَيْنَه أو غيرَها، لأنه لا تُدْفَع المعصيةُ بالمعصيةِ، وفيه القَوَدُ إن فَعَلْتَ[1]، ويجبُ تقدُّمُ الإنذارِ في كلِّ موضعٍ فيه دفعٌ[2].

ومستندُ تَرْكِ الدفعِ عن النفسِ ما في «الصحيح»[3] عن رسولِ الله ﷺ: «كُنْ عبدَ اللهِ المقتولِ ولا تكُنْ عبدَ الله القاتل» ولقصّة ابنَيْ آدمَ إذ قَرَّبا قُرْباناً، فقال: إنّي أُريدُ أَن تَبوءَ بإِثْمي/ وإثْمِك، ولم يدفعه عن نفسه ١٨٤/أ لمّا أراد قَتْله، وعلىٰ ذلك اعتمدَ عثمان بن عفان رضي الله عنه على أحد الأقوال، ولأنه تعارضَتْ مفسدةُ أن يَقْتُلَ، أو يُمكِّنَ من القتلِ، والتمكينُ من المفسدةِ أخفُّ مفسدةً من مباشرةِ المفسدةِ نفسها، فإذا تعارضَتا سقطَ اعتبارُ المفسدةِ الدنيا بدفع المفسدةِ العُليا، فهذا أقربُ الفروقِ بين القاعدتين.

= ليعلى بن مُنَيَّة، عضَّ رجلٌ ذِراعَه، فجذبها، فسقطت ثنيَّتُه، فرُفعَ إلى النبيِّ ﷺ فأبطلها، وقال: «أرَدْتُ أن تَقْضمَها كما يَقْضَمُ الفحلُ؟».

(١) وهو قولُ أبي حنيفة أيضاً، وحُجَّتُه أنَّ الناظر لو دخل منزله ـ يعني منزل المنظورِ إلى بيتهِ ـ ونظر فيه، ونال من امرأته ما دون الفرج، لم يجُزْ قَلْعُ عَيْنهِ، فمُجرَّدُ النظرِ أوْلىٰ. وحُجَّةُ الجمهور ما ثبت عند البخاري (٦٨٨٨)، ومسلم (٢١٥٨) من حديثِ أبي هريرة مرفوعاً: «لو اطلع في بيتك أحدٌ، ولم تأذَنْ له، حَذَفْتَه بحصاةٍ، ففقَأْتَ عينَه ما كان عليك من جُناح» وانظر «المغني» ١٢/ ٥٣٩ لابن قدامة ففيه تمامُ الاحتجاج لهذه المسألة.

(٢) وهو قولُ ابن حامدٍ من الحنابلة: يدفعُه بأسهلِ ما يمكنُه دَفْعُه به، يقول له أوّلاً: انصرف، فإن لم يفعل، أشارَ إليه يوهمُه أن يحذِفَه، فإن لم ينصرف، فله حَذفُه حينئذٍ، انظر «المغني» ١٢/ ٥٤٠.

(٣) ليس هذا في «الصحيح»، بل هو جزءٌ من حديثٍ جيد الإسنادِ أخرجه الإمام أحمد ٣٤/ ٥٤٣، وأبو يعلى (٧١٨٠)، والطبراني في «الكبير» (٣٦٣) من حديث خباب ابن الأرتّ رضي الله عنه.

والفرقُ بين تَرْكِ دَفْعِ الصائل، وبين ترك الغذاءِ والشرابِ حتى يموتَ: أنَّ تركَ الغذاءِ هو السببُ العامُّ في الموتِ لم يُضَفْ إليه غيرُه، ولا بُدَّ أن يُضافَ قتلُ[1] الصائلِ للتمكين، والفرقُ بين تَرْك الغذاءِ يَحْرُمُ، وبين تَرْكِ الدواءِ فلا يحرُم: أنَّ الدواءَ غيرُ منضبطِ النفعِ؛ فقد يُفيدُ وقد لا يُفيد، والغذاءُ ضروريُّ النفعِ، ووافقنا الشافعيُّ رضي الله عنه أنَّه لا يضمَنُ الفحلُ الصائلُ والمجنونُ والصغير. وقال أبو حنيفة: يباحُ له الدفعُ ويضمنُ، واتفقوا إذا كان آدمياً بالغاً عاقلاً أنه لا يضمَن.

لنا وجوه:

الأول: أنَّ الأصلَ عدمُ الضمان.

الثاني: القياسُ على الآدمي.

الثالث: القياسُ على الدابةِ المعروفةِ بالأذىٰ أنها تُقْتَلُ ولا تُضْمَنُ إجماعاً، ولا يلزَمُنا إذا غصَبه فصالَ عليه لأنه ضمِنَ هنالك بالغصبِ لا بالدفعِ، وإلا إذا اضطرَّ له لجوعٍ، فأكَله، فإنه يضمَنُ لأنَّ الجوعَ القاتلَ في نفسِ الجائعِ لا في نفسِ الصائل، والقتلُ بالصِّيالِ من جهةِ الصائل.

احتجوا بوجوه:

الأول: أنَّ مُدْرَكَ عدمِ الضَّمان إنَّما هو إذْنُ المالكِ لا جوازُ الفعلِ، لأنه لو أذِنَ له في قَتْلِ عبدِهِ لم يضمَنْ، ولو أكلَه لمجاعةٍ ضمِنه.

الثاني: أنَّ الآدميَّ له قَصْدٌ واختيارٌ، فلذلك لم يضمَن، والبهيمةُ لا اختيارَ لها لأنه لو حفرَ بئراً، فطرحَ إنسانٌ نفسَه فيها لم يضمَنْه، ولو طرحَتْ بهيمةٌ نفسَها فيها ضُمِنَتْ، وجنايةُ العبدِ تتعلَّقُ برقبتهِ، وجنايةُ البهيمةِ لا تتعلَّقُ برقبتها.

---

(١) في المطبوع: فِعلُ.

الثالث: قولهُ عليه السلام: «جُرْحُ العجماءِ جبار»[1] فلو لم يضمَن لم يكن جُباراً كالآدميِّ.

والجوابُ عن الأول: أنَّ الضمانَ يتوقَّفُ على عدمِ جوازِ الفِعلِ، بدليل أنَّ الصيدَ إذا صالَ على مُحْرِمٍ لم يضمَنْه، أو صال على العبدِ سيِّدُه، فقتله العبدُ، أو الأبُ على ابنِهِ فقتله ابنهُ لا يضمَنون لجوازِ الفعل.

وعن الثاني: أنَّ البهيمةَ لها اختيارٌ اعتبره الشرعُ، لأنَّ الكلبَ لو استرسل/ بنفسِه لم يؤْكَلْ صيدُه، والبعيرُ النّادُّ يصيرُ جميعُه مَنْحَراً[2] على ١٨٤/ب أصْلِهم، وإن فتح قَفَصاً فيه طائرٌ فقعد الطائرُ ساعةً، ثم طار، لا يضمَنُ لأنه طار باختيارِه.

وأما قولُهم في الآدمي: لو طرح نفسَه في البئرِ لم يضمَنْ، بخلافِ البهيمةِ، فيلزَمُهم أنه لو نصبَ شبكةً فوقعت فيها بهيمةٌ لم يضمَنْها، لأنها لم تختَرْ ذلك، وأنه لم يختَرْهُ.

وأما تعليقُ الجنايةِ برقبةِ العبد، فتبطلُ بالعبدِ الصغيرِ، فإنه تتعلَّقُ الجنايةُ برقبتهِ مع مساواتهِ للدابةِ في الضمان.

وعن الثالثِ: أنَّ الهَدَرَ يقتضي عدمَ الضمانِ مطلقاً.

مسألة: إن أُرْسِلَت الماشيةُ بالنهارِ للرعي، أو انفلتَتْ فأتْلفَتْ، فلا ضمانَ، وإن كانَ صاحبُها معها، وهو يقدرُ على منعِها، فلم يمنَعْها ضِمن، ووافقنا الشافعيُّ وأبو حنيفة رضي الله عنهما، وإن انفلتت بالليلِ، وأرسلها مع قُدرتهِ على منعِها ضِمن، وقاله الشافعيُّ رضي الله عنه في الزرعِ، وفي غيرِ الزرعِ اختلافٌ عندهم.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) في المطبوع: يصيرُ حُكمُه حُكْمَ الصيد.

وقالوا: يضمَنُ أربابُ القِطَطِ المعتادةِ للفسادِ ليلاً أفسدت أو نهاراً، وإن خرج الكلبُ من دارهِ فجَرح ضَمِن، أو الداخلُ بإذْنٍ فوَجْهان، أو بغيرِ إذنٍ لم يضمَنْ، وإن أرسل الطيرَ فالتقطت حبَّ الغيرِ لم يضمَنْ ليلاً أو نهاراً. وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا ضمانَ في الزرعِ ليلاً كان أو نهاراً.

لنا وجوه:

الأول: قولهُ تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ﴾ [الأنبياء:٧٨] الآية، وجه الدليل: أنَّ داود عليه السلام قضى بتسليم الغنمِ لأربابِ الزرعِ قُبالةَ زَرْعهِ، وقضىٰ سليمانُ عليه السلام بدَفْعِها لهم ينتفعون بدَرِّها ونَسْلِها وخراجِها حتى يخلفَ الزرعُ وينبتَ زرعُ الآخَر[1]، والنَّفْشُ: رَعْيُ الليل، والهَمَلُ: رَعْيُ النهارِ بلا راعٍ.

الثاني: أنه فرَّط، فيضمَنُ كما لو كان حاضراً.

الثالث: أنه بالنهارِ يمكنُه التحفُّظُ دونَ الليل، وقد اعتبرتُم ذلك في قولكم: إن رمت الدابةُ حصاةً كبيرة أصابت إنساناً ضِمن الراكبُ بخلافِ الصغيرةِ لا يمكنُه التحفّظ منها، ويُتَحفَّظُ من الكبيرِ بالتنكُّبِ عنه، وقلتُم: يضمَنُ ما نفحَت بيدِها، لأنه يمكنُه ردُّها بلجامِها، ولا يضمَن ما أفسدت برجلها وذَنبها.

احتجُّوا بوجوه:

الأول: قولهُ عليه السلام: «جُرْحُ العَجْماءِ جُبار»[2].

---

(١) وهذا التفسيرُ مرويٌّ عن ابن مسعودٍ وابن عباسٍ رضي الله عنهما. انظر «تفسير ابن كثير» ٥/ ٣٥٥.

(٢) سبق تخريجه.

الثاني: القياسُ على النهار، وما ذكرتُموه من الفرقِ بالحراسةِ بالنهارِ باطلٌ، لأنه لا فَرْقَ/ بين من حَفِظ مالَه فأتلفَه إنسانٌ، أو أهْمله فأتلفه أنه ١٨٥/أ
يضمَنُ في الوجهين.

الثالث: القياسُ على جنايةِ الإنسان على نفسه وماله، وجنايةِ مالهِ عليه، وجنايتهِ على مالِ أهلِ الحرب أو أهلِ الحربِ عليه، وعكسه جنايةُ صاحبِ البهيمة.

والجوابُ عن الأول: أنَّ الجُرحَ عندنا جُبارٌ، إنَّما النزاعُ في غيرِ الجرح، واتفقنا على تضمينِ السائقِ والراكبِ والقائدِ.

وعن الثاني: أنَّ الفرقَ المتقدِّم، وما ذكرتُموه أنَّ إتلافَ المالِ بسببِ المالكِ هٰهنا، فهو كمن تركَ غُلامَه يصولُ فيقتلُ، فإنه لا يضمن.

وعن الثالث: أنه قياسٌ مخالفٌ للآية لأنه بالليلِ مُفرَّطٌ وبالنهارِ ليس بمُفرِّطٍ.

والجوابُ عن تلك النُّقوض: أنَّ أحداً منهم ليس من أهلِ الضمان، وهٰهُنا أمكنَ التضمين.

سؤال: قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] يقتضي أنَّ حُكْمَه كان أقربَ للصوابِ، مع أنَّ حكمَ داودَ عليه السلام لو وقع في شرعنا أمضَيْناه، لأنَّ قيمةَ الزرعِ يجوزُ أن يُؤخَذَ فيها غنمٌ، لأنَّ صاحبَها مُفْلِسٌ مثلاً أو غير ذلك، وأما حُكْمُ سليمانَ عليه السلام لو وقع في شَرْعِنا من بعضِ القُضاة ما أَمْضَيْناه، لأنه إيجابٌ لقيمةٍ مُؤجَّلةٍ، ولا يلزَمُ ذلك صاحبَ الحرثِ، لأنَّ الأصلَ في القِيَم الحلولُ إذا وجبَت في الإتلافات، ولأنه إحالةٌ على أعيانٍ لا يجوزُ بَيْعُها، وما لا يُباعُ لا يُعارَضُ به في القِيَمِ، فيلزَمُ أحدُ الأمرين: إمَّا أن تكونَ شريعتُنا أتمَّ في المصالحِ

وأكمَلَ في الشرائع، أو يكونَ داودُ عليه السلام فهمَ دونَ سليمان عليه السلام، وظاهرُ الآيةِ خِلافُه، وهو موضعٌ مُشْكِلٌ يحتاجُ للكشفِ والنظرِ حتى يُفْهَمَ المعنىٰ فيه.

ووجهُ الجوابِ: أنَّ المصلحةَ التي أشارَ إليها سليمانُ عليه السلام يجوزُ أن تكونَ أتمَّ باعتبارِ ذلك الزمان، بأن تكونَ مصلحةُ زمانِهم كانت تقتضي أن لا يخرجَ عينُ مالِ الإنسانِ من يدِه إما لقلَّةِ الأعيان، وإما لعظم[1] ضَررِ الحاجة، أو لعدم الزكاةِ للفقراءِ بأن تُقدَّمَ للنارِ التي تأكلُ القُربانَ أو لغيرِ ذلك، وتكونُ المصلحةُ الأُخرىٰ باعتبارِ زمانِنا أتمَّ، فيتغيَّرُ الحكمُ كما أن النسخ حَسَنٌ باعتبارِ اختلافِ المصالحِ في الأزمنة، فقاعدةُ النسخِ تشهدُ لهذا الجواب.

سؤال: قولهُ تعالى في الآية: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨] المرادُ بالشهادةِ هٰهُنا العلمُ، فما فائدةُ ذِكْرِهِ والتمدُّحُ به هٰهُنا بعيدٌ، فإنَّ الله تعالى لا يتمدَّحُ بالعلمِ الجزئي، وليس السياقُ سياقَ/ تهديدٍ، أو ١٨٥/ب
ترغيبٍ حتى يكونَ المرادُ المكافأةَ كقولهِ تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ﴾ [النور: ٦٤] قد ﴿قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا﴾ [النور: ٦٣] ونحوِه.

جوابُه: أنَّ هٰذه القصصَ إنَّما وردَت لتقريرِ أمرِ رسولِ الله ﷺ لقوله تعالى في صدر السورة حكاية عن الكفار: ﴿هَلْ[2] هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ ٱلسِّحْرَ وَأَنتُمْ تُبْصِرُونَ﴾ [الأنبياء: ٣] فبسط الله سبحانه القولَ في هٰذه القصصِ ليبيِّنَ الله تعالى أنه ليس بِدْعاً من الرسل، وأنه يُفَضِّلُ مَن

(١) في المطبوع: لعدم.
(٢) في الأصل: إن.

شاءَ من البشرِ وغيرِه، ولا يخرُجُ شيءٌ عن حُكمه، ولا يفعلُ ذلك غفلةً بل عن علمٍ، ولذلك فَهْمُ سليمانَ دونَ داودَ عليهما السلام لمن يكُنْ عن غفلةٍ، بل ونحن عالمون، فهو إشارةٌ إلىضَبْطِ التصرُّفِ وإحكامهِ إلى غيرِ ذلك، كما يقول الملكُ العظيم: أعرضتُ عن زيدٍ وأنا عالمٌ بحضوره، وليس مقصودُه التمدُّحَ بالعلمِ، بل بإحكامِ التصرُّفِ في مُلْكهِ، فكذلك هٰهُنا.

* * *

الفرق الثامنُ والأربعون والمئتان
بين قاعدةِ ما خرجَ عن المساواة والمماثلة
في القِصاص، وبين قاعدةِ ما بقيَ على المساواة[1]

اعلم أنَّ القِصاصَ أَصلُه من القَصِّ الذي هو المساواةُ، لأنَّ مَن قَصَّ شيئاً من شيءٍ بقيَ بينهما سواءً من الجانبين، فهو شرطٌ إلَّا أن يؤدِّيَ إلى تعطيلِ القِصاص قَطْعاً أو غالباً، وله مُثُلٌ:

أحدها: التساوي في أجزاءِ الأعضاءِ وسُمْكُ اللحمِ في الجاني لو اشتُرِطَ لما حصل إلا نادراً بخلاف الجراحاتِ في الجسد.

وثانيها: التساوي في منافعِ الأعضاء.

وثالثها: العُقول.

ورابعُها: الحواسّ.

وخامسُها: قَتْلُ الجماعةِ بالواحدِ، وقَطْعُ الأيدي باليدِ لو اشتُرِطت الواحدةُ لتساوي[2] الأعداء ببعضِهم، وسقط القصاص.

السادس: الحياةُ اليسيرةُ كالشيخِ الكبيرِ مع الشاب، ومنفوذِ المَقاتِلِ على الخلاف.

---

(١) هذا الفرقُ مستفادٌ من قريحةِ ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ٢٩٥ حيث عقد فصلاً نفيساً فيما تشترط فيه المماثلة من الزواجر وما لا تُشْتَرط، انتهى، وانظر «الذخيرة» ١٢/ ٣٤١ حيث ذكر القرافيُّ هذا الفرق على جهة الاختصار.

(٢) في الأصل: لتباعدِ، ولعلَّ ما في المطبوع هو الصواب.

السابع: تفاوتُ الصنائعِ والمهارةِ فيها[1].

وهٰهُنا ثلاثُ مسائل:

المسألةُ الأولى[2]: قَتْلُ الجماعةِ بالواحدِ إذا قتلوه عَمْداً، أو تعاونوا على قَتْلهِ بالحِرابة أو غيرِها حتى يُقْتَلَ عندنا الناظورُ، ووافقنا الشافعيُّ وأبو حنيفة ومشهورُ أحمدَ بن حنبل في قتلِ الجماعةِ بالواحدِ من حيثُ الجملةُ، وعن أحمدَ وجماعةٍ من التابعين والصحابةِ: أنَّ عليهم الدِّيةَ، وعن الزُّهريِّ وجماعةٍ: أنَّه يُقْتَلُ منهم واحدٌ، وعلى الباقي حِصَصُهم من الديةِ/ لأنَّ كلَّ واحدٍ مكافىءٌ له فلا يستوفىٰ إبدالٌ في مُبْدَلٍ واحدٍ كما لا ١٨٦/أ

تجبُ دياتٌ، ولقوله تعالىٰ: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ﴾ [البقرة:١٧٨] ولقوله تعالى: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة:٤٥] ولأنَّ تفاوُتَ الأوصافِ يمنَعُ كالحُرِّ والعبدِ، فالعَدَدُ أوْلىٰ بالمنعِ.

لنا: إجماعُ الصحابة على قَتْلِ عُمرَ سبعةً من أهلِ صَنْعاء برجلٍ واحدٍ، وقال: لو تَمالأَ عليه أهلُ صنعاءَ لقتلتُهم به، وقَتل عَليٌّ ثلاثةً، وهو كثيرٌ[3]، ولم يُعرفْ لهم مُخالِفٌ في ذلك الوقت، ولأنها عقوبةٌ

---

(١) عبارة ابن عبد السلام الرصينة: وكذلك لا نظرَ إلى التفاوت في الصنائع، فتؤخَذُ يدُ الصانع الماهر في صناعته بيدِ الأخرقِ الذي لا يعرِفُ شيئاً، مِثْلُ أن تؤخَذَ يدُ ابن البوّاب بيدِ من لا يعرفُ من الكتابةِ شيئاً. انظر «القواعد الكبرى» ١/٢٩٦.

ابن البوّاب هو أبو الحسن علي بن هلال بن البوّاب، من أعيانِ العلماءِ بالخطِّ ومشاهدِ هذا الفن، مات سنة (٤١٣هـ) له ترجمة في «شذرات الذهب» ٣/ ١٩٩.

(٢) انظر «الذخيرة» ١٢/ ٣١٩ للقرافي.

(٣) انظر «المصنف» (٢٧٦٨٤) لابن أبي شيبة، و«الموطأ» ٢/ ٦٦٣ للإمام مالك. و«مصنف عبد الرزاق» (١٨٠٧٩)، و«الاستذكار» ٩/ ٣٩٥ لابن عبد البر.

كحدِّ القذفِ، وتفارق الدِّيةَ فإنها تتبعَّضُ دون القصاصِ، ولأنَّ الشركةَ لو أسقطت القِصاصَ كان ذلك ذريعةً للقتل[1].

المسألة الثانية: وافَقنا الشافعيُّ وأحمدُ بن حنبلٍ في أنَّه لا يُقْتَلُ مُسلمٌ بذميٍّ. وقال أبو حنيفةَ: يُقْتَلُ المسلمُ بالذميِّ.

لنا ما في «البخاري»[2]: «لا يُقْتلُ مُسلمٌ بكافر».

احتجُّوا بوجوه:

الأول: قولهُ تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ [الإسراء: ٣٣] وهذا قُتلَ مظلوماً فيكونُ لوليِّه سلطان.

الثاني: قولهُ تعالى: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾[المائدة: ٤٥] وسائرُ العمومات.

والجواب عن الأول وما بعده: أنَّ ما ذكرناه خاصٌّ، فيُقَدَّمُ على العموماتِ على ما تقرَّر في أصولِ الفقه[3].

المسألة الثالثة: خالفنا الشافعيُّ وأبو حنيفة في قَتْل المُمْسِكِ، وقالا: يُقْتَلُ القاتلُ وحدهَ.

لنا: العموماتُ المتقدِّمةُ وقولُ عُمرَ المتقدِّمُ، وقياساً على المُمْسِك للصيدِ للمُحْرِمِ، فإن عليه الجزاءَ وعلى المُكْرَه.

---

(١) قد نبَّه العزُّ بن عبد السلام على أنَّ مذهب الإمام مالكٍ في هذه المسألة إنما هو على جهة الاحتياط لصيانة الدماء، قال: ولا حُجَّة له في هذا الأثر، ونحن قائلون بموجَبه، لأن معناه: لو تمالأ على قَتْله أهلُ صنعاءَ لقتلتُهم به، والتمالؤ على القتلِ إنما يكون بالاشتراك فيه، والممسكُ وإن كان ذنبُه عظيماً، فما كلُّ ذنبٍ يصلحُ لإراقة الدم، انظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٦٧.

(٢) أخرجه البخاري (١١١) وهو في «المسند» ٢/ ٣٦ من حديثِ علي رضي الله عنه، وأخرجه ابن ماجه (٢٦٥٨) والترمذي (١٤١٢) وغيرهما، وانظر تمام تخريجه في «المسند».

(٣) انظر بسط هذه المسألة في «المغني» ١١/ ٤٦٦ لابن قدامة.

الفرق التاسع والأربعون والمئتان

بين قاعدة العينِ، وقاعدةِ كلِّ اثنين في الجسدِ فيهما ديةٌ واحدة كالأُذُنَيْن ونحوِهما[1]

إنَّه إذا ذهب سَمْعُ أَحدِ أُذُنَيْه بضربةِ رجلٍ، ثم أَذْهَبَ سَمْعَ الأُخرى، فعليه نِصْفُ الدِّيَةِ، وفي عينِ الأَعورِ الديةُ كاملةً، ووافقنا أحمدُ بن حنبل[2]. وقال الشافعيُّ وأبو حنيفة: نصفُ الدية.

لنا وجوه: الأول: أنَّ عُمرَ وعثمانَ وعلياً وابنَ عُمرَ قضَوْا بذلك من غيرِ مُخالفٍ، فكان ذلك إجماعاً.

الثاني: أنَّ العينَ الذاهبةَ يرجعُ ضَوْؤُها للباقيةِ، لأنَّ مَجْراهما في النورِ الذي يحصل به الإبصارُ واحدٌ كما شهدَ به علمُ التشريح، ولذلك إنَّ الصحيحَ إذا غَمَّضَ إحدىٰ عينيه اتّسع ثُقبُ الأُخْرىٰ بسببِ ما اندفعَ لها من الأُخرى، وقوّىٰ إبصارها، ولا يُوجَدُ ذلك في إحدىٰ الأُذُنَيْن إذا سُدَّت/ ١٨٦/ب
الأُخرى، أو إحدىٰ اليدَيْن إذا ذَهبت الأُخرى أو قُطِعت، وكذلك جميعُ أعضاءِ الجسدِ إلا العين، لِما تقدَّم من اتحاد المَجْرَى، فكانت العينُ الباقيةُ في معنى العينين، فوجبَ فيها ديةٌ كاملة.

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٢/ ٣٧٩ للقرافي.

(٢) هذا كلامٌ فيه نظر: والذي في «المغني» ١١/ ٥٥١: وإنْ قلع صحيحُ العينين عَيْنَ أعورَ، فله القِصاصُ من مِثْلِها، ويأخذُ نصفَ الديةِ، نصَّ عليه أحمدُ؛ لأنه ذهب بجميع بصره، وأذهبَ الضوءَ الذي بَدَلَهُ دِيةٌ كاملة، وقد تعذَّر استيفاءُ جميع الضوء، إذ لا يمكنُ أخْذُ عينين بعينٍ واحدة، ولا أخذ يمينٍ بيُسْرىٰ، فوجب الرجوعُ ببدل نصفِ الضوء.

احتجُّوا بوجوه:

الأول قولهُ عليه السلام: [«في العينِ خَمسون من الإبل»[1].

الثاني: قوله عليه السلام:][2] «في العينين الدية»[3]، وهو يقتضي أنه لا تجبُ عليه دِيةٌ إلا إذا قلع عينين، وهذا لم يقلع عينين.

الثالث: أنَّ ما ضُمِنَ بنصفِ الديةِ، ومعه نظيرُه، ضُمِنَ بنصفِها منفرداً كالأُذن واليدِ.

الرابع: أنه لو صحَّ القولُ بانتقالِ الروحِ[4] الباصرِ لم يجب على الأولِ نصفُ الدية، لأنه لم يذهبْ نصفُ المنفعة.

والجوابُ عن الأولِ والثاني: أنه محمولٌ على العينِ غيرِ العوراء، لأنهما عُمومان مُطلقان في الأحوالِ، فيُقَيَّدان بما ذكرناه من الأدلة.

وعن الثالث: الفرقُ بانتقالِ قوة [العينِ][5] الأُولىٰ بخلافِ الأُذنِ واليد، ولو انتقل التزمناه.

وعن الرابعِ: لا يلزَمُ اطِّراحُ الأولِ، إذ لو جنىٰ عليهما فأحولتا أو عَمَشتا أو نقصَ ضَوْؤهما، فإنه يجبُ عليه العَقْلُ لِما نقصَ. ولا تنقصُ الديةُ عمَّن جنىٰ ثانياً على قولٍ عندنا[6]. وهٰذا السؤالُ قويٌّ علينا، ولذلك يلزمُنا أن نقلعَ بعينيه عينَين اثنتين من الجاني.

---

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» ٢/ ٦٤٧، والنسائي في «المجتبى» ٨/ ٥٩ من حديثِ عمرو بن حزم.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

(٣) هو جزءٌ من الحديثِ المذكور، انظر «سنن النسائي» ٨/ ٥٨.

(٤) في المطبوع: النور. وفي «الذخيرة» ١٢/ ٣٧٩: الزوج الضامن، ولعلَّ الصواب ما أثبتناه.

(٥) زيادة من المطبوع.

(٦) في «الذخيرة»: غيرنا!

تفريع: قال ابنُ أبي زيدٍ في «النوادر»: فيها ألفٌ وإن أَخذ في الأولى دِيَتها، قاله مالكٌ وأصحابه.

وقال أَشهبُ: يُسْألُ عن السمعِ[1]، فإن كان ينتقلُ فكالعينين، وإلا فكاليدِ، وإن أُصيبَ من كلِّ عينٍ نصفُ بصرِها، ثم أُصيبَ باقيهما في ضربةٍ، فنصفُ الديةِ، لأنه ينظرُ بهما نصفَ نظرِهما، فإن أُصيبَ باقي إحداهُما فربُعُ الديةِ، فإن أُصيب بعد ذلك بقيَّةُ الأُخرى فنصفُ الدية، لأنه أُقيمَ مُقامَ نصفِ جميعِ بَصره، فإن أَخَذَ صحيحَ نصفِ ديةِ إحداهما، ثم أُصيبَ بنصفِ الصحيحةِ، فثُلثُ الديةِ، لأنه أذهبَ من جميعِ بقيةِ بصرِه ثُلُثَه، وإن أُصيبَ ببقيةِ المصابةِ فقط فرُبُع الديةِ، فإن ذهبَ باقيها، والصحيحةُ بضربةٍ، فالديةُ كاملةً، أو الصحيحةُ وحدَها فثُلثا الديةِ، لأنها ثُلُثا بصرِه، فإن أُصيبَ بقيةُ المصابةِ، فنصفُ الديةِ بخلافِ لو أُصيبت، والصحيحةُ باقيةٌ، قاله أشهب. وقال ابنُ القاسم: ليس فيما يُصابُ من الصحيحةِ إذا بقيَ من الأُولىٰ شيءٌ إلا من حسابِ نصفِ الدية.

* * *

---

(١) في الأصل: السجع، وصوابُه من المطبوع ومن «الذخيرة» ١٢/ ٣٧٩.

١٨٧/أ

الفرق الخمسون/ والمئتان

بين قاعدة أسباب التوارث وأجزاء أسبابها العامة والخاصة(١)

اعلم أنَّ هذا الفرقَ غريبٌ عجيبٌ نادرٌ، بسببِ أنَّ كُتبَ الفرائضِ على العمومِ، فيما رأيت لم يختلفْ منهم اثنان في أنَّ أسبابَ التوارثِ ثلاثة: نسبٌ، وولاءٌ، ونِكاح(٢)، وهو في غاية الإشكالِ، لأنَّ المرادَ بالثلاثةِ، إمَّا الأسبابُ التامةُ، وإما أجزاءُ الأسبابِ، والكلُّ غيرُ مستقيم، وبيانُه: أنهم يجعلون أحدَ الأسبابِ القرابةَ، والأُمُّ لم ترِث الثلثَ في حالةٍ، والسدسَ في أُخرىٰ بمطلقِ القرابة، وإلا لكان ذلك ثابتاً للابنِ، أو البنتِ لوجودِ مُطلقِ القرابةِ فيهما(٣)، بل بخصوصِ كونِها أُمّاً مع مُطلق القرابة.

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ١٣ للقرافي.

(٢) انظر «الكافي» ٢/ ٥٢٥ لابن قدامة، و«التهذيب» ٥/ ٦ للبغوي، وفسَّر التوريث بالولاء بقوله: إنَّ المُعْتِقَ يرِثُ المُعْتَقَ، فأما المُعْتَقُ فلا يرثُ المُعتِقَ، لأنَّ التوريثَ بمقابلةِ النعمة في الولاء، والنعمةُ للمعتِقِ لا للمعتَقِ.

(٣) علَّق ابن الشاط على ما مضى من كلامِ القرافيِّ في هذا الفرق بقوله: هذا الفرقُ ليس بغريبٍ، ولا عجيبٍ كما زعم، وما توهَّمه من الإشكالِ في كلامِ الفَرَضيِّين ليس كما توهَّم، وبيانُ ذلك: أنهم بين أمرين: أحدُهما تعبيرهم عن تلك الأسبابِ بلفظِ التنكير، وثانيهما: التعبيرُ عنها بلفظِ التعريف، فمن عَبَّرَ منهم بلفظِ التنكيرِ لم يُرِد كلَّ نَسبٍ، ولا كلَّ نكاحٍ ولا كل ولاءٍ، بل أراد نسباً خاصاً، وولاءً خاصاً ونِكاحاً خاصّاً، ولا نكر في التعبيرِ بلفظِ النكرةِ عن مخصوص، فإنَّ اللفظ عليه صادقٌ، وله صالحٌ، ومن عَبَّر منهم بلفظِ التعريفِ لم يُرِدْ أيضاً كلَّ نسبٍ، ولا كلَّ نكاح، ولا كلَّ ولاءٍ، بل أراد ما أراده الأولُ، وأحالَ الأولُ في تقييدِ ذلك المطلقِ على تعيينِ أصنافِ الوارثين والوارثات، وأحال الثاني في بيانِ المعهودِ بالألفِ واللام على ما أحاله عليه الأول، والله أعلم.

وكذلك البنتُ ترثُ النصفَ ليس بمطلقِ القرابة، وإلّا لثبت ذلك للجدّ، أو الأختِ للأمّ، بل لخصوصِ كونِها بِنتاً مع مُطلقِ القرابة، فحينئذٍ لكلٍّ واحدٍ من الورثةِ سببٌ تامٌّ يخصُّه مركَّبٌ من جُزْءَيْن: من خصوصِ كونِها بنتاً، أو غيرِه، وعمومِ القرابة، وكذلك للزوجِ النصفُ ليس لمطلقِ النكاحِ، وإلا لكان للزوجةِ النصفُ لوجودِ مطلق النكاحِ فيها، بل لخصوصِ كونِه زوجاً مع عمومِ النكاحِ، كما تقدَّم، فسَببُه مركَّبٌ، وكذلك الزوجة[1].

إذ ظهر هذا، فإن أرادوا حصرَ الأسبابِ التامةِ في ثلاثةٍ، فهي أكثرُ من عشرةٍ بالإجماع لِما تقدم، أو الناقصةِ التي هي أجزاءُ أسبابٍ، فالخصوصاتُ ـ كما رأيتَ ـ كثيرة، فلا يستقيمُ الحصرُ مُطلقاً لا في التامِّ ولا في الناقصِ[2].

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا كان سببُ الإرثِ الخاصِّ الوصفَ الخاصَّ، فلا معنىٰ لذكر الوصفِ العامِّ معه، فقوله: «مع مطلق القرابة» لا حاجةَ إليه، فمن المعلومِ أنَّ الوصفَ العامَّ صادقٌ على الخاص، لكنه ليس العامُّ سبباً من حيث عمومه، بل من حيث اشتمل على الخاص، والخاصُّ سببٌ، فإذا قال قائل: ما سببُ وراثةِ البنت النصفَ؟ قيل: كونُها بِنتاً، وهو جوابٌ مستقيمٌ صادقٌ، وإن قيل: كونُها قريبةً، لم يكن جواباً مستقيماً وصحيحاً، وإذا قيل: ما سببُ وراثة البنت؟ فقيل: كونُها بنتاً كان جواباً مستقيماً وصحيحاً أيضاً، وإن قيل: كونُها قريبةً، لم يصحَّ أيضاً، لأن القرابةَ ليست مختصّةً بالبنت، فالصحيحُ أنَّ سببَ ميراثِ البنتِ النصفَ كونُها بنتاً على الخصوص، وكذلك سببُ ميراثِ كلِّ صنفٍ من أصنافِ الوراثين والوارثات أسبابَ ميراثِهم خاصةٌ لا عامةٌ، وما قاله من أنَّ السببَ مركَّبٌ لا معنىٰ له عند النظرِ إلى خصوصِ الميراثِ كالنصفِ وشِبْهه، ولا عند النظرِ إلى عمومِ الميراثِ أيضاً، لأنه جعل العمومَ مُطلقَ القرابةَ، وليس مطلقُ القرابةِ سبباً لمطلقِ الميراثِ عندنا، نعم هو سببٌ عند الحنفية.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: قوله: «هي أكثر من عشرة» إن أراد بذلك ما يخصُّ كلَّ صنفٍ من الوارثين والوارثات على ما جرتْ به عادةُ أكثرِ الفَرَضيين في عدِّهم =

فتَنبَّه لهذا المعنىٰ، فهو حَسَنٌ لم أرَ أحداً تعرَّض له ولا لخَّصه، وحينئذٍ أقول:

إنَّ أسبابَ القرابةِ ـ وإن كثرت ـ فنحنُ لا نريدها، ولا نريدُ التامةَ التي هي الخصوصاتُ، بل الناقصةَ التي هي المُشْتَركات، وهي مطلقُ القرابة، ومطلقُ النكاحِ، ومُطلقُ الولاء[1]، والدليلُ على حصرِ [غيرِ][2] التامةِ في هذه الثلاث: أنَّ الأمرَ العامَّ بين جميع الأَسباب التامة، إمَّا أن يمكن إبطالُه أوْلًا، فإن أمكنَ فهو النكاحُ لأنه يبطلُ بالطلاقِ، وإن لم يمكنْ إبطاله، فإمّا أن يقتضيَ التوارثَ من الجانبين غالباً أوْلًا، فإن اقتضى التوارثَ من الجانبين غالباً فهو القرابةُ، وإن لم يقتضِه إلا من أحدِ الجانبين فهو الولاءُ، لأنه يرثُ المولىٰ الأَعلىٰ الأسفلَ، ولا يرثُ الأسفلُ

= أصنافَ الوارثين عشرةً وأصنافَ الوارثات سبعةً، فذلك صحيح، وإن أراد بذلك ما يخصُّ كلَّ صنفٍ على ما هو الأَوْلىٰ في ذلك، فليس قوله ذلك بصحيح، فإنها أكثرُ من عشرين لا أكثرُ من عشرة، وقوله: «بالإجماع» ليس بصحيح، وأيُّ إجماعٍ في ذلك مع توريثِ الحنفيةِ ذوي الأرحام، وقولهُ: «أو الناقصة التي هي أجزاءُ الأسبابِ، فالخصوصاتُ كما رأيتُ كثيرةً» إن اراد بالخصوصاتِ مطلقَ القرابةِ التي كلُّ خصوصٍ منها أعمُّ من الخصوصِ الذي تحتَه من الخصوصاتِ التي عدَّها الفرضيون فذلك صحيحٌ، وإلا فلا أدري ما أراد.

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: هذا الكلامُ الذي ذكره هنا مناقضٌ في ظاهرِه لقوله: «إنَّ أسبابَ القرابةِ ـ وإن كثرت ـ فنحنُ لا نريدُها» لكنه إنما أراد لا نريدُ مُطلقَ القرابةِ من حيث هي القرابة، لا خصوصَ كونِ القرابةِ بُنُوَّةً مثلاً، ولكن نريدُ ما هو أخصُّ من الأول، وأعمَّ من الثاني، وهو قرابةٌ ما ونكاحُ ما، وولاءٌ ما، ثم بَيَّنَ ذلك بما قَرَّره ضابطاً بعد هذا.

(٢) زيادة من المطبوع يقتضيها السياق. ويشهدُ له عبارة القرافيِّ في «الذخيرة» ١٣/ ١٤: والدليلُ على حصر النواقصِ في هذه الثلاث. . . إلخ.

الأعلىٰ، وقولُنا: غالِباً احترازٌ من العمَّةِ ونحوِها، فإنه يرثُها ابنُ أخيها ولا تَرِثُه(١).

* * *

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما ذكره من سببِ الحصرِ للأسبابِ الثلاثةِ في ثلاثةٍ - وإن كان مفيداً للحصر - ليس بسديدٍ، فإنَّ ما ذكره في النكاح، وهو كونُه يمكنُ إبطالُه أجنبيٌّ عن كونِ النكاحِ سببَ الميراث، فإنه لا يصحُّ أن يكونَ النكاحُ اللاحقُ به الإبطالُ سبباً، وإنما يكونُ سَبَباً النكاحُ الذي لم يلحَقْه إبطالٌ، فإذا ثبتَت سَببيتُه لم ترتفع لاستحالةِ رفع الواقع، وما ذكره في القرابةِ أمرٌ ثانٍ عن كون سببِ الإرث ليس مُطْلقَ القرابة، لأنَّ السبَبية ثابتةٌ عنه مع عدمِ اطّرادِه، وما ذكره في الولاءِ كذلك أمرٌ ثانٍ عن كون سببيتهِ ليست مطلقةً، والأَوْلى أَنْ يُقال: إنهم ما حصروها في ثلاثةٍ إلا لكونِها أموراً مختلفةً، ثم لم يوجَدْ سببُ الميراثِ سواها، ثم إنها ليست أسباباً على الإطلاق، بل مقيَّدةً بتعيينِ من يَرِثُ بها.

١٨٧/ب

الفرق الحادي والخمسون والمئتان/

بين قاعدة أسبابِ التوارُث، وقاعدةِ شروطِهِ وموانعِه(١)

لم أرَ أحداً من الفَرَضيِّين يذكر إلا أسبابَ التوارثِ وموانعَه، ولا يذكرُ أحدٌ منهم شروطَه قطُّ، وله شروطٌ قَطْعاً كسائرِ أبوابِ الفقه، فإنْ كانوا قد تركوها لأنها معلومةٌ، فأسبابُ التوارثِ معلومةٌ أيضاً، فالصوابُ استيعابُ الثلاثةِ كسائرِ أبواب الفقه، وإن قالوا: لا شروطَ للتوارُثِ، بل أسبابٌ وموانعُ فقط، فضوابطُ الأسبابِ والشروطِ والموانعِ تمنَعُ من ذلك، وقد قال الفضلاءُ: إذا اختلفتُم في الحقائقِ فحكِّموا الحدود، وقد تقدَّمَ أوَّل الكتابِ في «الفروق»: أنَّ السببَ يلزَمُ من وجودهِ الوجودُ ومن عَدَمِهِ العدم، والشرطُ يلزَمُ من عدمهِ العدمُ، ولا يلزَمُ من وجودهِ وجودٌ ولا عَدَمٌ، والمانعُ ما يلزَمُ من وجودهِ العدمُ، ولا يلزَمُ من عدَمهِ وجودٌ ولا عَدَم، فبهٰذهِ الحدودِ والضوابطِ يظهرُ أنَّ للتوارثِ شُرُوطاً(٢)، وها أنا ذاكِرُها على هذا الضابطِ، فأقول:

شروطُ التوارثِ ثلاثةٌ كالأسبابِ: تقدُّمُ موتِ الموروثِ على الوارثِ، واستقرارُ حياةِ الوارثِ بعدَه كالجنينِ(٣)، والعلمُ بالقُرْبِ والدرجةِ التي

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ١٦.

(٢) صحَّح ابن الشاط كلامَ القرافيِّ في صَدْرِ هذا الفرق.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: لا حاجةَ إلى ذِكْر الموروثِ وجَعْلهِ شَرطاً، وحياة الوارثِ بعده شرطاً آخر، ولا يصحُّ أن يكون موتُ الموروثِ بنفسه قَبلَ موتِ الوارثِ شَرْطاً لامتناع توريثِ من يتعذَّرُ العلمُ فيهما بالتقدم والتأخر، ولصحةِ التوريثِ بالتعميرِ في المفقود، بل الصحيحُ أنَّ شرطَ الإرثِ واحدٌ، وهو العلمُ، أو الحكمُ بحياةِ الوارثِ بعد موتِ الموروث، وبنسبتهِ ورُتْبتهِ منه.

اجتمعا فيها احترازاً من موتِ رجلٍ من مُضَرَ أو قريشٍ لا يُعْلَمُ له قريبٌ، فإنَّ ميراثَه لبيتِ المالِ مع أنَّ كُلَّ قُرَشيٍّ ابنُ عَمِّه، ولا ميراثَ لبيتِ المالِ مع ابنِ عمٍّ، لكنّه فاتَ شرطُه الذي هو العلمُ بدرجتهِ منه، فما مِن قُرَشيٍّ إلا لعلَّ غيرَه أقربُ منه(١)، فهذه شروطٌ لا يؤثِّرُ وجودُها إلا في نهوضِ الأسبابِ لترتُّبِ مُسبَّباتِها عليها يلزَمُ من عدَمِها العدمُ، ولا يلزَمُ من وجودِها من حيث هو وجودٌ ولا عدَمٌ، بل الوجودُ إن وقعَ فهو لوجودِ الأسبابِ لا لها، وإن وقع العدمُ عند وجودِها فلعدمِ السببِ، أو لوجودِ المانع، فهذه حقيقةُ الشرطِ قد وُجِدت في هذه الثلاثةِ، فتكونُ شروطاً(٢).

وقد تقدم أيضاً أوَّل الكتابِ أنَّ الشرطَ إذا شُكَّ فيه يلزَمُ من ذلك العدمُ، وكذلك السببُ، ولا يلزَمُ من الشكّ في المانعِ العدمُ بل يترتَّبُ الثبوتُ بناءً على السبب، وهذا أيضاً يوضِّح لك شَرْطيَّةَ هٰذه الثلاثةِ مع أنهم لم يذكروها في الأسبابِ التي ذكروها، ولا في الموانعِ، بل أُهْمِلَتْ وذِكْرُها مُتَعيِّنٌ(٣)، وقد تقدَّم ذِكْرُ الأَسباب.

وأما الموانعُ فأقصىٰ ما ذُكِرَ فيها أنها خَمْسةٌ(٤)، وغالب الناسِ على أنها ثلاثةٌ: الكفرُ، والقَتْلُ، والرقُّ، وزاد بعضُهم الشكَّ احترازاً من أهل/ ١٨٨/أ

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح غير أنه نَقَصَه الحكْمُ بالقربِ والدرجةِ إذا لم يكن ذلك معلوماً، ولكنه ثبت نسبه عند الحاكم.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: قد ثبت أنه شرطٌ واحد، وهو العلم بحياةِ الوارثِ بعد موتِ المورِّث وبقرابته ورُتبتهِ منه، أو الحكم بذلك.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن أنَّها ليست ثلاثةً بل شرطٌ واحدٌ فقط.

(٤) قد جعلها الإمام الغزاليُّ ستّةً، وهي: اختلاف الدين، والرقيق، والقَتْلُ، واستبهام تاريخ الموت، واللِّعان، والشكُّ في الاستحقاق. انظر «الوسيط» ٤/ ٣٦٠-٣٦٧.

السفينة أو الرَّدْمِ، فإنَّه لا ميراثَ بينَهم، واللعانَ فإنَّه يمنَعُ من إرثِ الأبِ، والإرثَ منه، فقد ظهر الفرق بين القواعدِ الثلاثة، وهو المقصود[1].

* * *

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يصحُّ القولُ بأنَّ الموانعَ خمسةٌ، بل هي ثلاثةٌ فقط، فإنَّ الشكَّ في أهلِ السفينةِ والرَّدْم، إنما منع من الميراثِ لأنه من فِقدان الشرطِ وهو العلمُ، أو الحكمُ بتقدُّمِ موتِ الموروثِ، وكذلك اللِّعانُ ليس بمانعٍ، بل هو سببٌ في فِقدانِ السبب، وهو النسبُ، وليت شِعري لِمَ لم يُحكِّمْ هنا الحدودَ كما ذكره قبلُ عن الفضلاء، وجميعُ ما ذكره في الفرقين بعد هـذا صحيحٌ، وكذلك ما قال في الفرقِ بعدَهما وهو الرابعُ والخمسون والمئتان إلَّا قولَه: «وقيل بالعكس» فإني لا أدري الآن مراده بذلك، وما قال في الفرق الخامس والخمسين والمئتين صحيح.

الفرق الثاني والخمسون والمئتان

بين قاعدة ما يحرُمُ من البِدَع ويُنْهىٰ عنه، وبين قاعدةِ ما لا يُنْهىٰ عنه منها[1]

اعلم أنَّ الأصحابَ ـ فيما رأيتُ ـ مُتَّفقون على إنكارِ البِدَعِ، نَصَّ على ذلك ابنُ أبي زيد وغيرُه[2]، والحقُّ التفصيلُ، وأنها خمسةُ أقسام:

قسمٌ واجبٌ: وهو ما تتناولُه قواعدُ الوجوب وأدِلَّتُه من الشرعِ، كتدوينِ القرآنِ والشرائعِ إذا خِيفَ عليها الضياعُ، فإنَّ التبليغَ لمن بعدَنا من القرونِ واجبٌ إجماعاً، وإهمالُ ذلك حرامٌ إجماعاً، فمِثْلُ هذا النوعِ لا ينبغي أن يُخْتَلفَ في وجوبه.

القسم الثاني: محرَّمٌ: وهو بدعةٌ تناولَتْها قواعدُ التحريمِ وأدِلَّتُه من الشريعةِ، كالمُكوسِ، والمُحدَثاتِ من المظالمِ المنافيةِ لقواعدِ الشريعة، كتقديمِ الجُهَّالِ على العلماءِ، وتوليةِ المناصبِ الشرعيةِ مَنْ لا يصلحُ لها بطريقِ التوارُث، وجَعْلِ المُسْتندِ لذلك كَوْنَ المنصبِ كان لأبيه، وهو في نفسِه ليس بأهلٍ.

---

(١) انظر أصل الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٣٤ للقرافي. وكلامُه دائرٌ على تأصيل شيخه ابن عبد السلام لهذه المسألة في «القواعد الكبرى» ٢/ ٣٣٧ ولكنه طوىٰ ذِكْرَهُ على المعهودِ من عادتهِ، وهذا الفرقُ قد نقله الإمام الشاطبي في «الاعتصام» ١/ ١٤٢ ونبَّه على مأخذِ القرافيِّ من شيخه، ثم عقَّب على ذلك بكلامٍ جَيِّدٍ متينٍ سننقلهُ بتمامهِ في نهاية الفرق، وانظر «فتاوى الحافظ العلائي» ورقة ١١/ب حيث ناقش مفهوم البدعة، وجرىٰ على تقسيم الإمام ابن عبد السلام، وقد وفَّقني الله تعالى لخدمة هذه الفتاوىٰ، وستصدرُ عمَّا قريب بتحقيقنا.

(٢) انظر «الجامع في السنن والآداب»: ١٢٠.

القسم الثالث: من البدعِ مندوبٌ إليه، وهو ما تناولته قواعدُ الندبِ وأدِلَّتُه من الشريعة كصلاة التراويح، وإقامةِ صُوَرِ الأئمَّةِ والقُضاةِ وولاةِ الأمورِ على خلافِ ما كان عليه أمر الصحابةِ بسببِ أنَّ المصالحَ والمقاصدَ الشرعيةَ لا تحصلُ إلا بعظمةِ الولاةِ في نفوسِ الناسِ، وكان الناسُ في زمنِ الصحابةِ معظمُ تعظيمِهم إنما هو بالدينِ وسابقِ الهِجرة، ثم اختلَّ النظامُ وذهب ذلك القرنُ، وحدث قرنٌ آخَرُ لا يُعظِّمون إلا بالصُّوَرِ، فيتعيَّنُ تفخيمُ الصُّوَرِ حتى تحصُلَ المصالحُ، وقد كان عمرُ يأكلُ خُبزَ الشعيرِ والمِلْحَ، ويفرضُ لعاملهِ نصفَ شاةٍ كلَّ يومٍ، لعِلْمهِ بأنَّ الحالةَ التي هو عليها لو عمِلها غيرُه لهان في نفوسِ الناس، ولم يحترموه، وتجاسروا عليه بالمخالفةِ، فاحتاج إلى أن يضعَ غيرَه في صورةٍ أُخرى لحِفْظ النظام، ولذلك لمّا قدمَ الشامَ، ووجدَ معاويةَ بن أبي سفيان قد اتَّخذ الحُجَّابَ وأرخىٰ الحِجاب، واتخذَ المراكبَ النفيسةَ والثيابَ الهائلةَ العَلِيَّة، وسلك ما يسلكُه الملوكُ، فسأله عن ذلك فقال: إنَّا بأرضٍ نحنُ
١٨٨/ب فيها مُحتاجون لهذا، فقال له: لا آمُركَ/ ولا أنهاك[١]، ومعناه: أنت أعلمُ بحالك، هل أنت محتاجٌ إلى هذا، فيكونُ حَسَناً، أو غَيْرُ محتاجٍ إليه؟ فدلَّ ذلك من عمرَ وغيرِه على أنَّ أحوالَ الأئمةِ وولاةِ الأمورِ تختلفُ باختلافِ الأَعصارِ والأَمصار والقرونِ والأَحوالِ، فلذلك يحتاجون إلى تجديدِ زخارفَ وسياساتٍ لم تكُنْ قديماً، وربما وجبتْ في بعضِ الأحوال[٢].

القسم الرابع: بِدَعٌ مكروهةٌ وهي ما تناولَتْهُ أدِلَّةُ الكراهةِ من الشريعةِ وقواعدُها كتخصيصِ الأيامِ الفاضلةِ أو غيرِها بنوعٍ من العبادةِ، ومن ذلك

---

(١) انظر «سير أعلام النبلاء» ٣/ ١٣٣.

(٢) انظر «الاعتصام» ١/ ١٤٩ للشاطبي حيث ناقش القرافيَّ، وخلص إلى أنَّ ضروبَ التجمُّل التي ضربها ليست من الابتداع بسبيل.

في «الصحيح»[1] ما خرَّجه مُسلمٌ وغيرُه: أنَّ رسول الله ﷺ نهىٰ عن تخصيصِ يومِ الجمعةِ بصيامٍ أو ليلتهِ بقيامٍ، ومن هذا البابِ الزيادةُ في المندوباتِ المحدوداتِ كما وَرَدَ في التسبيحِ عقيبَ الصلواتِ ثلاثةً وثلاثين[2]، فيُفْعَلُ مئةً، وورد صاعٌ في زكاةِ الفطرِ[3]، فيُجْعَلُ عَشرةَ آصُعٍ، بسببِ أنَّ الزيادةَ فيها إظهارُ الاستظهارِ على الشارع وقلَّة أدبٍ معه، [بل شأنُ العظماءِ إذا حَدَّدوا شيئاً وُقِفَ عنده، والخروجُ عنه قِلَّةُ أدب][4]، والزيادةُ في الواجبِ أو عليه أشدُّ في المنعِ، لأنه يؤدِّي إلى أن يُعْتقَدَ أنَّ الواجبَ هو الأصلُ والمزيدُ عليه[5]، ولذلك نهىٰ مالكٌ عن

---

(١) قد أخرج البخاري (١٩٨٤) ومسلم (١١٤٣) من حديثِ محمد بن عباد بن جعفر: سألتُ جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، وهو يطوفُ بالبيت: أنهىٰ رسولُ الله ﷺ عن صيام يومِ الجمعة؟ قال: نعم، وربِّ هذا البيت.
وأخرج مسلم (١١٤٤) (١٤٨) وغيره من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «لا تختصُّوا ليلةَ الجمعةِ بقيامٍ من بين الليالي، ولا تخصُّوا يوم الجمعة بصيامٍ من بين الأيام، إلَّا أن يكون في صومٍ يصومُه أحدُكم».
قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ٤/ ٢٧٥: في هذا الحديث النهيُ الصريحُ عن تخصيص ليلة الجمعة بصلاةٍ من بين الليالي، ويومها بصيامٍ، وهذا متفقٌ على كراهته، واحتجَّ به العلماءُ على كراهةِ هذه الصلاة المبتدعة التي تُسمَّىٰ الرغائب ـ قاتل الله واضعَها ومُخْترعَها ـ فإنها بدعةٌ منكرة من البِدَع التي هي ضلالةٌ وجهالة، وفيها منكرات ظاهرة.
(٢) أخرجه مسلم (٥٩٧)، والنسائي في «السنن الكبرى» (٩٨٩٥) من حديثِ أبي هريرة رضي الله عنه.
(٣) انظر «صحيح البخاري» (١٥٠٤)، و«صحيح مسلم» (٩٨٤).
(٤) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.
(٥) انظر «الاستذكار» ٤/ ٢٤٤-٢٤٥ حيث ذكر النهي عن غيرِ واحدٍ من الصحابة عن الإحرام قبل الميقات، وانظر «شرح معاني الآثار» ٢/ ١٢٥ حيث ذكر الإمام الطحاوي النَّهْيَ عن الزيادة في التلبية، وإنما فعلوا ذلك سدّاً لذريعةِ الابتداع.

إيصالِ ستٍّ من شوّالٍ لئلاّ يُعتقدَ أنها من رمضان[1]، وخرَّج أبو داودَ في «سننه»[2]: أنَّ رَجلاً دخل إلى مسجدِ رسولِ الله ﷺ فصلّى الفرضَ، وقام ليصلِّي ركعتين فقال له عمر بن الخطاب: اجلس حتى تفصلَ بين فرضِك ونفلِك، فبهذا هلكَ من كان قبلنا، فقال له عليه السلام: «أصابَ الله بك يا ابنَ الخطَّاب» يريد عمرُ: أنَّ مَنْ قَبلَنا وصلوا النوافلَ بالفرائضِ، فاعتقدوا الجميعَ واجباً، وذلك تغييرٌ للشرائعِ وهو حرامٌ إجماعاً.

القسمُ الخامس: البِدَعُ المباحةُ، وهي ما تناولته أدلةُ الإباحةِ، وقواعدُها من الشريعة كاتخاذِ المناخلِ للدقيق، ففي الآثار: أوَّلُ شيءٍ أحدَثَه الناسُ بعد رسولِ الله ﷺ اتخاذُ المناخلِ للدقيقِ[3]، لأنَّ تليينَ العيشِ وإصلاحَه من المُباحاتِ، فوسائلُهُ مُباحة، فالبدعةُ إذا عُرِضَتْ تُعرضُ على قواعدِ الشريعة وأدلَّتِها، فأيُّ شيءٍ تناولَها من الأدلةِ والقواعدِ أُلْحِقَت به من إيجابٍ أو تحريمٍ أو غيرِهما[4]، وإن نُظِرَ إليها من حيثُ الجملةُ بالنظرِ إلى كونِها بدعةً مع قطعِ النظرِ عمَّا يتقاضاها كُرِهت، فإنّ الخيرَ كلَّه في الاتباع والشرَّ كُلَّه في الابتداع، ولبعضِ السلف الصالح يُسمّىٰ أبا

---

(١) انظر «إكمال المُعْلم» ٤/ ١٣٩ حيث اعتذر المالكية عن عدم عمل الإمام مالك بما ثبت من الندبِ إلى صيامِ ستَّة أيام من شوّال، وقد سبق نقلُ القرافيِّ عن الإمام المنذري أن بعضَ الأعاجمَ قد وقع في المحذور، وأصبح يعتقد أنَّ يوم العيد هو يوم فروغهِ من صيام أيام شوّال.

(٢) «سنن أبي داود» (١٠٠٧) قال المنذري في «مختصر سنن أبي داود» ١/ ٤٦١: في إسناده أشعث بن شعبة، والمنهالُ بن خليفة، وفيهما مقال.

(٣) قد ثبت في «صحيح البخاري» (٥٤١٣) من حديث سهل بن سعد قال: ما رأى رسولُ الله ﷺ مُنْخلاً من حين ابتعثه الله حتى قبضه الله.

(٤) هذا نصَّ كلام شيخه العزِّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٣٣٧.

العباسِ/ الإبياني[1] مِن أهلِ الأندلس: ثلاثٌ لو كُتِبْنَ في ظُفرٍ لوَسِعهنَّ، ١٨٩/أ
وفيهن خيرُ الدنيا والآخرة: اتَّبعْ ولا تبتدعْ، اتّضِع ولا ترتفعْ، مِنْ وَرَعٍ لا تَتَّسِعْ[2].

* * *

(١) هو عبد الله بن أحمد بن إبراهيم التونسي (٢٥٢-٣٥٢هـ) كان من حفّاظ مذهب مالك مع مَيْلٍ إلى مذهب الشافعيِّ، وكان فقيهاً نبيلاً صيِّناً حليماً، أثنى عليه القاضي عياض في ترجمته من «ترتيب المدارك» ٦/ ١٠.

(٢) قد نقل الإمام الشاطبيّ كلامَ القرافيِّ في هذا الفرق في «الاعتصام» ١/ ١٤٢ ثم عقَّب عليه بقوله: ما ذكر القرافيُّ عن الأصحابِ من الاتفاقِ على إنكارِ البِدَعِ صحيح، وما قسَّمه فيها غير صحيح. ومن العجب حكاية الاتفاق مع المصادمةِ بالخلافِ ومع معرفتهِ بما يلزمُه من خرقِ الإجماع، وكأنه إنما اتبع في هذا التقسيم شيخه من غيرِ تأمُّل، فإنَّ ابن عبد السلام ظاهرٌ منه أنه سمَّىٰ المصالح المرسلةَ بِدَعاً، بناءً ـ والله أعلمُ ـ على أنها لم تدخُل أعيانُها تحت النصوص المعيّنة وإن كانت تلائمُ قواعدَ الشرع، فمن هنالك جعل القواعدَ هي الدالّةَ على استحسانِها بتسميتهِ لها بلفظ البدعِ وهو من حيث فقدان الدليل المُعيَّن على المسألة، واستحسانها من حيث دخولُها تحت القواعد. ولمّا بنىٰ على اعتمادِ تلك القواعد استوت عنده مع الأعمالِ الداخلةِ تحت النصوصِ المعيّنة، وصار من القائلين بالمصالح المرسلة، وسمَّاها بدعاً في اللفظ كما سمّىٰ عمرُ رضي الله عنه الجمعَ في قيام رمضان في المسجدِ بدعةً. . . أما القرافيُّ فلا عُذْرَ له في نَقْلِ تلك الأقسام على غيرِ مرادِ شيخه ولا على مرادِ الناس، لأنه خالف الكلَّ في ذلك التقسيم، فصار مخالفاً للإجماع. انتهىٰ.

الفرق الثالث والخمسون والمئتان

بين قاعدةِ الغيبةِ المُحرَّمة، وقاعدةِ الغيبةِ التي لا تحرُمُ[1]

قال تعالىٰ: ﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًاۚ﴾ [الحجرات:١٢] وقال عليه السلام: «الغيبةُ: أن تذكُرَ في المرءِ ما يكرهُ إن سَمِعَ». قيل: يا رسولَ الله، وإن كان حقّاً؟ قال: «إن قُلْتَ باطلاً فذلك البُهْتان»[2]، فدلَّ هذا النصُّ على أنَّ الغِيبةَ هو ما يكرهُه الإنسانُ إذا سَمع، وأنه لا يُسمّىٰ غيبةً إلا إذا كان غائِباً لقوله: «إن سمع»، فدلَّ ذلك على أنه ليس بحاضرٍ، وهو يتناولُ جميعَ ما يُكرهُ، لأنَّ «ما» مِن صِيَغِ العموم.

تنبيه: قال بعضُ العلماء[3]: استُثْنِيَ من الغيبةِ ستُّ صور:

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٣٩ للقرافي. وهو مستفادٌ في أغلبهِ من كلام شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ١٥٣.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ الإمامُ مالك في «الموطأ» ٢/ ٧٥٣ ومن طريقه ابن المبارك في «الزهد»: ٢٤٥، من حديثِ الوليد بن عبد الله بن صيّاد، عن المطلب بن عبد الله ابن حنطب المخزومي، وهو صدوقٌ كثير الإرسال، والوليد لم يرو عنه غير الإمام مالك كما في «الاستذكار» ١٠/ ٣٤٤. ولكن الحديث محفوظٌ من حديث العلاء ابن عبد الرحمٰن، عن أبيه، عن أبي هريرة: أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «أتدرون ما الغيبة؟» قالوا: الله ورسولُه أعلم. قال: «ذِكْرُك أخاك بما يكره» قيل: أفرأيْتَ إن كان في أخي ما أقول؟ قال: «إنْ كان فيه ما تقولُ فقد اغتبته، وإن لم يكُنْ فيه، فقد بَهَّته» أخرجه مسلم (٢٥٨٩)، وأبو داود (٤٨٧٤)، والترمذي (١٩٣٤) وقال: هذا حديثٌ حسن صحيح.

(٣) هو العزُّ بن عبد السلام، انظر «القواعد الكبرى» ١/ ١٥٣.

الأولى: النصيحةُ لقولهِ عليه السلام: لفاطمةَ بنت قيسٍ حين شاوَرْتُه عليه السلام لمّا خطبَها معاويةُ بن أَبي سفيان وأبو جهم: «أما معاويةُ فرجُلٌ صُعلوكٌ لا مالَ له، وأما أبو جَهْمٍ فلا يضعُ العصا عن عاتقه»[(١)] فذكر عيبين فيهما مِمّا يكرهانهِ لو سَمِعاه، وأُبيحَ ذلك لمصلحةِ النصيحة[(٢)]، ويُشْتَرطُ في هذا القسمِ أن تكونَ الحاجةُ ماسّةً لذلك، وأن يقتصرَ الناصحُ من العيوبِ على ما يُخِلُّ بتلك المصلحةِ خاصةً التي حصلت المشاورةُ فيها، أو التي يعتقدُ الناصحُ أنَّ المنصوحَ شرع فيها، أو هو على عزمِ ذلك، فينصحُه، وإن لم يستَشِرْهُ، فإنَّ مالَ[(٣)] الإنسان وعِرْضَه ودَمَه عليه حرامٌ وواجبٌ حِفْظُه، وإن لم يعرضْ لك بذلك، فالشرطُ الأولُ احترازٌ من ذكرِ عيوبِ الناسِ مُطلقاً لجوازِ أن يقعَ بينهما من المخالطةِ ما يقتضي ذلك، فهذا حرامٌ، بل لا يجوزُ إلا عند مَسيسِ الحاجة، ولولا ذلك لأُبيحَت الغيبةُ مُطلقاً، لأنَّ الجوازَ قائمٌ في الكلِّ، والشرطُ الثاني احترازٌ من أن يُستشارَ في أمرِ الزواجِ، فَيذكرَ العيوبَ المُخِلَّةَ بمصلحةِ الزواجِ والعيوبَ المُخِلَّةَ بالشركةِ أو المُساقاة، أو يُستشارَ في السفرِ معه، فيذكرَ العيوبَ المُخِلَّةَ بمصلحةِ السفرِ والعيوبَ المُخِلَّةَ بالزواجِ، فالزيادةُ على العيوبِ المُخِلَّةِ[(٤)] بما استُشِرْتَ فيه حرامٌ، بل تقتصرُ على عَيْنِ ما عُيِّن، أو تَعيَّنَ الإقدامُ عليه.

---

(١) أخرجه مسلم (١٤٨٠) (٣٦)، وأبو داود (٢٢٨٤)، والنسائي ٦/ ٧٥ من حديث فاطمة بنت قيس، وصحَّحه ابن حبَّان (٤٢٩٠) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) بل ذهب العزُّ بن عبد السلام إلى أنه واجبٌ، لأمرِ رسولِ الله ﷺ بالنُّصح لكلِّ مسلم. انظر «القواعد الكبرى» ١/ ١٥٣.

(٣) في الأصل: فإنَّ حفظَ مال الإنسان. ولعلَّ الصوابَ ما أثبتناه.

(٤) سقط من الأصل، واستدرك من المطبوع.

الثانية: الجَرْحُ والتعديلُ في الشهودِ عند الحكّامِ عند توقُّعِ الحكمِ بقَولِ المُجَرِّح، ولو في مستقبل الزمان، أمَّا عند غيرِ الحاكمِ فيحرُم، لعدمِ الحاجةِ لذلك، والتفكُّهُ بأَعراضِ المُسلمين حرامٌ، والأصلُ فيها/ ١٨٩/ب
العصمةُ، وكذلك رواةُ الحديثِ يجوزُ وَضْعُ الكُتُبِ في جَرْحِ المجروحِ منهم، والإخبارُ بذلك لطلبةِ العلمِ الحاملين لذلك لمن ينتفعُ به، وهٰذا البابُ أوسعُ من أمرِ الشهود، لأنه لا يختَصُّ بحُكامٍ، بل يجوزُ وَضْعُ ذلك لمن يضبطُه وينقُلُه، وإن لم تُعلَم عَيْنُ الناقلِ، لأنه يجري مَجْرىٰ ضبطِ السُّنَّةِ والأحاديث، وطالبُ ذلك غيرُ مُتَعيِّنٍ، ويُشْتَرط في هٰذين القِسْمَين أن تكونَ النيةُ فيه خالصةً لله تعالى في نصيحةِ المسلمين عند حُكَّامهم، وفي ضَبْطِ شرائِعهم[1].

أمّا متىٰ كان لأجلِ عداوةٍ أو تَفَكُّهٍ بالأعراض، وجَرْياً مع الهوى، فذلك حرامٌ، وإن حصلت به المصالحُ عند الحُكّامِ وفي الرواةِ، فإنَّ المعصيةَ قد تجرُّ للمصلحةِ، كمن قتل كافراً يظنُّه مُسلماً، فإنه عاصٍ بظنِّه، وإن حصلت المصلحةُ بقتلِ الكافر، وكذلك من يُريق خَمراً ويظنُّه خلاًّ، اندفعت المفسدةُ بفِعْلِه، ثم يُشْتَرطُ أيضاً في هذا القسْم الاقتصارُ

---

(١) قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ١/ ١٥٩: اعلم أنَّ جَرْحَ الرواة جائز، بل واجبٌ بالاتفاق للضرورة الداعية إليه لصيانة الشريعة المُكرَّمة، وليس هو من الغيبة المحرَّمة، بل من النصيحة لله تعالى ورسوله ﷺ والمسلمين. ولم يزلْ فضلاءُ الأئمة وأخيارهم وأهلُ الورع منهم يفعلون ذلك... ثم على الجارحِ تقوىٰ الله تعالى في ذلك، والتثبُّتُ فيه، والحَذَرُ من التساهلِ بجرح سليم من الجرحِ، أو بنقصٍ من لم يظهر نَقْصُه، فإنَّ مفسدةَ الجرح عظيمة، فإنها عيبةٌ مُؤبَّدةٌ مبطلةٌ لأحاديثه، مُسْقِطةٌ لسُنَّةٍ عن النبي ﷺ، ورادَّةٌ لحكمٍ من أحكام الدين. انتهى كلامُه، وانظر «الآداب الشرعية» ٢/ ١٣٩ لابن مفلح الحنبلي ففيه الكثير الطيِّب من ضوابط هذا المقام.

على القوادح المُخِلَّةِ بالشهادة، أوالروايةِ، فلا يقول: هو ابنُ زنى، ولا أبوه لاعَنَ مِنه أُمَّه إلى غيرِ ذلك من المُؤْلماتِ التي لا تعلُّقَ لها بالشهادةِ والرواية.

الثالثة: المُعْلِنُ بالفسوقِ كقول امرِىء القيس(١):

فمِثْلـك حُبْلـىٰ قـد طَـرَقْـتُ ومُـرْضـعٍ(٢)

فيفتخرُ بالزنىٰ في شِعرِه(٣)، فلا يضرُّ أن يُحْكى ذلك عنه، لأنه لا يتألَّمُ إذا سمِعه، بل قد يُسَرُّ بتلك المَخازي، فإنَّ الغيبةَ إنما حَرُمَتْ لحقِّ المُغْتابِ وتألُّمهِ، وكذلك من أعلن بالمُكْس وتظاهرَ بطلبهِ من الأُمراء والملوكِ وفَعَلَه، ونازَعَ فيه أبناءَ جنسهِ، وكثيرٌ من اللصوصِ يفتخرُ بالسرقة والاقتدارِ على التسوُّرِ على الدُّور العظامِ والحصونِ الكِبار، فذِكْرُ مِثْلِ هٰذا عن هٰذه الطوائف لا يحرُمُ، فإنهم لا يتأذَّوْنَ بسماعهِ، بل يُسَرُّون.

الرابعة: أربابُ البِدَعِ والتصانيفِ المُضِلَّةِ ينبغي أن يُشْهَرَ في الناس فسادُها وعَيْبُها، وأَنهم على غيرِ الصواب، ليحذرَها الضعفاءُ فلا يقعوا فيها(٤)، ويُنَفَّرَ عن تلك المفاسدِ ما أَمكن بشرطِ أن لا يُتعدّىٰ فيها

---

(١) هو صَدْرُ بيت معلَّقته المعروفة، وتمامُه:

فألهَيْتُها عن ذي تمائمَ مُغْيَلِ

انظر «ديوان امرىء القيس»: ١٢ بشرح الأعلم الشَّنتمري.

(٢) رواية الديوان: ومرضعاً بالنصب على أنه مفعولُ «طرقتُ»، ومن خَفض فعلى معنى «رُبَّ».

(٣) انظر «الشعر والشعراء» ١/ ١١٠ لابن قتيبة حيث ذكر أنَّ امرأ القيس كان ممَّن يتعهَّرُ في شعره.

(٤) بل ذهب الإمام ابن القيِّم إلى وجوبِ إتلافِ التصانيف المشتملة على البِدعة والضلالة، وأنها أوْلىٰ بذلك من إتلافِ آلاتِ اللهوِ والمعازِف وإتلافِ آنية الخمر. =

الصِّدقُ، ولا يُفْترىٰ على أهلِها من الفسوقِ والفواحشِ ما لم يفعلوه، بل يُقْتَصَرُ على ما فيهم من المُنفِّرات خاصةً، فلا يقال على المبتدع: إنَّه
١٩٠/أ يشربُ الخمر،/ ولا إنه يزني ولا غيرُ ذلك مما ليس فيه، وهذا القسمُ داخلٌ في النصيحة، غيرَ أنه لا يتوقَّفُ على المشاورة، ولا مقارنةِ الوقوعِ في المفسدة. ومَن مات من أهلِ الضلال، ولم يتركْ شيعةً تُعظِّمه، ولا كُتباً تُقرأُ، ولا سَبَباً يُخْشىٰ منه إفسادٌ لغيرِه، فينبغي أن يُسْتَرَ بسَتْرِ الله تعالى، ولا يُذْكَرَ له عَيْبٌ البتَّةَ، وحسابُه على الله تعالى، وقد قال عليه السلام: «اذكروا محاسنَ موتاكم»[1]، فالأَصلُ اتّباعُ هٰذا إلا ما استثناه صاحبُ الشرع.

الخامسة: إذا كنت أنتَ والمغتابَ عنده قد سبق لكما العلمُ بالمغتابِ به، فإنَّ ذِكْرَه بعد ذلك لا يحطُّ قَدْرَ المغتابِ عند المُغْتاب عنده لتقدُّم عِلْمهِ بذلك.

= انظر «الطرق الحكمية في السياسة «الشرعية»: ٢٣٥، و«نصاب الاحتساب»: ٢٥٧ للسَّنامي الحنفي.

(١) هذا حديثٌ ضعيفُ الإسناد، وأخرجه أبو داود (٤٩٠٠)، والترمذي (١٠١٩)، والطبراني في «الكبير» ١٢/ (١٣٥٩٩) وغيرهم من حديث ابن عمر، وصحَّحه ابن حبّان (٣٠٢٠)، والحاكم ١/ ٣٨٥، وتصحيحُه بعيدٌ، فإنَّ في إسناده عمرَ بنَ أبي أنسٍ، قال فيه البخاري: منكر الحديث، وبه أعله ابن القطان في «بيان الوهم والإيهام» ٤/ ٢١٣.

وللحديث شاهدان صحيحان، الأول من حديثِ عائشة مرفوعاً: «لا تسبُّوا الأموات فإنَّهم أفْضَوْا إلى ما قدَّموا» أخرجه البخاري (١٣٩٣) وغيره، والثاني من حديث المغيرة بن شعبة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تسبُّوا الأمواتَ فتُؤذوا الأحياء» أخرجه أحمد ٣٠/ ٤٩-١٥٠، والترمذي (١٩٨٢) وصحَّحه ابن حبان (٣٠٢٢) وانظر تمام تخريجه في «المسند».

وفي الباب عن ابن عباس بإسنادٍ ضعيف، أخرجه الإمام أحمد ٤/ ٤٦٦.

وقال بعضُ الفضلاء: ما يَعْرىٰ هذا القسمُ عن نَهْيٍ، لأنكما إذا تركتما الحديثَ فيه رُبما نُسِيَ، فاستراح الرجل المغيب بذلك من ذِكْرِ حاله، وإذا تعاهدتُما أدّىٰ ذلك إلى عدمِ نسيانه.

السادسة: الدعوى[1] عند ولاةِ الأمورِ، فيجوزُ أن يقول: إنَّ فُلاناً أخذ مالي وغَصَبني، وثلمَ عِرْضي إلى غيرِ ذلك من القوادحِ المكروهةِ لضرورةِ دَفْع الظلم عنك[2].

تنبيه: سألتُ جماعةً من المُحدِّثين والعلماءِ الراسخينَ في العلمِ عمَّا يُرْوىٰ من قوله ﷺ: «لا غِيبة في فاسق»[3]. فقالوا لي: لم يصحَّ، ولا يجوزُ التفكُّه بعرضِ الفاسقِ فاعلم ذلك، فهٰذا هو تلخيصُ الفرقِ بين ما يحرُمُ من الغِيبةِ، وما لا يحرُم.

* * *

(١) في الأصل: العدوىٰ.

(٢) وهو الذي سمّاه الإمام النوويُّ التظلُّمَ، فيجوز للمظلومِ أن يتظلَّمَ إلى السلطان والقاضي وغيرهما ممَّن له ولايةٌ أو له قدرةٌ على إنصافهِ من ظالمه، فيذكر أنَّ فلاناً ظلمني، وفعل بي كذا، وأخذ لي كذا ونحوَ ذلك. انظر «الأذكار»: ٣٧٥ حيث عقد النووي فصلاً نفيساً في بيان ما يُباح من الغيبة.

(٣) أخرجه البيهقي في «شعب الإيمان» (٩٦٦٥) من حديثِ بهْزِ بن حكيم عن أبيه عن جَدِّه، ونقل عن شيخه الحاكم أنه غير صحيح ولا مُعْتَمد. وذكره العجلوني في «كشف الخفاء» ٢/ ٤٩٣، ونقل عن الإمام أحمد أنه منكر، وعن الحاكم والدارقطني والخطيب أنه باطل.

وأخرج البيهقيُّ في «الشعب» (٩٦٦٤) وفي «السنن الكبرى» ١٠/ ٢١٠ من حديث أنس بن مالك مرفوعاً: «مَنْ ألقىٰ جلبابَ الحياء فلا غيبةَ له» قال في «الشعب»: فهذا ـ إنْ صحَّ ـ في الفاسقِ المُعْلِنِ بفِسْقهِ، وفي إسناده ضعفٌ، والله أعلم. انتهىٰ.

الفرق الرابع والخمسون والمئتان

بين قاعدة الغيبةِ، وقاعدةِ النميمةِ والهَمْزِ واللَّمْز[1]

أمَّا الغِيبةُ فقد تقدَّم بيانُها، وإنما حَرُمَتْ لِما فيها من مفسدةِ إفسادِ الأعراض، والنميمةُ: أن ينقُلَ إليه عن غيرِه أنه يتعرَّضُ لأَذاه، فحَرُمَتْ لما فيها من مفسدةِ إلقاءِ البِغْضَةِ بين الناس، ويُسْتثنىٰ منها النصيحةُ، فيقول له: إنَّ فُلاناً يقصدُ قَتْلَك، ونحوَ ذلك، لأَنه من النصيحةِ الواجبةِ كما تقدَّم في الغِيبةِ. والهَمْزُ: تعييبُ الإنسانِ بحُضوره، واللَّمْزُ: هو تعييبُه بغَيْبتهِ، فتكون هي الغِيبةَ[2]. وقيل بالعكس.

* * *

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٤١ للقرافي.

(٢) نقله ابن كثير عن الربيع بن أنس في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ [الهُمزة: ١] انظر «تفسير ابن كثير» ٨/ ٤٨١.

الفرق الخامس والخمسون والمئتان
بين قاعـدة الزهـد، وعَـدَمِ ذات اليد[1]

اعلم أنَّ الزهدَ ليس عدمَ المالِ، بل عَدَمَ احتفالِ القلبِ بالدنيا والأموالِ وإن[2] كانت في ملكه[3]، فقد يكونُ الزاهدُ من أغنىٰ الناس،

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٤٥ للقرافي، وهو مستمدٌّ من كلامِ شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٣٦٢.

(٢) في الأصل والمطبوع: فإنْ، والصواب ما هو مثبت، وهو على الجادّة في «الذخيرة».

(٣) قال الإمام ابن القَيِّم في «مدارج السالكين» ٢/ ١٨: القرآنُ مملوءٌ من التزهيد في الدنيا، والإخبارِ بخِسَّتِها وقلَّتِها وانقطاعِها وسرعةِ فنائِها، والترغيب في الآخرةِ والإخبارِ بشرفِها ودوامِها وسرعةِ إقبالها، فإذا أراد الله بعبدٍ خيراً أقام في قلبه شاهداً يُعاينُ به حقيقة الدنيا والآخرة، ويُؤثرُ منهما ما هو أوْلى بالإيثار.
وقد أكثر الناسُ من الكلام في الزهد، وكلٌّ أشارَ إلى ذَوْقِهِ، ونطق عن حالهِ وشاهدِه، فإنَّ غالبَ عبارات القوم عن أذواقِهم وأحوالهم، والكلامُ بلسانِ العلمِ أوسَعُ من الكلامِ بلسان الذوق، وأقربُ إلى الحجة والبرهان، وسمعتُ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ قدَّس الله روحه ـ يقول: الزهدُ: تَرْكُ ما لا ينفعُ في الآخرة. والورع: تركُ ما تخافُ ضررَه في الآخرة. وهذه العبارة من أحسنِ ما قيل في الزهدِ والورع وأجمعها. انتهى كلامه، وانظر «الفوائد»: ١٢٢ له أيضاً، ففيه كلامٌ نفيس في معنىٰ الزهد.
وللإمام الغزاليِّ تدقيقٌ بالغٌ في معنىٰ الزهد في «إحياء علوم الدين» ٤/ ٢٣٠، وللشاطبي نظرٌ نافذٌ في مفهوم الزهد هو أشبَهُ بالاعتراضِ على ما تَلْهَجُ به الزهادُ من ذَمِّ الدنيا وطيّباتها، وحرمان النفسِ من المباحات التي تفضّل الله بها على عباده، انظر «الموافقات» ١/ ٨٦، وانظر «جامع العلوم والحكم» ٢/ ١٧٤ حيث أوْفىٰ الإمام الحافظ ابن رجب على الغاية في شرح معنى الزهدِ وضَبْطِ أُصولِ القولِ فيه في شرح قوله ﷺ: «ازهد في الدنيا يحبَّكَ الله، وازهد فيما في أيدي الناسِ يحبَّكَ الناس».

وهو زاهدٌ، لأنه غيرُ مُحتفلٍ بما في يدِه، وبَذْلُه في طاعةِ الله تعالىٰ أيْسَرُ عليه من بَذْلِ الفَلْسِ على غيرِه، وقد يكونُ الشديدُ الفقرِ غيرَ زاهدٍ، بل
١٩٠/ب في غايةِ الحرصِ، لأجلِ ما اشتمل/ عليه قَلبُه من الرغبةِ في الدنيا.

والزهدُ في المُحرَّماتِ واجب، وفي الواجباتِ حرام، وفي المندوباتِ مَكروه، وفي المباحات مَندوب، وإن كانت مباحةً، لأنَّ الميلَ إليها يُفضي لارتكابِ المُحرَّمات أو المكروهات، فتَرْكُها من بابِ الوسائلِ المندوبة.

* * *

الفرق السادس والخمسون والمئتان

بين قاعدةِ الزُّهْدِ، وبين قاعدة الورع[1]

فالزهد هيئة في القلب كما تقدمَّ بيانهُ، والورعُ من أفعالِ الجوارح، وهو: تَرْكُ ما لا بأسَ به حَذَراً ممّا به بأسٌ، وأصلُه قوله ﷺ: «الحلالُ بَيِّنٌ والحرامُ بَيِّنٌ وبينهما أُمورٌ مُشْتَبهات، فمن اتّقىٰ الشّبهات فقد استبرأَ لدينه وعرضه»[2] وهو مندوبٌ إليه[3]، ومنه الخروجُ عن خلافِ العلماء بحسبِ الإمكان، فإن اختلفَ العلماءُ في فِعلٍ: هل هو مُباحٌ أو حَرام؟ فالورعُ التركُ، أو هو مباحٌ أو واجبٌ؟ فالورعُ الفِعْلُ مع اعتقادِ الوجوبِ حتى يُجْزِىءَ عن الواجبِ على المذهب[4]، وإن اختلفوا فيه: هل هو مندوبٌ أو حرام؟ فالورَعُ التركُ، أو مكروهٌ، أو واجب؟ فالورَعُ الفِعل، حَذَراً من العقابِ في تركِ الواجب، وفِعْلُ المكروهِ لا يضرُّه.

وإن اختلفوا: هل هو مشروع أو غير مشروعٍ؟ فالورعُ الفِعْلُ، لأنَّ القائلَ بالشرعية مُثْبتٌ لأَمْرٍ لم يَطَّلع عليه النافي، والمثبتُ مُقَدَّم كتعارضُ البيِّنات، وذلك كاختلافِ العلماءِ في مشروعيةِ الفاتحةِ في صلاةِ الجنازة، فمالكٌ يقول: ليست بمشروعةٍ، والشافعيُّ يقول: هي مشروعةٌ وواجبةٌ، فالورعُ الفِعْلُ لتيقُّنِ الخلوصِ من إِثمِ تَرْكِ الواجبِ على مَذْهبه،

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٤٦ للقرافي.

(٢) أخرجه البخاري (٥٢)، ومسلم (١٥٩٩) من حديثِ النعمان بن بشير، وصحَّحه ابن حبان (٧٢١) وانظر «جامع العلوم والحكم» ١/ ١٩٣ لابن رجب الحنبلي.

(٣) صحَّح ابن الشاط ما مضى من كلامِ القرافي.

(٤) وهو قولُ ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ٨٤.

وكالبسملة، قال مالك: هي في الصلاة مكروهة، وقال الشافعي: هي واجبةٌ، فالوَرَعُ الفعلُ للخروجِ عن عُهْدةِ تركِ الواجب.

فإن اختلفوا: هل هو حرام أو واجبٌ؟ فالعقابُ متوقَّعٌ على كل تقدير، فلا ورع إلا أن نقول: إن المحرم إذا عارضه الواجب قدم على الواجب، لأَنَّ رعايةَ دَرْءِ المفاسدِ أَوْلَى من رعايةِ حصولِ المصالح، وهو الأَنْظَرُ، فيُقَدَّمُ المُحَرَّمُ هٰهُنا، فيكون الوَرَعُ التَّرْك.

وإن اختلفوا: هل هو مندوبٌ أو مكروهٌ؟ فلا وَرَعَ لتساوي الجهتين على ما تقدَّم في المُحرَّمِ والواجبِ، ويمكن ترجيح المكروه كما تقدَّم في المُحَرَّمِ، وعلى هذا المِنوالِ/ تجري قاعدةُ الورع، وهذا مع تقارُبِ ١٩١/أ
الأدِلَّةِ، أما إذا كان أحدُ المذهبين ضعيفَ الدليل جدّاً بحيث لو حَكَم به حاكمٌ لنقضناه، لم يحسُن الوَرَعُ في مِثْلِه، وإنما يحسُن إذا كان مما يمكنُ تقريرُه شريعةً(١).

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يصحَّ ما قاله من أنَّ الخروجَ عن الخلافِ يكونُ وَرَعاً، بناءً على أنَّ الورعَ في ذلك لتوقُّع العقابِ، وأيُّ عقابٍ يُتوقَّعُ في ذلك؟ أمَّا على القولِ بتصويبِ المُجتهدين، فالأمرُ واضحٌ لا إشكالَ فيه، وأمَّا على القول بتصويبِ أحدِ القولَيْن أو الأقوالِ دونَ غيرِه، فالإجماعُ مُنعقدٌ على عدم تأثيمِ المُخْطىءِ، وعدمِ تعيينه، فلا يصحُّ دخولُ الورعِ في خلافِ العلماء على هذا الوجه.

وأما الدليلُ الدالُّ على دخولِ الورعِ في ذلك، فهذا أمرٌ لا أعرفُ له وجهاً غير ما يُتوهَّمُ من توقُّع الإثم والعقاب، وذلك مُنْتفٍ بالديلِ الإجماعيِّ القَطْعيِّ، وكيف يصحُّ ذلك والنبيُّ ﷺ يقول: «أصحابي كالنجوم بأيِّهم اقتديتم اهتديتُم» فأطلق القول من غير تقييدٍ ولا تفصيلٍ، ولا تنبيهٍ على وجه الورعِ في ذلك، ثم لم يحفَظ التنبيهُ في ذلك عن واحدٍ من أصحابه ولا غيرِهم من السلفِ المتقدِّم، ثم الخروجُ عن الخلاف لا يتأتّىٰ في مِثل ما مثَّل به كما في مسألةِ الخلافِ بالتحريمِ والتحليلِ في الفعلِ الواحد، فإنه لا بدَّ من الإقدامِ على ذلك الفعل والانكفافِ عنه، فإن =

وهُهنا ثلاثُ مسائل:

المسألةُ الأولى: أنكر جماعةٌ من الفقهاءِ دخولَ الورعِ في مسحِ الشافعيِّ مثلاً جميعَ رأسِه. قالوا: لأنه إن اعتقد الوجوبَ فقد ترك

= أَقدَمَ عليه المكلَّفُ، فقد وافَقَ مذهبَ المُحَلِّل، وإن انكفَّ عنه فقد وافق مذهبَ المُحرِّم، فأين الخروجُ عن الخلاف؟ إنما ذلك عملٌ على وَفْقِ أَحدِ المذهبين لا خروجٌ عن المذهبين، ومثالهُ أكلُ لحومِ الخيلِ، فإنه مباحٌ عند الشافعيِّ، ممنوعٌ أو مكروهٌ عند مالك، فإن أقدمَ على الأكلِ فذلك مذهبُ الشافعي، وإن انكفَّ فذلك مذهبُ مالك.

وما قاله فيما إذا اختلفوا في المشروعيةِ وعَدَمِها من أن القائلَ بها مُثْبتٌ لأمرٍ لم يطَّلع عليه النافي، والمثبتُ مُقدَّم كتعارُضِ البيِّنات ليس بصحيحٍ على الإطلاق، فإنه إن عنىٰ بتعارُضِ البيناتِ كما إذا قالت إحدى البينتين: لزيدٍ عند عمرو دينارٍ، وقالت الأخرى: ليس عنده شيءٌ فلا تعارُضَ، لأنَّ النافية معنىٰ نَفْيها أنَّها لا تعلمُ أنَّ له عنده شيئاً، أو ليس عنده، فلا تعارُضَ، وليس معنى نَفْيِها أنها تعلمُ أنه ليس عنده شيءٌ، فإنَّ ذلك أمرٌ يتعذَّرُ العلمُ به عادةً. وإن عنىٰ كما لو قالت إحدى البيِّنَتَيْنِ: رأيناه يوم عرفة بمكة، وقالت الأخرىٰ: رأيناه في ذلك اليوم بعينهِ بالمدينةِ، فهذا تعارضٌ، ولا يصحُّ تقديمُ إحداهما على الأخرى إلا بالترجيح، وهذه الصورةُ هي التي تُشبه مسألةَ المجتهدين لا الصورةُ الأولى، فإذا وقع الخلافُ في مِثْل هذا الاجتهادِ ثبتَ الخلافُ من غيرِ تقديمٍ لأحدِ المذهبين على الآخَر إلا عند مَنْ رَجَح عنده كالمجتهدين، وكلُّ من رجَحَ عنده ذلك المذهب لا يسوغُ له تركهُ، وكلُّ مَنْ رجَح عنده المذهبُ الآخر لا يسوغُ له تركُه، فلا ورعَ باعتبارِ المجتهدين، ولا بُدَّ لمن حُكْمُه التقليدُ أن يعملَ بالتقليدِ، فإذا قلَّد أحدَ المجتهدين لا يتمكَّنُ له في تلك الحال، وفي تلك القضيةِ أن يُقلِّدَ الآخرَ، ولا أن ينظرَ لنفسه، لأنه ليس من أهل النظرِ، والمكلَّفون كلهم دائرون بين الاجتهاد والتقليد، والمجتهدُ ممنوعٌ من الأخذِ بغيرِ ما اقتضاه نظرُه، فلا يصحُّ الورعُ الذي يقتضي خلافَ مذهبِ مُقلِّده في حقِّه، وإذا كان هذا النوعُ من الورعِ لا يصحُّ في حقِّ المجتهدين، ولا في حقِّ المقلدين، فليس بصحيحٍ، لأنه لا ثالثَ يصحُّ ذلك الورعُ في حقِّه، والله تعالى أعلم.

الندبَ، فلم يجمع بين المذهبين، بل هذا مذهبُ مالكٍ فقط، وإن لم يعتقد الوجوبَ لم يُجْزِه المسحُ إلا بنيةِ النَّدْبِ، فما حصلَ الجَمْعُ بين المذهبين[١]، وكذلك المالكي إذا بَسْمَلَ، وكلُّ موضعٍ اختُلِفَ فيه على هذا النحوِ يوردون فيه هذا السؤالَ، وليس بواردٍ، بسببِ أنا نقول: يَعتقدُ في مَسْحِ رأسِه كُلِّه الندبَ على رأي الشافعي، والوجوبَ على رأيِ مالك، وليس في ذلك الجَمْعُ بين الضِّدَّين، فإنَّ الندبَ والوجوبَ، والأحكامَ الشرعيةَ أضدادٌ، لأنَّ الجَمْعَ بين الضدين إنما يمتنعُ إذا اتَّحد المتعلَّقُ مع اتحادِ المحلِّ، أما اتحادُ المحلِّ فقط، فلا يمتنعُ الجمعُ، لأنَّ الصداقةَ ضدُّ العداوة، والبِغْضَةَ ضدُّ المحبة، ويمكنُ أن يجتمعَ في القلبِ العداوةُ للكافرين، والصداقةُ للمؤمنين، والمحبَّةُ للصالحين، والبِغْضة للطالحين، بسبب أنَّ مُتعلَّق أحدِ الضِّدين غيرُ متعلَّق الآخَر. كذلك هٰهنا، اختلفت الإضافةُ، فنقول: اعتقد هذا الفعلَ واجباً على مذهب مالك، ومندوباً على مذهب الشافعي، فيجمعهما في ذهنهِ باعتبارِ جِهتين وإضافتَيْن، كما يصدُق أنَّ زيداً أبٌ لعمر وليس أباً لخالدٍ، فاجتمع فيه النقيضان باعتبارِ إضافتَيْن، وقد أجمع أربابُ المعقولِ على أنَّ من شروطِ التناقُض والتضادِّ اتحادُ الإضافةِ كما تقدَّم مثالُه في الأُبوةِ، فإذا تعدَّدت الإضافةُ اجتمع النقيضان والضدَّان، وعلى هذا التقديرِ يجتمعُ في الذهنِ الواحدِ في الزمن الواحدِ الوجوبُ، والتحريمُ، والكراهةُ، والندبُ، والإباحةُ باعتبارِ خَمسةٍ من العلماء القائلين بتلك الأحكام، فعلىٰ هذا التقديرِ تصوَّرنا الجمعَ بين المذاهبِ على وَجْهٍ يحصل الإجزاءَ، والاستيفاءَ للمقاصدِ والورعِ، والخروجِ عن العُهْدةِ من غير تناقضٍ

١٩١/ب فتأمَّلْه، فقد نازعني فيه جَمْعٌ/ كثيرٌ من الفضلاء[٢].

---

(١) في الأصل: المذهب.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّ الورعَ لا يحصلُ باعتبارِ اختلافِ المذاهبِ=

المسألة الثانية: كثيرٌ من الفُقهاء يعتقدُ أنَّ المالكيَّ يعتقدُ بُطلانَ مذهبِ الشافعيِّ إذا لم يتدلَّك في غُسله، أو يمسحْ جميعَ رأسه ونحوِه، وأنّ الشافعيَّ يعتقدُ بُطلانَ صلاةِ المالكي إذا لم يُبَسْمِلْ، وأنَّ الجَمْعَ بين المذاهبِ والوَرَعَ في ذلك إنما هو لِصَوْنِ الصلاة ونحوِها عن البُطلان على قولِ المُخالف، وليس كذلك، والورعُ ليس لتحصيلِ صحَّةِ العبادةِ بل عبادةُ كلِّ مقلّدٍ لإمامٍ مُعْتَبرٍ صحيحةٌ بالإجماع، وأجمعَ كلُّ فريق مع خَصْمهِ على صحّةِ تصرّفاتهِ وعباداتهِ على وجه التقليدِ المُعْتَبر.

فإنْ قُلْتَ: فإذا كانت العباداتُ صحيحةً بالإجماع، فما فائدةُ الوَرَع؟ وكيف يُشْرَعُ الوَرَعُ بعد ذلك؟

قلتُ: فائدةُ الورع، وسببُ مشروعيتهِ الجَمْعُ بين أدِلّةِ المُخْتلفين، والعملُ بمقتضىٰ كل دليلٍ، فلا يبقىٰ في النفسِ توهُّمُ أنه قد أهملَ دليلاً لعلَّ مقتضاه هو الصحيحُ، فبالجَمْعِ ينتفي ذلك، فأثّر الجمعُ بين

= للزومِ المذهبِ للمجتهدِ والمقلِّدِ جميعاً لا سيَّماً عند اختلافِهما بالإيجابِ والتحريمِ إذ يتعيَّنُ الفعلُ في الأول، والتركُ في الثاني.

وأما في الإيجابِ والندبِ والتحليلِ، أو في التحريمِ والكراهةِ فقد يتوهَّمُ صحَّةَ ذلك من يقول: إنَّ الثلاثة الأُوَلَ مشتركةٌ في جوازِ الفعل، والاثنان مُشتركان في رُجحانِ التركِ، لكنه يمنَعُ من صحّةِ ذلك لزومُ عملِ المجتهدِ ومقلِّدِه على حسب مُقْتضىٰ اجتهادِ المجتَهد، إلا أن يقولَ قائل في المقلِّد: إنه يسوغُ له تقليدُ أحدِ القائلين بالوجوبِ والنَّدْبِ مثلاً لا بعينه، ويفعلُ الفعلَ بنيّةِ التفويضِ لكن لا أعرفُه لأحد، ولا أعرفُ له وجهاً، وما وَجَّه الشهابُ به بناءً على أن التناقُضَ والتضادَّ إنما يتحققان بشرطِ اتّحادِ المحلِّ والمتعلّق والإضافةِ لا يصحُّ له، وإن كان اشتراطُ تلك الشروط في التناقضِ والتضادِّ صحيحاً، لأنه يلزَمُ المجتهدَ ومقلِّدَه موافقةُ اجتهادِه في عملهِ واعتقادِه، ويحرُمُ عليه وعلى مقلِّدِه مخالفتُه، فظهر أنَّ القولَ الصحيحَ هو قولُ مُنازعي الشهابِ في ذلك، والله تعالى أعلم.

المذاهب في جَمْعِ مُقْتضيات الأدلةِ في صِحَّة العباداتِ والتصرُّفِ، فتأمَّلْ ذلك![1] ولو كان المالكيُّ يعتقدُ بُطلانَ صلاةِ الشافعيّ وبالعكس، لكانت كُلُّ طائفةٍ عند الأُخرىٰ من أعظمِ الناسِ فِسْقاً لتركِها الصلاةَ طولَ عُمرِها، ولا تُقْبَلُ لها شهادةٌ، وتجري عليها أحكامُ الفُسَّاقِ أبدَ الدَّهرِ، ويَطَّردُ ذلك في الفِرَقِ كُلِّها من جهة مُخالِفِها، وهذا فسادٌ عظيمٌ لم يقُلْ به أحد، بل مالك رحمه الله والشافعيُّ وجميعُ هؤلاء الأئمةِ من أعدلِ الناس وأصلحِ الناس عند جميعِ الناس، ولا يقولُ بفِسْقِ أحدٍ منهم إلا منافقٌ مارِقٌ من الدين.

المسألةُ الثالثة[2]: اختلف الفُقهاءُ في أوَّلِ العصرِ الذي أدركتُه: هل يدخُلُ الورعُ والزهدُ في المباحاتِ أم لا؟ فادّعىٰ ذلك بعضُهم، ومنعه بعضُهم، وضَيَّقَ بعضُهم على بعضٍ، وأكثروا التشنيع.

فقال الأبياري[3] في «مصنفه»[4]: لا يدخلُ الوَرَعُ فيها، لأنَّ الله

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تأمَّلْتُ ذلك فلم أجِدْهُ صحيحاً، وكيف يصحُّ الجمعُ بني مُقتضىٰ دليلين موجَبٍ ومُحَرِّمٍ؟ وأحدُهما يقتضي لزومَ الفعلِ والثاني يقتضي لزومَ الترك؟ والجمعُ بين الفعلِ والتركِ بالنسبةِ إلى الأمرِ الواحدِ مُحال، ولا يُغني في ذلك اعتقادُ اختلافِ الإضافة بالنسبةِ إلى الإمامين، وما قاله إلى آخرِ المسألةِ صحيحٌ، وكذلك ما قاله في المسألةِ الثالثة، وجميعُ ما قاله في الفروقِ الخمسةِ بعد هذا الفرقِ صحيح.

(٢) انظر «الذخيرة» ١٣/ ٢٤٦.

(٣) في المطبوع: الإبياني. وفي «الذخيرة»: الأنباري. وصوابُه ما أثبتناه إن شاء الله.
والأبياري: هو الإمام النظّار الزاهد المتفنِّن أبو الحسن علي بن إسماعيل الصنهاجي (٥٥٧-٦١٦هـ)، كان من أوعية العلم وبه تخرَّج ابن الحاجب وابن عطاء الله السكندري، له المصنّفات البديعة مثل «شرح البرهان» للجويني ومنه يستمدُّ القرافيُّ في «نفائس الأصول»، وله «سفينة النجاة» على طريقة «الإحياء» للغزالي، و«كتاب الورع» مطبوع بتحقيق د. فاروق حمادة، له ترجمة في «الديباج المذهب»: ٢١٣، و«شجرة النور الزكية» ١/ ١٦٦.

(٤) انظر «الورع»: ١٦-١٧ للأبياري.

تعالى سَوَّىٰ بين طرفَيْها، والورعُ مندوبٌ إليه، والندبُ مع التسويةِ متعذر، وقال الشيخُ بهاء الدين بن الحِمْيري[1]: يدخلُ الورعُ في المُباحات، وما زال السلفُ الصالح رضي الله عنهم على الزهدِ في المباحات، ويدلُّ على ذلك قولهُ تعالى: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا﴾
١٩٢/أ [الأحقاف: ٢٠] وغيرُه من النصوص، والطرفان[2]/ على الحقِّ والصواب [إذ لم يتواردا على محلٍّ واحدٍ في الكلام][3]، وطريق الجمعِ بينهما: أنَّ المُباحاتِ لا زُهْدَ فيها ولا ورعَ من حيث هي مباحاتٌ، وفيها الزهدُ والورعُ من حيث إنَّ الاستكثارَ من المُباحات يحوجُ إلى كثرةِ الاكتسابِ المُوقعِ في الشبهات، وقد يُوقِعُ في المُحرَّماتِ، وكَثْرةُ المُباحاتِ أيضاً تُفْضي إلى بَطَرِ النفوسِ، فإنَّ كثرةَ العبيدِ والخيلِ والخَوَلِ[4] والمساكنِ العلِيَّة والمآكل الشهية والملابسِ اللينةِ لا يكادُ يسلمُ صاحبُها من الإعراضِ عن مواقفِ العبودية؛ والتضرُّعِ لعزِّ الربوبيةِ كما يفعلُ ذلك الفقراءُ أهلُ الحاجات والفاقاتِ والضرورات، وما يلزمُ قلوبَهم من الخضوعِ والذِّلَّةِ لِذي الجلال، وكثرةِ السؤالِ من نوالهِ وفَضْلهِ آناءَ الليل وأطرافَ النهار، لأنَّ أنواعَ الضروراتِ تبعثُ على ذلك قَهْراً، والأغنياءُ بعيدون عن هٰذه الخُطَّة، فكان الزهدُ والورعُ في المباحاتِ من هٰذا الوجهِ لا من جهة أنَّها مُباحاتٌ، ويدلُّ على اعتبارِ ما تقدَّم قولهُ تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾[5] [العلق: ٦-٧] وقولهُ تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى

---

(١) لم أهتدِ إلى ترجمته.

(٢) في المطبوع: وكلٌّ من الشيخين على الحقِّ والصواب.

(٣) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

(٤) وهم الخَدَم.

(٥) ولذلك قال ابن عطية رحمه الله: والغِنىٰ مُطغٍ إلّا من عَصَم الله. انظر «المحرَّر الوجيز» ٥/ ٥٠٢.

﴿ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ﴾ [البقرة: ٢٥٨] أي: من أجل أن أَعطاه المُلْكَ، فلو كان نمرودُ فقيراً حقيراً مُبتلىً بالحاجاتِ والضروراتِ لم تمتَدَّ نفسُه إلى منازعةِ إبراهيم عليه السلام، ودعواه الإِحياءَ والإماتةَ، وتعرُّضه لإحراقِ إبراهيمَ عليه السلام بالنيران، وإنما وصلَ إلى هٰذه المعاطبِ والمهالكِ بسببِ أنه مَلِك.

وكذلك قولهُ تعالى حكايةً عن الكفار: ﴿قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ لَكَ وَٱتَّبَعَكَ ٱلْأَرْذَلُونَ﴾ [الشعراء: ١١١] وفي الآيةِ الأخرى ﴿وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْىِ﴾ [هود: ٢٧] فحصلَ من ذلك أنَّ أتباعَ الأنبياءِ عليهم الصلاة والسلام والمبادِرين إلى تصديقِهم إنما هم الفقراءُ والضعفاء(١)، وأعداءُ الأنبياء، ومعانِدوهم هم الأغنياءُ لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾ [الأحزاب: ٦٧] وفي الآيةِ الأخرى ﴿إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ﴾ [سبأ: ٣٤] ولم يقُلْ: «إلا قال فقراؤها»، فهذه سُنَّةُ الله تعالى في خَلْقهِ: أنَّ الأكثرين في هٰذه الدارِ هم الأقلُّون في تلك الدارِ، والأقلُّونَ في هٰذه الدار هم الأكثرون في تلك الدار، فهذا وجه ما كان السلف رضوان الله عليم يعتمدونه من الزهدِ والورعِ في المُباحات، وهو وَجْهُ لزوم الذمِّ المفهوم من قوله: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأحقاف: ٢٠] فهذا وَجْهُ الجَمْعِ بين القولين(٢).

---

(١) ويشهد لذلك ما في «صحيح البخاري» (٧) من قولِ هرقل لأبي سفيان: وسألتك أشرافُ الناسِ اتَّبعوه أم ضعفاؤهم؟ فذكرت أنَّ ضعفاءَهم اتَّبعوه، وهم أتباعُ الرسل.

(٢) ولذلك تورّع الفاروق عمر رضي الله عنه عن كثيرٍ من طيِّبات المآكلِ والمشارب وتنزَّه عنها وقال: أخافُ أن أكون كالذين قال الله تعالى لهم وقرَّعهم ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا وَٱسْتَمْتَعْتُم بِهَا﴾ [الأحقاف: ٢٠]. أفاده ابن كثير في «التفسير» ٧/ ٢٨٤.

١٩٢/ب

الفرق السابع والخمسون/ والمئتان

بين قاعدةِ التوكُّل، وبين قاعدةِ تَرْكِ الأَسباب[(١)]

اعلم أنه قد التبس هاتان القاعدتان على كثيرٍ من الفقهاءِ والمُحدِّثين في علم الرقائق، فقال قومٌ: لا يصحُّ التوكلُ إلا مع تَرْكِ الأسبابِ، والاعتمادِ على الله تعالى، قاله الغزاليُّ في «إحياءِ علوم الدين»[(٢)] وغيرُه. وقال آخَرون: لا ملازمةَ بين التوكُّلِ وتَرْكِ الأسباب، ولا هو هو، وهذا هو الصحيحُ، لأنَّ التوكُّلَ هو اعتمادُ القلبِ على الله تعالى فيما يجلبُه من خيرٍ، أو يدفَعُه من ضُرٍّ، قال المحقِّقون: والأحسنُ ملابَسةُ الأسبابِ مع التوكُّل للمنقولِ والمعقولِ.

أما المنقولُ فقولهُ تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾ [الأنفال: ٦٠] فأمرَ بالاستعدادِ مع الأمرِ بالتوكُّلِ في قولهِ تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [آل عمران: ١٢٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ [فاطر: ٦] أي: تحرَّزوا منه، فقد أمر باكتسابِ التحرُّزِ من الشيطانِ كما يُتحَرَّزُ من الكفَّار، وأمر تعالىٰ بملابسةِ أسبابِ الاحتياط والحَذَرِ من الكفارِ في غيرِ ما موضعٍ من كتابهِ العزيز[(٣)]،

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٤٧ للقرافي. ولضَبْطِ معاقدِ هذه المسألة انظر «إحياء علوم الدين» ٤/ ٢٥٩ للغزالي، و«رسالة في تحقيق التوكل» في «جامع الرسائل»: لابن تيمية، و«مدارج السالكين» ٢/ ١١٩ لابن القيِّم، و«جامع العلوم والحكم» ٢/ ٤٩٦ لابن رجب الحنبلي، و«لطائف المعارف» ١٣٩ له أيضاً.

(٢) «إحياء علوم الدين» ٤/ ٢٧٧-٢٧٨.

(٣) فمن ذلك قولهُ تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذْرَكُمْ فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعًا﴾ [النساء: ٧١] قال ابن كثير في «التفسير» ٢/ ٣٥٧: يأمر الله عباده =

ورسولُ الله ﷺ سيِّدُ المتوكِّلين، وكان يطوفُ على القبائل، ويقول: «من يَعصِمُني حتى أبلِّغَ رسالاتِ ربي»[1]، وكان له جماعةٌ يحرسونه من العدوِّ حتى نزل قولهُ تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ [المائدة: ٦٧][2]، ودخل مكَّةَ مُظاهِراً بين دِرْعَيْن في كتيبتهِ الخضراء من الحديد[3]، وكان في آخرِ عُمُره، وأكْملِ أحوالهِ مع ربِّه تعالىٰ يَدَّخِرُ قُوتَ سنةٍ لعياله[4].

وأما المعقولُ فهو أنَّ الملكَ العظيمَ إذا كانت له عوائدُ في أيام لا يُحْسِنُ إلا فيها، أو أبوابٌ لا يَخرجُ إلا منها، أو أمكنةٌ لا يدفعُ إلا فيها، فالأدبُ معه أن لا يُطْلَبَ منه فِعْلٌ إلا حيثُ عَوَّدَه، وأن لا تُخالفَ عوائدُه بل يُجْرى عليها، والله تعالىٰ مِلكُ الملوكِ وأَعظمُ العظماءِ، بل أعظمُ

= المؤمنين بأخْذِ الحذرِ من عدوِّهم، وهذا يستلزم التأهُّبَ لهم بإعدادِ الأسلحة والعدد، وتكثير العدد بالنفير في سبيله.

(١) أخرجه الإمام أحمد ٢٢/٣٤٦، والبزار (١٧٥٦ـ كشف الأستار)، وغيرهما من حديث جابر بن عبد الله بإسنادٍ صحيح على شرط مسلم، وصحَّحه ابن حبان (٦٢٧٤) وتمام تخريجه في «المسند».

(٢) أخرجه البخاري (٢٨٨٥)، ومسلم (٢٤١٠) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) الثابتُ عن رسولِ الله ﷺ أنه ظاهَرَ بين دِرعَيْن يومَ أُحد. أخرجه الإمام أحمد في «المسند» ٢٤/٤٩٩، والترمذي في «الشمائل» (١٠٤)، وابن ماجه (٢٨٠٦)، والنسائي في «السنن الكبرى» (٨٥٢٩) بإسنادٍ صحيحٍ من حديثِ السائب بن يزيد رضي الله عنه.
وأما دخولُ مكَّةَ، فقد دخلَها صلواتُ الله وسلامُه عليه وعلى رأسهِ المِغْفَرُ، أخرجه البخاري (١٨٤٦)، ومسلم (١٣٥٧) وغيرهما من حديث أنس بن مالك، وترجم عليه النسائي في «السنن الكبرى» (٨٥٣٠) «التحصين من البأس» وهو مرادُ المصنِّف.

(٤) أخرجه البخاري (٥٣٥٧)، ومسلم (١٧٥٧) من حديثِ عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

من ذلك رَتَّبَ مُلْكَه على عوائدَ أرادَها، وأسبابٍ قدَّرها، وربَط بها آثارَ قُدْرتهِ، ولو شاءَ لم يربِطْها، فجعل الرِّيَّ بالشُّرب، والشِّبَع بالأكل، والاحتراقَ بالنار، والحياةَ بالتنفّس في الهواء، فمن طلبَ من الله تعالى حصولَ هٰذه الآثارِ بدون أسبابِها فقد أساءَ الأدبَ مع الله سبحانه وتعالى، بل يلتمسُ فَضْلَه في عوائدِه، وقد انقسمت الخلائقُ في هذا المقام ثلاثةَ أقسام:

قسمٌ عاملوا الله تعالى باعتمادِ قلوبِهم على قُدرته تعالىٰ، مع إهمالِ الأسبابِ والعوائد، فلجَّجوا في البحارِ/ في زمنِ الهول، وسلكوا القِفارَ ١٩٣/أ
العظيمةَ المُهْلِكةَ بغيرِ زادٍ، إلى غيرِ ذلك من هذه التصرُّفاتِ، فهٰؤلاء حصل لهم التوكُّلُ، وفاتهم الأدبُ، وهم جماعةٌ من العُبَّادِ أحوالُهم مسطورةٌ في الكُتب في الرقائقِ.

وقسمٌ لاحظوا الأسبابَ، وأعرضوا عن التوكُّل، وهم عامَّةُ الخلقِ وشرُّ الأقسام، وربما وصلوا بملاحظةِ الأسبابِ والإعراضِ عن المسبِّب إلى الكفر.

والقسم الثالثُ اعتمدت قلوبُهم على قُدْرةِ الله تعالى، طلبوا فَضْلَه في عوائِده مُلاحظين في تلك الأسباب مُسَبِّبَها ومُيَسِّرَها، فجمعوا بين التوكُّلِ والأدبِ، وهٰؤلاءِ هم النبيُّون والصدِّيقون، وخاصَّة عبادِ الله تعالى، والعارفون بمعاملتهِ، جَعَلَنا الله تعالىٰ منهم بمَنِّه وكَرمهِ، فهٰؤلاءِ هُم خيرُ الأقسامِ الثلاثة، والعجبُ ممَّن يُهْمِلُ الأسبابَ، ويُفْرِطُ في التوكلِ بحيث يجعلُه عَدَمَ الأسباب، أو من شرطهِ عدمُ الأسباب، إذا قيل له: الإيمانُ سببٌ لدخولِ الجنة، والكفرُ سببٌ لدخولِ النارِ بالجَعْلِ الشرعيِّ كسائرِ الأسباب. فهل هو تاركٌ هٰذين السببين أو معتبرُهما؟ فإن تركَ اعتبارَهما خسرَ الدنيا والآخرة. وإن اعتبرهما فقال: لا بدّ من الإيمانِ وتَرْكِ الكفر،

فيقالُ له: فما بالُ غيرِهما من الأسبابِ إن كان هٰذان لا يُنافيان التوكُّل فغيرُهما كذلك.

نعم من الأسبابِ ما هو مُطَّردٌ في مَجْرىٰ عوائدِ الله تعالىٰ كالإيمانِ والكفرِ والغذاءِ والتنفّس وغيرِ ذلك، ومنها ما هو أكثري غيرُ مُطَّردٍ، لكنَّ الله تعالىٰ أجرىٰ فيه عادةً من حيثُ الجملةُ كالأدويةِ وأنواعِ الأسفارِ للأرباحِ ونحوِ ذلك، والأَدبُ في الجميعِ التماسُ فضلِ الله تعالى في عوائِده، ولذلك كان رسولُ الله ﷺ يأمرُ بالدواءِ والحِمْيةِ، واستعمالِ الأدوية حتىٰ الكيِّ بالنارِ، فأمرَ بكَيِّ سعدٍ[1]، وقال عليه السلام: «المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء وصلاح كل جسم ما اعتاد»[2]، وإذا كان حالهُ في الأسبابِ التي ليست مُطَّردةً من الحِمْيةِ وإصلاحِ الجسمِ بمُواظبةِ عادتهِ، فما ظنُّك بغيرِ ذلك من العوائد؟ فهذا هو الحقُّ الأَبْلَجُ، والطريقُ الأنهَج[3].

---

(١) يعني سعد بن معاذ حين أُصيبَ في غزوة الخندق. أخرجه أحمد ٢٣/ ٩٠ وأبو داود (٣٨٦٦)، والترمذي (١٥٨٢)، وصحَّحه ابن حبان (٤٧٨٤) وانظر تمام تخريجه في «المسند».

(٢) لا يصحُّ هذا الحديثُ مرفوعاً، وإنما هو من كلام الحارث بن كلدة، طبيب العرب، انظر «زاد المعاد» ٤/ ١٠٤ لابن القيم، و«جامع العلوم والحكم» ٢/ ٤٦٨ لابن رجب الحنبلي.

(٣) قال الإمام ابن القيم في «زاد المعاد» ٤/ ١٥: وفي الأحاديثِ الصحيحةِ الأمرُ بالتداوي، وأنه لا يُنافي التوكلَ، كما لا ينافيه دَفْعُ داءِ الجُوعِ والعطشِ والحرِّ والبردِ بأضدادِها، بل لا تتمُّ حقيقة التوحيدِ إلّا بمباشرة الأسبابِ التي نصبها الله مقتضياتٍ لمسبَّباتها قدراً وشرعاً، وأنَّ تعطيلها يقدحُ في نفسِ التوكل كما يقدحُ في الأمرِ والحكمة، ويُضعفه من حيث يظنُّ مُعطِّلُها أنَّ تركَها أقوىٰ في التوكلَ، فإنَّ تَرْكها عجزاً يُنافي التوكل الذي حقيقتُه اعتمادُ القلب على الله في حصولِ ما ينفع العبدَ في دينه ودنياه، ودفع ما يضرُّه في دينه ودنياه، ولا بدَّ مع هذا الاعتماد=

الفرق الثامن والخمسون والمئتان

بين قاعـدةِ الحسدِ، وقاعـدةِ الغِبْطـة[1]

اشتركت القاعدتان في أنهما طلبٌ من القلب، غَيْرَ أنَّ الحسدَ تمنِّي زوالِ النعمةِ/ عن الغير، والغبطةُ تمنِّي حصولِ مِثْلِها من غيرِ تعرُّضٍ ١٩٣/ب
لطلبِ زوالِها عن صاحبها.

ثم الحسدُ حَسَدان: تمنِّي زوالِ النعمةِ وحصولِها للحاسد، وتمنِّي زوالِها من غيرِ طلبِ حصولِها للحاسد، وهو شَرُّ الحَسَدَيْن، لأنه طلبُ المَفسدةِ الصِّرْفةِ من غيرِ مُعارضٍ عاديٍّ أو طَبيعي.

ثم حكمُ الحسدِ في الشريعةِ التحريمُ، وحكمُ الغِبْطةِ الإباحةُ لعدم تعلُّقِه بمفسدةٍ البتَّة، ودليلُ تحريمِ الحسدِ الكتابُ والسنَّةُ والإجماعُ.

فالكتابُ قوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ [الفلق: ٥] ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [النساء: ٥٤] أي: لا تتمنَّوْا زوالَه لأن قرينةَ النهيِ دالَّةٌ على هذا الحذف.

وأما السنّة فقولهُ عليه السلام: «لا تحاسدوا ولا تباغضوا وكونوا عبادَ الله إخواناً»[2] وأجمعت الأُمة على تحريمه. وقد يُعَبَّرُ عن الغِبطةِ بلفظ

= من مباشرة الأسباب، وإلّا كان مُعطّلاً للحكمةِ والشرع، فلا يجعلُ العبدَ عَجْزَه توكُّلاً، ولا توكُّله عجزاً. انتهىٰ.

(١) انظر أصل هذا الفرقِ في «الذخيرة» ١٣/ ٢٤٩ للقرافي، وانظر «الزواجر عن اقترافِ الكبائر» ١/ ٥٢ لابن حجر الهيتمي حيث جوَّد الكلام على شؤم الحسد.

(٢) أخرجه البخاري (٦٠٦٥)، ومسلم (٢٥٥٩) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

الحسد؛ قال رسولُ الله ﷺ: «لا حسدَ إلَّا في اثنتين رجلٌ آتاه الله القرآنَ فهو يقوم به آناءَ الليلِ والنهارِ، ورجلٌ آتاه الله مالًا فهو ينفقه آناءَ الليل والنهار»[1] أي: لا غبطةَ إلّا في هاتين على وجه المبالغة، ويقالُ: إنَّ الحسدَ أولُ معصيةٍ عُصِيَ الله بها في الأرضِ، حَسَدَ إبليسُ آدمَ فلم يسجُدْ له.

* * *

(١) أخرجه البخاري (٧٣)، ومسلم (٨١٦) وغيرهما من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

الفرق التاسع والخمسون والمئتان

بين قاعدةِ الكِبْرِ، وقاعدةِ التجمُّلِ بالمـلابسِ والمراكبِ وغيرِ ذلـك[1]

اعلم أنَّ الكِبْرَ لله تعالىٰ على أعدائهِ حَسَن، وعلى عبادهِ وشرائعهِ حرامٌ وكبيرةٌ[2]. قال عليه السلام: «لن يدخلَ الجنَّةَ مَن في قلبه مِثقالُ ذَرَّةٍ من الكِبْرِ». فقالوا: يا رسولَ الله إنَّ أحدَنا يحبُّ أن يكونَ ثوبُه حَسناً، ونعلهُ حسنةً. فقال: «إنَّ اللهَ جميلٌ يحبُّ الجمالَ، ولكنَّ الكِبْرَ بَطَرُ الحقِّ وغَمْصُ الناس» خرجه مُسلم وغيره[3]. قال العلماءُ رضي الله عنهم: بَطَرُ الحقِّ ردُّه على قائله، وغَمْصُ الناسِ احتقارُهم[4]. وقولهُ عليه السلام: «لن يدخُلَ الجنّة»، وعيدٌ عظيمٌ يقتضي أنَّ الكِبْرَ من الكبائرِ، وعَدَمَ دخولهِ الجنَّةَ مُطلقاً عند المعتزلة، لأنَّ صاحبَ الكبيرةِ عندَهم يُخَلَّدُ في النارِ كالكافرِ، وعند أهلِ الحقِّ معناه لا يدخُلُ في وقتٍ يدخلُها غيرُ المتكبّرين/ ١٩٤/أ
أي: في المبدأ، والنفيُ العامُّ قد يُرادُ به الخاصُّ إذا اقتضته النصوص أو

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٥٠ للقرافي. وانظر كتاب ذمِّ الكبر والعُجب من «إحياء علوم الدين» ٣/ ٣٥٥ للغزالي ففيه ما ينقعُ الغُلَّةَ من العلمِ بهذه الآفات.

(٢) انظر «الزواجر عن اقتراف الكبائر» ١/ ٦٧ لابن حجر الهيتمي.

(٣) أخرجه مسلم (٩١)، وأبو داود (٤٠٩١)، وابن ماجه (٤١٧٣)، والترمذي (١٩٩٨) من حديث ابن مسعود.

(٤) انظر «شرح صحيح مسلم» ١/ ٣٦٧ للنووي.

القواعد[1]. والكِبْرُ من أعظمِ ذنوبِ القلب، نسألُ الله تعالى العافيةَ حتى قال بعضُ العلماءِ: كلُّ ذنوبِ القلبِ يكونُ معه الفتحُ إلا الكِبْر.

وأما التجمُّلُ فقد يكونُ واجباً في ولاةِ الأمورِ وغيرِهم إذ توقَّفَ عليه تنفيذُ الواجبِ، فإن الهيئةَ الزَّرِيَّةَ لا تحصلُ معها مصالحُ العامةِ من ولاةِ الأمور، وقد يكونُ مندوباً إليها في الصلواتِ والجماعاتِ وفي الحروبِ لِرَهْبةِ العدو، والمرأةِ لزوجِها، وفي العلماءِ لتعظيم العلمِ في نفوسِ الناس، وقد قال عمرُ: أحبُّ إليَّ أن أنظرَ إلى القارىءِ أبيضَ الثياب، وقد يكونُ حراماً إذا كان وسيلةً لمُحرَّم كمن يتزيَّنُ للنساءِ الأجنبياتِ ليزنيَ بهنَّ، وقد يكون مُباحاً إذا عَرِيَ عن هٰذه الأسباب.

وانقسم التجمُّلُ إلى الأحكامِ الخمسة، وكذلك الكِبْرُ أيضاً قد يجبُ على الكفارِ في الحروبِ وغيرِها، وقد يُنْدَبُ على أهلِ البدع تقليلاً للبدعة، وقد يَحْرُمُ كما جاءَ في الحديث، والإباحةُ فيه بَعيدةٌ، والفرقُ

---

(١) وللإمام الخطّابيِّ مَنْزِعٌ آخَرُ في تفسير هذا الحديث. قال في «معالم السنن» ٤/ ١٨٢: هذا يُتأوَّلُ على وجهين: أحدُهما أن يكونَ أراد به كِبْرَ الكفرِ والشرك؛ ألا ترى أنه قد قابله في نقيضه بالإيمان فقال: «لا يدخلُ النار من كان في قلبه مثقالُ خردلةٍ من إيمان».

والوجه الآخر: أنَّ الله تعالى إذا أراد أن يدخِلَه الجنَّةَ نزع ما في قلبه من الكِبْرِ حتى يدخُلها بلا كِبْرٍ ولا غلٍّ في قلبه كقوله سبحانه: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ﴾ [الأعراف:٤٣] وتعقّبه النووي في «شرح صحيح مسلم» ١/ ٣٦٩ فقال: وهذان التأويلان فيهما بُعْدٌ، فإنَّ الحديث ورد في سياق النهي عن الكِبْرِ المعروف وهو الارتفاعُ على الناسِ واحتقارهم ودَفْعُ الحقِّ، فلا ينبغي أن يُحمل على هٰذَيْن التأويلين المُخْرجَيْن له عن المطلوب، بل الظاهرُ ما اختاره القاضي عياض وغيره من المحقّقين: أنه لا يدخلُ الجنةَ دون مجازاةٍ إن جازاه، وقيل: هذا جزاؤه إن جازاه، وقد يتكرَّم بأنه لا يُجازيه... وقيل: لا يدخلُها مع المتقين أول وَهْلة. انتهىٰ.

بينه وبين التجمُّل في تصوُّرِ الإباحةِ فيه: أنَّ أصْلَ التجمُّلِ الإباحةُ لقوله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ﴾ [الأعراف: ٣٢] فإذا عُدِمَ المُعارضُ الناقلُ عن الإباحةِ بقيت الإباحةُ، وأَصْلُ الكِبْرِ التحرِيمُ، فإذا عُدِمَ المعارضُ الناقلُ عن التحريمِ استُصْحِبَ فيه التحريمُ. فهذا فرقٌ، وفرقٌ آخَر: أنَّ الكِبْرَ من أعمالِ القلوبِ، والتجمُّلَ من أفعالِ الجوارح يتعلَّق به الحُسْنُ دون الكِبْرِ.

* * *

الفرق الستون والمئتان

بين قاعدة الكِبْرِ، وقاعدة العُجْبِ(1)

قد تقدَّمت حقيقةُ الكِبْرِ وأنَّه في القلب، ويعضُدُ ذلك قولُهُ تعالى: ﴿إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِ﴾ [غافر: ٥٦] فجعل محلَّه القَلْبَ والصُّدور، وأما العُجْبُ فهو رؤيةُ العبادةِ واستعظامُها من العبدِ، فهو معصيةٌ تكونُ بعد العبادةِ، ومتعلِّقةٌ بها هٰذا التعلُّقَ الخاصَّ كما يُعْجَبُ العابدُ بعبادتهِ، والعالمُ بعِلْمِه، وكلُّ مطيعٍ بطاعتهِ. هٰذا حرامٌ غيرُ مُفْسدٍ للطاعةِ، لأنه يقعُ بعدَها بخلافِ الرياء، فإنه يقعُ معها فيفسدُها. وسرُّ تحريمِ العُجبِ أنه سوءُ أدبٍ علىٰ الله تعالى، فإنَّ العبدَ لا ينبغي له أن
١٩٤/ب يستعظمَ ما يتقرَّبُ به إلى سَيِّده، بل يستصغرُه/ بالنسبةِ إلى عظمةِ سيِّده، لا سيَّما عظمةَ الله تعالىٰ، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١] أي: ما عَظَّموه حَقَّ تعظيمهِ(2)، فمن أُعْجبَ بنفسِه وعبادته فقد هلكَ مع رَبِّه، وهو مُطَّلِعٌ عليه، وعَرَّضَ نَفْسَه لمَقْتِ الله تعالى وسَخَطهِ، ونبَّه على ضِدِّ ذلك قولهُ تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَوا۟ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَٰجِعُونَ﴾ [المؤمنون: ٦٠] معناه: يفعلون من الطاعاتِ ما يفعلون وهم خائِفون من لقاءِ الله تعالى بتلك الطاعة احتقاراً لها(3)، وهذا يدلُّ

---

(١) انظر «إحياء علوم الدين» ٣/ ٣٩٠ للإمام الغزالي.

(٢) انظر «تفسير ابن كثير» ٣/ ٣٠٠.

(٣) لأنَّهم يخافون أن يكونوا قد قصَّروا في القيام بشروطِ العبادة، وفي ذلك ورد حديثُ عائشة حين قالت: يا رسول الله، ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَوا۟ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ﴾ =

على طلبِ هٰذه الصفةِ والنهيِ عن ضِدِّها، فالكِبْرُ راجعٌ للخَلْقِ والعِبادِ، والعُجبُ راجعٌ للعبادة.

* * *

= [المؤمنون: ٦٠] هو الذي يسرقُ ويزني ويشربُ الخمرَ، وهو يخافُ الله عزَّ وجلَّ؟ قال: «لا يا بنت أبي بكر، يا بنت الصديق، ولكنه الذي يُصلي ويصوم ويتصدَّق، وهو يخاف الله عزَّ وجلَّ» أخرجه الإمام أحمد ٤٢/١٥٦، والترمذي (٣١٧٥) وغيرهما بإسنادٍ ضعيفٍ لانقطاعه بين عبد الرحمٰن بن سعيد بن وهب وعائشة رضي الله عنها.

الفرق الحاي والستون والمئتان

بين قاعدة العُجْبِ، وقاعدة التَّسميع[1]

كلاهما معصية، ويُعكِّرُ على العبادةِ من جهةِ المعصيةِ والموازنةِ لا من جهةِ الإحباط، وفي الحديثِ الصحيحِ خرَّجه مسلم وغيره، قال رسول الله ﷺ: «مَنْ سَمَّع سَمَّع الله به يوم القيامة»[2] أي: يُنادىٰ به يَوْمَ القيامة: هٰذا فلانٌ عملَ عملاً لي، ثم أراد به غيري، وهو غيرُ الرياءِ، لأنَّ العملَ يقعُ قَبْلَه خالصاً، والرياءُ مقارنٌ مُفْسِدٌ، والفرقُ بينه وبين العُجْبِ أنه يكونُ باللسانِ، والعجبُ بالقلبِ، وكلاهما بعدَ العبادة.

* * *

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٥٢ للقرافيِّ، وهو كالمستفادِ من كلام شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٠٦-٢٠٧.

(٢) أخرجه البخاري (٦٤٩٩)، ومسلم (٢٩٨٧) من حديث جندب بن عبد الله رضي الله عنه.

الفرق الثاني والستون والمئتان

بين قاعدةِ الرِّضا بالقضاءِ، وبين قاعدةِ الرِّضا بالمقضي[1]

اعلم أنَّ كثيراً من الناسِ يلتبسان عليه، فلا يُفرِّقُ بين السُّخْطِ بالقضاءِ وعدمِ الرِّضا به، والسُّخْطِ بالمَقْضيِّ وعدمِ الرِّضا.

واعلم أنَّ السُّخْطَ بالقضاءِ حرامٌ إجماعاً، والرِّضا بالقضاءِ واجبٌ إجماعاً بخلافِ المقضيِّ[2]، والفرقُ بين القضاءِ والمَقْضيِّ، والقَدَرِ والمقدورِ: أنَّ الطبيبَ إذا وصف للعليلِ دواءً مُرّاً، أو قطع يدَه المُتآكلة، فإن قال: بئسَ ترتيبُ الطبيبِ ومعالجتُه، وكان غيرُ هذا يقومُ مَقامَه ممّا هو أيسرُ منه، فهو تسخُّطٌ بقضاءِ الطبيبِ، وأذِيَّةٌ له وجنايةٌ عليه بحيث لو سمعَه الطبيبُ كَرِهَ ذلك وشقَّ عليه، وإن قال: هذا دواءٌ مرٌّ قاسيتُ منه شدائدَ، وقَطْعُ اليدِ حصلَ لي منها آلامٌ عظيمةٌ مُبرِّحةٌ، فهذا تسخُّطٌ بالمقضيِّ الذي/ هو الدواءُ والقطعُ، لا بالقضاءِ الذي هو ترتيبُ الطبيب ١٩٥/أ ومعالجتُه، فهذا ليس قَدْحاً في الطبيب، ولا يؤلمُه إذا سمع ذلك، بل يقول له: صدقَت، الأمرُ كذلك، فعلىٰ هذا إذا ابتُلِيَ الإنسانُ بمرضٍ،

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٥٢ للقرافي.

(٢) قارن بما نقله ابن مفلح في «الآداب الشرعية» ١/ ٢٩ عن شيخ الإسلام ابن تيمية: أنَّ الرِّضا بالقضاءِ ليس بواجبٍ في أصحِّ قولي العلماء، إنما الواجبُ الصبر. وقال الإمام ابن القيِّم في «مدارج السالكين» ٢/ ١٧٩ في «منزلة الرضا»: وقد أجمع العلماءُ على أنه مستحبٌّ مؤكَّدٌ استحبابه، واختلفوا في وجوبه على قولين، وسمعتُ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ قدَّس الله روحه ـ يحكيها على قولين لأصحابِ أحمد، وكان يذهبُ إلى القولِ باستحبابه، قال: ولم يجىء الأمرُ به كما جاء الأمرُ بالصبر، وإنما جاءَ الثناءُ على أصحابهِ ومَدْحُهم.

فتألم من المرضِ بمُقْتضىٰ طبعهِ، فهذا ليس عدمَ رضاً بالقضاءِ، بل عدمُ رضا بالمقضيِّ، وإن قال: أيُّ شيءٍ عملتُ حتى أَصابني مِثْلُ هذا؟ وما ذنبي؟ وما كنتُ أستأهلُ هذا؟؟، فهذا عدمُ رضاً بالقضاء، فنحنُ مأمورون بالرِّضا بالقضاءِ، ولا نتعرَّضُ لجهةِ رَبِّنا إلا بالإجلالِ والتعظيم، ولا نعترضُ عليه في مُلكه، وأمَّا أنَّا أُمِرْنا بأن تَطيبَ لنا البلايا والرزايا ومُؤْلماتُ الحوادثِ فليس كذلك، ولم تَرِد الشريعةُ بتكليف أحدٍ بما ليس في طَبْعِه، ولم يُؤمَر الأرمَدُ باستطابةِ الرَّمَدِ المؤلم، ولا غيرِه من المرض، بل ذمَّ الله قوماً لا يتألَّمون، ولا يجدون للبأساءِ وَقْعاً، فذمَّهم بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَٰهُم بِٱلْعَذَابِ فَمَا ٱسْتَكَانُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ﴾ [المؤمنون: ٧٦] فمن لم يتمسكَنْ(١) ويذلَّ للمؤلماتِ ويُظْهِر الجزعَ منها، ويسألْ ربَّه إقالةَ العَثْرةِ مِنها، فهو جَبَّارٌ عنيدٌ بعيدٌ عن طرقِ الخير، فالمقضيُّ والمقدورُ أثَرُ القضاءِ والقدرِ، فالواجب الرضا بالقضاءِ فقط.

أما المقضيُّ، فقد يكونُ الرِّضا به واجباً، كالإيمانِ [بالله تعالى](٢)، والواجباتِ إذا قدَّرها الله تعالىٰ للإنسان، وقد يكونُ مندوباً في المندوباتِ، وحراماً في المُحرَّمات، والرِّضا بالكفرِ كُفرٌ(٣)، ومباحاً في المباحات.

وأما [الرضا] بالقضاءِ فواجبٌ على الإطلاق من غير تفصيلٍ، فمن قُضِيَ عليه بالمعصيةِ أو الكفرِ، فالواجبُ عليه أن يلاحِظَ جهةَ المعصيةِ

---

(١) في المطبوع: يسكن.

(٢) زيادة من المطبوع.

(٣) وهو حاصلُ قولِ ابن عقيل الحنبلي: الرضا بقضاء الله تعالى واجبٌ فيما كان من فِعْلِه تعالى كالأمراضِ ونحوها، فأمَّا ما نُهِيَ عنه من أفعالِ العبادِ كالكفرِ والضلالِ فلا يجوزُ إجماعاً، إذ الرضا بالكفرِ والمعاصي كفرٌ وعصيان. نقله ابن مفلح في «الآداب الشرعية» ١/ ٢٩.

والكفرِ فيكرَهُهما، وأما قدرُ الله فيهما فالرِّضا به ليس إلّا، ومتى سَخط وسَفَّه الربوبيةَ في ذلك كان ذلك معصيةً أو كُفراً مُنضَمّاً إلى معصيتهِ وكفرِه على حَسبِ حالهِ في ذلك، فتأمَّل هٰذه الفروق!

وإذا وضَحَتْ لك، فاعلم أنَّ كثيراً من الناسِ يعتقدُ أنَّ الرضا بالقضاءِ إنَّما يحصلُ من الأولياءِ وخاصَّةِ عبادِ الله تعالى، وأنه من العزيزِ الوجود، وليس كذلك، بل أكثرُ العوامِّ من المؤمنين إنما يتألَّمون من المقضيِّ فقط، وأما التوجُّه/ إلى جهةِ الربوبيةِ بالتجويرِ والقَضاءِ بغيرِ العدل، فهذا ١٩٥/ب
لا يكادُ يُوجَدُ إلا نادراً من الفُجّار المَرَدَةِ، وإنّما بعث هؤلاء على قولهم: إنَّ الرضا بالقضاءِ إنما يكونُ من خاصة الأولياءِ أنهم يعتقدون أنَّ الرِّضا بالقضاءِ هو الرِّضا بالمقضيِّ، وعلى هذا التفسيرِ هو عزيزُ الوجودِ، بل هو كالمتعذِّر، فإنا نجزمُ بأنَّ رسولَ الله ﷺ تألَّم لقَتْلِ عَمِّه حَمزةَ[1]، وموتِ ولدِهِ إبراهيم[2]، ورَمْيِ عائشةَ بما رُمِيَتْ به إلى غيرِ ذلك[3]، لأنَّ هذا كُلَّه من المقضيِّ، ونجزمُ بأنَّ الأنبياءَ عليهم السلام طباعُهم تتألَّمُ وتتوجَّعُ من المُؤْلِماتِ وتُسَرُّ بالمَسَرَّاتِ، وإذا كان الرضا بالمَقْضِيّاتِ غيرَ حاصلٍ في طبائعِ الأنبياءِ فغيرُهم بطريقِ الأَوْلىٰ، فالرضا بهذا التفسيرِ لا طمعَ

---

(١) بل قال: «لكن حمزةُ لا بواكي له» فبكَتْه نساءُ الأنصارِ يواسين بذلك رسولَ الله ﷺ أخرجه الإمام أحمد ٩/ ٣٩٨، وابن ماجه (١٥٩١)، وأبو يعلى (٣٥٧٦) وغيرهم بإسنادٍ حسنٍ من حديثِ ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) وثبت عنه أنه قال في وفاة إبراهيم: «إنَّ العينَ تدمعُ، والقلبَ يحزن، ولا نقولُ إلَّا ما يُرضي ربَّنا، وإنا بفراقك يا إبراهيمُ لمحزونون» أخرجه البخاري (١٣٠٣)، ومسلم (٢٣١٥) من حديثِ أنس بن مالك.

(٣) وكيف لا يتألَّم صلواتُ الله عليه وهو القائلُ في شأنِ الإفك: «يا معشر المسلمين، من يعذرني من رجلٍ قد بلغني أذاهُ في أهل بيتي» أخرجه البخاري (٤٧٥٠)، ومسلم (٢٧٧٠) من حديث عائشة رضوان الله عليها.

فيه، وهذا التفسيرُ غلَطٌ، بل الحقُّ ما تقدَّم، وهو مُتَيَسِّرٌ على أكثر عوامِّ المؤمنين فضلاً عن الأنبياءِ والصالحين، فاعلم ذلك[١].

* * *

(١) علق ابن الشاط على هذا الفرقِ بقوله: ما قاله فيه صحيحٌ ما عدا قولَه: والرضا بالكفرِ كُفر، فإنه إن أراد مع عِلْمه بكُفره، فذلك لا يتأتّىٰ إلا من الكافرِ عِناداً على القولِ بجوازِ ذلك عادةً، وأما على القول بامتناع ذلك عادةً، فلا، وما عدا قوله: فمن قضي عليه بالمعصيةِ أو الكفر، فالواجبُ عليه أن يلاحظَ جهةَ المعصيةَ والكفرِ فيكرَهَهما، وأما قَدَرُ الله تعالى فيهما فالرضا به ليس إلّا، ومتى سَخِطَه وسَفَّه الربوبيةَ في ذلك كان ذلك معصيةً أو كُفراً منضمّاً إلى معصيتهِ وكُفرِه على حسبِ حاله في ذلك، فإنَّ كراهةَ الكفرِ لا تتأتّىٰ إلا مع الكفرِ عِناداً، على أنَّ ذلك من البعيدِ المُشَبّه بالمُحال، لأنه لا كُفْرَ عِناداً إلا لحاملٍ يحملُه عليه، ويرجِّحُه عنده، فكراهيتُه إيَّاه مع رُجحانهِ عنده كالمتناقضَيْن، وأما كراهيتُه المعصية فهي ممكنةٌ، لأنَّ كلَّ عاصٍ عالمٌ بعصيانه، والله تعالى أعلم.

الفرق الثالث والستون والمئتان

بين قاعدةِ المُكفِّرات، وقاعدةِ أسبابِ المَثوبات[1]

اعلم أنَّ كثيراً من الناسِ يعتقد أنَّ المصائبَ سببٌ في رفعِ الدرجات، وحصولِ المثوباتِ، وليس كذلك[2]، بل تحريرُ الفرقِ بينهما: أنَّ المثوبةَ لها شرطان:

أحدهما: أن تكونَ من كسبِ العبدِ ومقدورِهِ، فما لا كسبَ له فيه، وما لا في قُدرتهِ، أو هو من جنسِ مقدورِهِ غيرَ أنه لم يقَعْ بمقدورِهِ كالجنايةِ على عضوٍ من أعضائهِ لا مثوبةَ فيه، وأصلُ ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩] فحصرَ[3] ماله فيما هو من سَعْيِهِ وكَسْبه، وقولهُ تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور: ١٦] فحصرَ الجزاءَ فيما هو معمولٌ لنا ومفعول.

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٥٢-٢٥٣ للقرافي، وهو مستفادٌ من كلامِ شيخه العزِّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ١٨٨.

(٢) عبارة ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ١٨٩: قد ظنَّ بعضُ الجَهَلةِ أنَّ المصابَ مأجورٌ على مصيبتهِ، وهذا خطأٌ صريح، فإنَّ المصائبَ ليست من كسْبه مباشرةً ولا تسبُّبه، فمن قُتِل ولدُه، أو غُصبُ ماله... فليست هذه المصائبُ من كسْبهِ ولا من تسبُّبه حتى يؤجَر عليها، بل إن صبر عليها كان له أجرُ الصابرين، وإن رضي بها كان له أجرُ الراضين، ولا يؤجَرُ على نفسِ المصيبة، لأنها ليست من عمله. انتهى. وهذا الذي قاله الإمام العزُّ قد تعقّبه الإمام الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ١٠/ ١٠٩-١١٠، ووَجْهُ التعقُّبِ أنَّ الأحاديث الصحيحة صريحةٌ في ثبوتِ الأجرِ بمجرَّدِ حصولِ المصيبة، وأما الصبرُ والرضا فقَدْرٌ زائدٌ يمكنُ أن يثابَ عليهما زيادةً على ثوابِ المصيبة. انتهى.

(٣) في الأصل: فحصل.

وثانيهما: أن يكون ذلك المُكْتَسَبُ مأموراً به، فما لا أمرَ فيه لا ثوابَ فيه، كالأفعالِ قبل البعثة، وكأفعالِ الحيواناتِ العَجْماواتِ مكتسبةٌ مرادةٌ لها واقعةٌ باختيارِها، ولا ثوابَ لها فيها لعدم الأَمْرِ بها، وكذلك الموتىٰ يَسْمعون في قبورِهم المواعظَ والقرآنَ والذكرَ والتسبيحَ والتهليلَ ولا ثوابَ لهم فيه على الصحيحِ، لأنَّهم غيرُ مأمورين بعد الموت، ولا مَنْهِيِّين، فلا إثْمَ ولا ثوابَ لعدمِ الأَمرِ والنهي[1]. هذا حديثُ[2] أسبابِ المثوبات.

١٩٦/أ وأمَّا المُكَفِّراتُ، فلا/ يُشْترطُ فيها شيءٌ من ذلك، بل قد تكون كذلك مكتسبةً مقدورةً من بابِ الحسنات لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤] وقد لا تكونُ كذلك، كما تكفر النارُ[3]

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا حديثٌ غيرُ صحيح، بل الصحيحُ أنَّ رَفْعَ الدرجاتِ لا يُشْتَرطُ في أسبابِها كونُها مكتسبةً، ولا مأموراً بها، فمنها ما يكون سببُه كذلك، ومن ذلك الآلامُ وجميعُ المصائب، وقد دلَّت على ذلك كلِّه دلائلُ وظواهرُ الشرع متظاهرةً يعضدُها قاعدةُ رُجحانِ جانبِ الحسناتِ المقطوع بها، وما استدلَّ به من عُموم قولهِ تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ وقوله: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ وما أشبَه ذلك من الآي والأخبارِ يتعيَّنُ حَمْلُه على الخصوصِ جَمْعاً بين الأدلةِ.

فإن قال قائل: ذلك وإن كان سَبباً لرفعِ الدرجات، وزيادةِ النعيمِ فلا يُسمَّىٰ ثواباً ولا أجْراً ولا جزاءً، فإنها ألفاظٌ مُشْعِرَةٌ بالإعطاءِ في مقابلةِ عِوْضٍ، فالأمرُ فيما يقوله قريبٌ إذ لا مشاحَّة في الألفاظ، وكيف يصحُ حملهُ الآيتين وما أشبهَهما على العمومِ مع الإجماعِ المعلومِ المنعقدِ على صحةِ النيابةِ في الأعمال الماليةِ كلِّها مع الخلافِ في البدنيةِ كلِّها، أو ما عدا الصلاةَ منها فلا بُدَّ من حملِ الآيتين، وشِبْهِهما على الإيمانِ أو عليه، وعلى سائرِ الأعمال القلبية.

(٢) في المطبوع: أحد. وكلامُ ابن الشاط السابق يشهد لما في الأصل.

(٣) في المطبوع التوبة.

والعقوباتُ السيئاتِ وتمحُو آثارَها، ومن ذلك المصائبُ المؤلماتُ[1] لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٖ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖ﴾[2] [الشورى:٣٠] ولقولهِ عليه السلام: «لا يُصيبُ المؤمنَ وَصَبٌ ولا نَصَبٌ حتى الشوكةُ يُشاكُها إلا كُفِّر بها من ذنوبه»[3]، فالمصيبةُ كفَّارةٌ للذنوبِ جَزْماً سواءٌ اقترنَ بها السخطُ أو الصبرُ والرِّضا[4]، فالسُّخْطُ معصيةٌ أُخرىٰ، ونعني بالسُّخْطِ عَدَمَ الرضا بالقضاءِ كما تقدَّم تقريرُه، لا التألُّمَ من المَقْضِيَّات كما تقدَّم بيانُه.

والصبرُ من القُرَبِ الجميلةِ، فإذا تسخَّطَ جُعِلت سيئةً، ثم قد تكونُ هذه السيئةُ قَدْرَ السيئةِ التي كفَّرَتْها المصيبةُ أو أَقلَّ أو أعظَمَ بحسبِ كثرةِ

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ إلا قولَه: «وتمحو آثارَها»، فإنه إن أراد بذلك مَحْوَها من الصحائفِ، فإن ذلك ليس بصحيحٍ، لأنه عينُ الإحباط، وهو باطلٌ عند أهل السنَّة.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: لا دليلَ له في هٰذه الآيةِ على كونِ المصائبِ مكفِّرةً للذنوبِ أو غيرَ مكفِّرة، وإنما فيها أنَّ المصائبَ سببُها الذنوب، وأنَّ من الذنوبِ ما لا يُقابلُ بمصيبةٍ يكونُ سَبباً لها بل يُسامَحُ فيه، ويُعْفىٰ عنه.

(٣) أخرجه البخاري (٥٦٤١)، ومسلم (٢٥٧٣) وغيرهما من حديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدريِّ رضي الله عنهما. ومن لطائف ما وقع في طبعة دار السلام أن يقع تخريج هذا الحديث من «تاريخ بغداد» ٣٥٨٤ فقط!!

الوصب: المرض، وقيل: هو المرض الملازم.

والنصب: التعب.

وقد علق ابن الشاط على هذا الموطن بقوله: ما قاله في ذلك صحيح، ويعني بقوله: «يعود» يكونُ ذنبُ السُّخْطِ مِثْلَه أو أقلَّ منه أو أكثر، لأنَّ الكفرَ يعودُ حقيقةً.

(٤) نقله الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ١٠/ ١١٠ وقال: والتحقيق أنَّ المصيبةَ كفَّارةٌ لذنبٍ يُوازيها، وبالرضا يؤجَرُ على ذلك، فإنْ لم يكن للمصابِ ذنبٌ عُوِّضَ عن ذلك من الثوابِ بما يُوازنه. انتهىٰ.

السُّخْطِ وقِلَّتِه، وعِظَمِ المصيبةِ وصِغَرِها، فإنَّ المصيبةَ العظيمةَ تكفِّرُ من السيئاتِ أكثرَ من المصيبةِ اليسيرة، فالتكفيرُ واقعٌ قَطْعاً، تَسخَّطَ المصابُ أو صَبَرَ، غير أنه إن صبرَ اجتمعَ التكفيرُ والأجرُ، وإن تسخَّط فقد يعودُ الذي تكفَّر بالمصيبةِ بما جَناه من التسخُّطِ، أو أقلُّ منه أو أكثرُ، وعلى هذا يُحْمَلُ ما في بعضِ الأحاديث من ترتيبِ المثوباتِ على المصائب.

أي: إذا صَبَرَ، فالمصيبةُ لا ثوابَ فيها قَطْعاً من جهة أنّها مصيبةٌ، لأنّها غيرُ مكتسبة، والتكفيرُ يقعُ بالمُكْتَسَبِ وغيرِ المكتسب، ومنه قولهُ عليه السلام في «مسلم»[1] وغيره: «لا يموتُ لأحدِكم ثلاثةٌ من الولد إلا كُنَّ له حِجاباً من النار». قالت: قلت: يا رسولَ الله أو اثنان؟ قال: «أو اثنان»، وخِلْتُه لو قلت له: واحدٌ. لقال؛ واحد. والحجابُ راجع إلى معنى التكفيرِ، أي: تكفِّرُ مصيبةُ فَقْدِ الولدِ ذنوباً كان شأنُها أن يدخُلَ بها النارَ، فلما كُفِّرت تلك الذنوبُ بطلَ دخولُ النارِ بسببِها، فصارت المصيبةُ كالحجابِ المانعِ من دخولِ النارِ من جهة مَجازِ التشبيه[2].

واعلم أنَّ التكفيرَ في موتِ الأولادِ ونحوِهم إنما هو بسبب الألم الداخلِ على القلبِ من فَقْد المحبوبِ، فإنْ كَثُرَ كَثُرَ التكفير، وإن قلَّ قلَّ التكفيرُ، فلا جَرَمَ يكونُ التكفيرُ على قَدْرِ نفاسةِ الولدِ في صفاته، ونفاستهِ في بِرِّه وأحوالهِ، فإن كان/ الولدُ مكروهاً يُسَرُّ بفَقْدِه فلا كفَّارةَ بفقدِه ١٩٦/ب

(١) أخرجه البخاري (١٢٤٩)، ومسلم (٢٦٣٣) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنَّ المصيبةَ لا ثوابَ فيها قطعاً ليس بصحيحٍ، وقد تبيَّنَ قبل هذا أنَّ ما استدلَّ به من العموماتِ لا دليلَ فيه لتعيُّنِ حَمْلِها على الخصوصِ بالإجماعِ على صحةِ النيابةِ في الأمورِ المالية، وبالظواهرِ المتظاهرةِ بثبوتِ الحسناتِ في الآلامِ وشِبْهها.

البتّة، وإنما أطلق رسولُ الله ﷺ التكفيرَ بموتِ الأولادِ بناءً على الغالبِ أنه يُؤْلِم[1]، فظهرَ لك الفرقُ بين المكفِّرات وأسبابِ المثوبات بهذه التقارير والمباحث[2].

وعلى هذا البيانِ، لا يجوزُ أن تقولَ لمصابٍ بمرضٍ أو فَقْدِ محبوبٍ أو غيرِ ذلك: جعلَ الله لك هٰذه المصيبةَ كفارةً، لأنها كفارةٌ قَطْعاً، والدعاءُ بتحصيلِ الحاصلِ حرامٌ لا يجوزُ[3]، لأنه قِلَّةُ أدبٍ مع الله تعالى، وقد بسطتُ هذا في كتابِ «المُنْجِيات والمُوبِقات في الأدعية»، بل تقولُ: اللهمَّ عَظِّم له الكفَّارةَ، لأنَّ تعظيمَها لم يُعْلَمْ ثبوتُه بخلافِ أصلِ التكفير، فإنه معلومٌ لنا بالنصوصِ الواردةِ في الكتابِ والسنّةِ، فلا يجوزُ طلبُه، فاعلمْ ذلك فيه وفي نظائره[4].

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك تحكُّمٌ بتقييدِ كلامِ الشارعِ من غيرِ دليل، وتضييقٌ لباب الرحمةِ الثابتِ سَعَتُه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: لم يظهر ذلك على الوجه الذي زعم.

(٣) نقله الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ١٠/ ١١٠ وقال: وتُعقّبَ بما ورد من جوازِ الدعاءِ بما هو واقعٌ كالصلاةِ على النبيِّ ﷺ وسؤالِ الوسيلةِ له، وأجيبَ عنه بأنَّ الكلام فيما لم يَرِدْ فيه شيءٌ، وأما ما ورد فهو مشروع، ليُثابَ من امتثل الأمرَ فيه على ذلك.

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذا الفصلِ ليس بصحيحٍ، ولا مانعَ من الدعاءِ بتحصيلِ الحاصِل، أي: المعلومِ الحصولِ إذ ذلك مرادُه هنا، ولا وَجْه لقولهِ: إن ذلك قلَّةُ أدبٍ مع الله تعالى، كيف وقد ثبتَ أنَّ النبيَّ ﷺ كان يدعو لنفسِه الكريمةِ بالمغفرةِ مع العلمِ بثبوتها له؟ وما المانعُ أن يدعُوَ بذلك غيرُه؟ أو يدعُوَ له لعدمِ عِلْمِه بحصولِ شرطِ التكفيرِ والغفران، وهو الوفاةُ على الإيمان، وجميعُ ما قال في الفرق بعده، وهو الرابع والستون والمئتان إلى آخرِ الفرق الحادي والسبعين والمئتين صحيحٌ، أو نقلٌ لا كلامَ فيه.

الفرق الرابع والستون والمئتان

بين قاعدةِ المُداهنةِ المُحرَّمة

وقاعدةِ المُداهنةِ التي لا تحرُمُ وقد تجبُ[1]

اعلم أنَّ معنىٰ المداهنةِ معاملةُ الناس بما يُحِبُّون من القولِ، ومنه قولهُ تعالىٰ: ﴿وَدُّواْ لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ [القلم:٩] أي: هم يودُّون لوأثنَيْتَ على أحوالِهم وعباداتِهم، ويقولون لك مثل ذلك، فهذه مداهنةٌ حرامٌ[2]، وكذلك كلُّ من يشكُرُ ظالِماً على ظُلْمهِ، أو مُبْتَدِعاً على بدعتهِ، أو مُبْطِلاً على إبطالهِ وباطِلِه، فهي مُداهنةٌ حرامٌ، لأنَّ ذلك وسيلةٌ لتكثيرِ ذلك الظلمِ والباطلِ من أهله.

ورُوِيَ عن أَبي موسىٰ الأشعريِّ أنه كان يقول: إنا لَنَكْشِرُ في وجوهِ أقوامٍ، وإنَّ قلوبَنا لتلعنُهم[3]، يريدُ الظلمةَ والفسقةَ الذين يُتَّقىٰ شَرُّهم،

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٥٣ للقرافي.

(٢) قال الإمام عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ الذين كذّبوك وعاندوا الحقَّ، فإنهم ليسوا أهلاً لأن يُطاعوا، لأنهم لا يأمرون إلّا بما يُوافقُ أهواءهم، وهم لا يريدون إلّا الباطل.. ﴿وَدُّواْ﴾، أي المشركون ﴿لَوْ تُدْهِنُ﴾ أي: توافقُهم على بعضِ ما هم عليه، إما بالقولِ أو بالفعل أو بالسكوت عمَّا يتعيَّن الكلامُ فيه ﴿فَيُدْهِنُونَ﴾ ولكن اصدع بأمرِالله، وأظهِر دينَ الإسلام، فإنَّ تمامَ إظهاره بنقضِ ما يُضادّه، وعَيْبِ ما يُناقِضُه. انظر «تيسير الكريم الرحمٰن»: ٨٧٩.

(٣) هذا مرويٌّ من كلام أبي الدرداء رضي الله عنه، ذكره البخاري تعليقاً في كتاب الأدب من «الجامع الصحيح» قبل الحديث (٦١٣١) ووصله الحافظ ابن حجر من غيرِ ما طريق في «تغليق التعليق» ٥/ ١٠٢-١٠٤ ولا تخلو أسانيده من مقال. =

ويُتَبَسَّمُ في وجوهِهم، ويُشْكَرون بالكلماتِ الحقّة، فإنَّ ما مِنْ أحدٍ إلا وفيه صفةٌ تُشْكَرُ، ولو كان من أنحسِ الناس، فيقال له ذلك استكفاءً لشرِّه، فهذا قد يكونُ مباحاً، وقد يكون واجباً إن كان يتوصلُ به القائلُ لدفعِ ظُلْمٍ مُحرَّمٍ أو مُحَرَّماتٍ لا تندفعُ إلا بذلك القول، ويكون الحالُ يقتضي ذلك، وقد يكون مندوباً إن كان وسيلةً لمندوب أو مندوبات، وقد يكونُ مكروهاً إن كان عن ضعفٍ لا ضرورةَ تتقاضاه بل خور في الطبع، أو يكونُ وسيلةً للوقوع في مكروهٍ، فانقسمت المداهنةُ على هٰذه الأحكامِ الخمسةِ الشرعيةِ، وظهر حينئذٍ الفرقُ بين المداهنةِ/ المحرَّمةِ، ١٩٧/أ
وغيرِ المحرَّمة، وقد شاعَ بين الناسِ أنَّ المداهنةَ كلَّها محرَّمةٌ، وليس كذلك بل الأمرُ كما تقدَّمَ تقريره.

* * *

= و«الكَشْرُ»: ظهورُ الأسنان للضحك. وكاشره: إذا ضحِك في وَجْهه وباسطه. أفاده ابن الأثير في «النهاية» ٤/ ١٥٢.

الفرق الخامس والستون والمئتان

بين قاعدةِ الخوفِ من غيرِ الله تعالى المحرَّم وقاعدةِ الخوفِ من غيرِ الله تعالى الذي لا يحرُمُ(١)

ورد قولهُ تعالى: ﴿وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [التوبة: ١٨] وقولُهُ تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِي﴾ [البقرة: ١٥٠] وقولهُ تعالى: ﴿وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧] ونحوُ ذلك من النصوصِ المانعةِ من خوفِ غيرِ الله تعالى، وهو المستفيضُ على أَلْسنةِ الجمهورِ، وهذه النصوصُ محمولةٌ على خوفِ غيرِ الله تعالى المانعِ من فعلِ واجبٍ، أو تَرْكِ مُحَرَّمٍ، أو خوفٍ ممَّا لم تَجْرِ العادةُ بأنه سببٌ للخوفِ، كمن يتطيَّرُ بما لا يُخافُ منه عادةً، كالعبورِ بين الغنمِ يخافُ لذلك أن لا تُقْضَىٰ حاجتُه بهذا السبب، فهذا كلُّه خوفٌ حرامٌ.

وممَّا ورد في هذا الباب وهو قليلٌ أنْ يُتفَطَّنَ له قولُهُ تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ فَإِذَآ أُوذِيَ فِي ٱللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ﴾ [العنكبوت: ١٠] فمعنىٰ هذا التشبيهِ في هٰذه «الكاف» قَلَّ من يُحقِّقُه، وهو قد وردَ في سياق الذمِّ والإنكارِ مع أن فتنةَ الناسِ مؤلمةٌ، وعذابُ الله مؤلمٌ، ومَنْ شَبَّه مؤلِماً بمؤلمٍ كيف يُنْكَرُ عليه هذا التشبيهُ؟ ومُدْرَكُ الإنكارِ بيِّنٌ وهو أنَّ الله تعالى وضعَ عذابَه حاثّاً على طاعته، وزاجراً عن معصيتهِ، فمن جعل أذِيَّةَ الناسِ له حاثّةً على طاعتِهم في ارتكابِ معصيةِ الله تعالى، وزاجرةً له عن طاعةِ الله تعالى، فقد سَوّىٰ بين عذابِ الله وفتنةِ الناس في

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٥٣-٢٥٤ للقرافي.

الحثِّ والزجر، وشَبَّه الفتنةَ بعذابِ الله تعالى من هذا الوجه، والتشبيهُ من هذا الوجهِ حرامٌ قطعاً موجبٌ للتحريمِ واستحقاقِ الذمِّ الشرعيِّ، فأنكر على فاعلهِ ذلك، وهو من بابِ خوفِ غيرِ الله المحرَّم، وهو سرُّ التشبيه هٰهُنا[١].

وقد يكون الخوفُ من غيرِ الله تعالى ليس حراماً، كالخوفِ من الأُسودِ والحَيَّاتِ والعقاربِ والظَّلَمةِ، وقد يجبُ الخوفُ من غيرِ الله تعالى كما أُمِرْنا بالفِرارِ من أرضِ الوباء، والخوفِ منها على أجسامِنا من الأمراضِ والأسقامِ وفي الحديث: «فرَّ من المَجْذوم فِرارَك من الأسد»[٢] فصَوْنُ النفسِ والأجسامِ والمنافعِ والأعضاءِ والأموالِ والأعراضِ عن الأسبابِ المُفْسدةِ واجبٌ، وعلى هٰذه القواعدِ فقِسْ يظهَرْ لك ما يحرُمُ من الخوفِ/ من غيرِ الله تعالى، وما لا يحرُم، وحيثُ تكونُ الخشيةُ من الخلقِ محرَّمةً، وحيثُ لا تكون، فاعلم ذلك. ١٩٧/ب

* * *

(١) قال ابن عطية في تفسير قوله تعالى: ﴿جَعَلَ فِتْنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ﴾ أي: صعُبَ عليه أذى الناس حين صَدَّه ـ يعني عن الله تعالى ـ وكان حقُّه أن لا يلتفت إليه، وأن يصبرَ له في جنبِ نجاتهِ من عذاب الله. انظر «المحرَّر الوجيز» ٤/ ٣٠٨.

(٢) سبق تخريجه.

الفرق السادس والستون والمئتان

بين قاعدةِ التطيُّر، وبين قاعدةِ الطِّيَرةِ وما يحرُمُ منهما وما لا يحرُم[1]

فالتطيُّرُ: هو الظنُّ السيِّءُ الكائنُ في القلبِ، والطِّيَرةُ: هو الفعلُ المرتَّبُ على هذا الظنِّ من فرارٍ أو غيرِه وكلاهما حَرام، لِما جاء في الحديث الصحيح: أنَّ رسولَ الله ﷺ كان يحبُّ الفَألَ الحسنَ ويكْرَهُ الطِّيَرةَ[2]، ولأنها من باب سوءِ الظنِّ بالله تعالىٰ، ولا يكادُ المُتطيِّرُ يسلمُ ممّا تطيَّرَ منه إذا فعلَه، وغيره لا يصيبُه منه بأس، وسأل بعضُ المُتطيِّرين بعض العلماء فقال له: إنّني أتطيَّرُ فلا ينخرِمُ عليَّ ذلك، بل يقعُ الضررُ بي، وغيري يقعُ له مِثْلُ ذلك السببِ فلا يجدُ منه ضَرَراً، وقد أشكلَ ذلك عليَّ، فهل لهٰذا أصلٌ في الشريعة؟ فقال له: نعم قولهُ ﷺ حكايةً عن الله تعالى: «أنا عندَ ظنِّ عبدي بي فليظنَّ بي ما شاءَ»[3] وفي بعضِ الطرق: «فيظنَّ بي خيراً»[4]، وأنت تظنُّ أن الله تعالىٰ يؤذيك عند ذلك الشيءِ

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٥٤ للقرافي.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ الإمام أحمد في «المسند» ١٤/ ١٢٢، وابن ماجه (٣٥٣٦) بلفظ «يعجبُه» وصحَّحه ابن حبان (٦١٢١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
وثبت في «صحيح البخاري» (٥٧٥٦) و«صحيح مسلم» (٢٢٢٤) من حديث أنسٍ عن النبيِّ ﷺ قال: «لا عَدوىٰ ولا طِيَرة، ويعجبني الفألُ الصالح: الكلمةُ الحسنة».

(٣) أخرجه الإمام أحمد ٢٥/ ٣٩٨ وابن حبّان (٦٣٣) وغيرهما من حديثِ واثلة بن الأسقع رضي الله عنه، وانظر تمام تخريجه في «المسند».

(٤) انظر «صحيح ابن حبّان» (٦٣٩).

الذي تطيَّرْتَ منه، فتسيءُ الظنَّ بالله عزّ وجلّ، فيعاقبك الله تعالى على سوءِ ظنِّك به بإذايتك بذلك الشيء الذي تطيَّرْتَ به، وغيرُك لا يسيءُ ظنَّه بالله تعالى، ولا يعتقدُ أنه يحصُلُ له ضررٌ عند ذلك، فلا يُعاقبُه الله تعالىٰ فلا يتضرَّر[1].

ثم هٰذا المقام يحتاجُ إلى تحقيق؛ فإنَّ الإنسان لو خافَ الهلاكَ عند مُلاقاة السَّبُع لم يحرُمْ إجماعاً، فتعيَّنَ أنَّ الأشياءَ في الغالبِ قسمان:

ما جرت العادةُ بأنه مُؤذٍ كالسمومِ والسِّباع والوباءِ ومعاداةِ الناسِ والتُّخَمِ وأَكْلِ الأغذيةِ الثقيلةِ المُنفخةِ عند ضُعفاء المعدةِ ونحو ذلك؛ فالخوفُ في هذا القَسمِ ليس حراماً، لأنه خوفٌ عن سببٍ مُحقَّقٍ في مَجْرى العادات، وقد نقل صاحبُ «القبس»[2] عن بعضِ العلماء أنه قال: معنىٰ قولِ رسولِ الله ﷺ: «لا عدوى»[3] محمولٌ على بعضِ الأمراض بدليلِ تحذيرِه عليه السلام من الوباءِ، والقدومِ على بلدٍ هو فيه[4]، وهذا حقٌّ، فإنَّ عوائدَ الله إذا دلَّتْ على شيءٍ وجبَ اعتقادُه، كما نعتقدُ أنَّ الماءَ مُرْوٍ، والخبزَ مُشْبعٌ، والنارَ مُحرقةٌ، وقطعَ الرأسِ مُميتٌ، ومَنْعَ النَّفَسِ مميتٌ، ومن لم يعتقَدْ ذلك كان خارِجاً عن نَمطِ العُقلاء، وما سببُه إلا جريانُ العادةِ الربانيةِ به، وكذلك ما كان في العادةِ أكثرياً، وإن لم

---

(١) انظر «لطائف المعارف»: ١٤٤ لابن رجب الحنبلي حيث بسط الكلام على هذه المسألة، ونقل عن ابن مسعودٍ قوله: لا تضرُّ الطِّيَرةُ إلّا مَنْ تطيَّر.

(٢) يعني أبا بكر بن العربي، انظر «القبس شرح موطأ مالك بن أنس» ٣/ ١١٣٤.

(٣) أخرجه البخاري (٥٧٥٧)، ومسلم (٢٢٢٠) وغيرهما من حديثِ أبي هريرة ولفظه: «لا عدوىٰ ولا طِيَرةَ، ولا هامةَ ولا صفر».

(٤) يعني قوله ﷺ في الطاعون: «إذا سمعتُم به بأرضٍ فلا تَقْدَموا عليه، وإذا وقع بأرضٍ وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه» أخرجه البخاري (٥٧٢٩) ومسلم (٢٢١٩) وغيرهما من حديثِ عبد الرحمٰن بن عوف رضي الله عنه.

١٩٨/أ يكُن مُطَّرداً نحوُ كونِ المحمودةِ مُسَهِّلةً، والآسِ قابضاً إلى غيرِ ذلك من/ الأدوية، فإنَّ اعتقادَها حَسَنٌ مُتعيِّنٌ مع عدمِ اطِّرادِها، بل لكونِها أكثريةً، فيتعيَّن حينئذٍ أن الذي يحرُمُ التطيُّرُ فيه هو القسمُ الخارجُ عن هذا القسمِ، وهو ما لم تَجْرِ عادةُ الله تعالى به في حصولِ الضررِ من حيث هو هو، فإذا عرضَ التطيُّرُ حصل به الضررُ عقوبةً لمن اعتقدَ ذلك فيه، واعتقد في مُلْكِ الله تعالى وتصرُّفه ما ليس فيه مع سوءِ الظنِّ به، وهذا القسمُ كشقِّ الأغنامِ والعبورِ بين الغنمِ، وشراءِ الصابونِ يومَ السبت ونحوِ هذا من هَذَيان العوام المتطيِّرين، فهذا هو القسمُ الحرامُ المخوفُ منه، لأنه سوءُ ظنٍّ بالله تعالى من غيرِ سبب.

ومن الأشياءِ ما هو قريبٌ من أحدِ القِسْمين، ولم يتمحَّضْ كالعدوىٰ في بعضِ الأمراضِ ونحوِه، فالوَرَعُ تَرْكُ الخوفِ منه حَذَراً من الطِّيَرةِ، ومن ذلك الشؤمُ الواردُ في الأحاديث، ففي «الصحيح»(١) أنه قال عليه السلام: «إنما الشؤم في ثلاث في الدار والمرأة والفرس» وفي بعضِها: «إن كان الشؤمُ في شيء ففي الدار والمرأة والفرس»(٢).

قال صاحبُ «المنتقى»(٣): فيحتملُ أن يكونَ معناه كما قال بعضُ العلماء: إن كان الناسُ يعتقدون الشؤمَ، فإنَّما يعتقدونه في هٰذه الثلاث، أو إن كان الشؤمُ واقِعاً في نفسِ الأمر، ففي هذه الثلاث، وقيل: أخبر عليه السلام(٤) بذلك أوْلاً مُجْمَلاً، ثم أخبرَ به واقِعاً في الثلاث، فلذلك

---

(١) أخرجه البخاري (٥٧٧٢) ومسلم (٢٢٢٥) (١١٥) وغيرهما من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(٢) انظر «صحيح مسلم» (٢٢٢٥) (١١٧).

(٣) انظر «المنتقى» ٧/ ٢٩٤ للإمام الباجي.

(٤) في الأصل: أخبر الله تعالىٰ، ولعلَّ الصوابَ ما أثبتناه.

أجْمَل ثم فَصَّل وجَزَمَ كما قال عليه السلام في الدَّجال: «إنْ يخرُجْ وأنا فيكم فأنا حَجيجُه، وإن لم أكُنْ فيكم فالمرءُ حجيجُ نفسه، والله سبحانه خليفتي عليكم»(١)، ثم أخبر عليه السلام أنَّ الدجَّالَ إنما يخرجُ في آخرِ الزمانِ، فأخبَرَ بالدجالِ أوّلاً مُجْملاً، ثم أخبر به مُفصَّلاً على حسبِ ما ورد الوحيُ به، وكذلك سُئل عليه السلام عن أكل الضِّباب، فقال: «إنه قد مُسِخَتْ أُمَّةٌ من الأُمم، وأخشىٰ أن يكونَ منهم»(٢) أو ما هذا معناه، ثم أخبر أنَّ الممسوخَ لم يُعْقِبْ، فقد أخبرَ بالمَسْخِ أوّلاً مُجْمَلاً، ثم أخبرَ به مفصَّلاً(٣)، وهو كثيرٌ في السنَّةِ، فتنبَّه لهٰذه القاعدةِ فبها يحصلُ لك الجمعُ بين كثيرٍ من الأحاديث.

ولا مانع أن يُجْرِيَ الله تعالىٰ عادتَه بجَعْلِ هذه الثلاثةِ أحياناً سَبباً للضررِ، ففي «الصحيح»(٤): أنه عليه السلام قيل له: يا رسولَ الله، دارٌ سكنَّاها والعددُ كثيرٌ، والمالُ وافرٌ، فقلَّ العددُ وذهبَ المال. فقال ﷺ: «دعوها ذميمة».

---

(١) أخرجه مسلم (٢٩٣٧) وأبو داود (٤٣٢١) وابن ماجه (٤٠٧٥) والنسائي في «السنن الكبرى» (١٠٧١٧).

(٢) أخرجه الإمام أحمد ١٧/ ٢٣٢ وابن ماجه (٣٢٤٠) وأبو يعلى (١١٨٤) وغيرهم من حديث أبي سعيد الخدري بإسنادٍ صحيح على شرط مسلم.

(٣) قد ثبت في «صحيح مسلم» (٢٦٦٣) أن رسول الله ﷺ قال: «إنَّ الله لم يجعل لمَسْخ نَسْلاً ولا عَقِباً، وقد كانت القردةُ والخنازير قبل ذلك» وانظر «شرح مشكل الآثار» ٨/ ٣٣٣ للإمام الطحاوي.

(٤) ليس كما قال، بل أخرجه الإمام مالك في «الموطأ» ٢/ ٧٤١ مرسلاً من حديث يحيى بن سعيد ووصله أبو داود (٣٩٢٤) من حديث أنس بن مالك، ورجال إسناده ثقات، وسكت عنه المنذري، وقال ابن عبد البَرِّ في «التمهيد» ٢٤/ ٦٨: هو حديثٌ محفوظ.

وعن عائشة أنها قالت: إنما تحدَّث رسولُ الله ﷺ عن أقوالِ الجاهليةِ
١٩٨/ب في الثلاث[١]. قال الباجيُّ[٢]: ولا يبعُد أن/ يكونَ ذلك عادةً، وفي «الموطأ»[٣] قال عليه السلام: «لا عدوىٰ ولا هامَ، ولا صَفَرَ ولا يحلُّ المُمْرِضُ على المُصِحِّ، وليحلَّ المصحُّ حيث شاء».

قال الباجي[٤]: قال ابن دينار[٥]: لا يُعدي مريضٌ مريضاً خلافاً

---

(١) يعني في الطِّيَرةِ من الدار والمرأةِ والفرس. وهذا ثابتٌ عن عائشة رضي الله عنها، أخرجه الإمام أحمد في «المسند» ٤٣/ ١٥٨ بإسنادٍ صحيح من حديث أبي حسان ـ وهو الأعرج ـ قال: دخل رجلان من بني عامر على عائشة، فأخبراها أنَّ أبا هريرة يحدِّثُ عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «الطِّيَرةُ في الدارِ والمرأةِ والفرس» فغضبت، فطارت شقّةٌ منها في السماءِ، وشقّةٌ في الأرض، وقالت: والذي أنزل الفرقان على محمد، ما قالها رسولُ الله ﷺ قطُّ، إنما قال: «كان أهلُ الجاهلية يتطيَّرون من ذلك» وأخرجه الطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ٢/ ٢٥٥ والطبري في «تهذيب الآثار» (٣٧).

وهذا الحديث مما استدركته عائشة على الصحابة، قال الزركشي في «الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة» : ١٠٤ : ورواية عائشة في هذا أشبه بالصواب إن شاء الله ـ لموافقته نَهْيَه عليه السلام عن الطِّيَرةِ نَهْياً عاماً، وكراهتها وترغيبه في تَرْكها. ثم تعقَّب الزركشي قول ابن الجوزي في «الكشف عن مشكل الصحيحين»: الخبر رواه جماعةٌ ثقات فلا يُعتَمدُ على رَدِّها، فقال الزركشي: والصحيح أنَّ المعنىٰ: إنْ خِيفَ من شيءٍ أن يكونَ سبباً لما يُخافُ شرُّهُ ويُتشاءمُ به، فهذه الأشياءُ، لا على السبيلِ التي تظنُّها الجاهلية من العدوى والطِّيَرة، وإنما القَدَرُ يجعلُ للأسباب تأثيراً. انتهى. وانظر «التمهيد» ٩/ ٢٨٤ لابن عبد البَرِّ.

(٢) انظر «المنتقىٰ» ٧/ ٢٩٤.

(٣) أخرجه مالك في «الموطأ» ٢/ ٧٢١ بلاغاً عن بكير بن عبد الله بن الأشجِّ، عن ابن عطية أنَّ رسول الله ﷺ قال، فذكره.

(٤) انظر «المنتقىٰ» ٧/ ٢٦٣ للباجي.

(٥) هو عيسى بن دينار، فقيه الأندلس ومُفْتيها (ت ٢١٢هـ)، من تلاميذ ابن القاسم، =

لما كانت العربُ تعتقدُه، فبيَّن عليه السلام أنَّ ذلك من عندِ الله تعالى.

«ولا هامة»: قال مالكٌ: معناه: لا تَطَيُّرَ بالهامةِ، كانت العربُ تقولُ: إذا وقَعت هامةٌ على بيتٍ خرجَ منه ميتٌ، وقيل: معناه: أنَّ العربَ كانت تقولُ: إذا قُتِلَ أحدٌ خرجَ من رأسهِ طائرٌ لا يزالُ يقول: اسقوني حتى يُقْتَلَ قاتِله[1]، فعلىٰ الأول يكون الخبر نهياً، وعلى الثاني يكون تكذيباً.

«ولا صَفَرَ»: هو النَّسيءُ الذي كانت الجاهليةُ تحرِّمُ فيه صَفَرَ لتُبيحَ به المُحَرَّم[2]، وقيل: كانت الجاهليةُ تقول: هو داءٌ في الجوفِ يقتلُ[3]، فقال عليه السلام: «لا يموتُ إلا بأجلهِ».

= وكان صالحاً خيّراً، ومن العلماء من يفضِّله على يحيى بن يحيىٰ، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٤/ ١٠٥، و«سير أعلام النبلاء» ١٠/ ٤٣٩.

(١) ومنه قولُ ذي الإصبع العدواني.

يا عمرو إلّا تَدَعْ شَتْمي وَمَنْقصتي　　أضْرِبْك حتى تقولَ الهامةُ اسقوني

انظر «أمالي القالي» ١/ ١٢٩.

(٢) وهو الذي ذمَّه الله تعالى بقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِىٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ ۖ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُحِلُّونَهُۥ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامًا لِّيُوَاطِـُٔوا۟ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ فَيُحِلُّوا۟ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ ۚ زُيِّنَ لَهُمْ سُوٓءُ أَعْمَـٰلِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [التوبة: ٣٧] قال الإمام الحافظ ابن كثير في «التفسير» ٤/ ١٥٠: هذا ممّا ذمَّ الله تعالى به المشركين من تصرُّفِهم في شَرْعِ الله بآرائهم الفاسدة، وتغييرهم أحكام الله بأهوائهم الباردة، وتحليلهم ما حَرَّمَ الله، وتحريمهم ما أحلَّ الله. انتهىٰ. وهو ذمٌّ يتناول كلَّ من يتلاعب بالشريعة المطهّرة، ويركنُ إلى الشرائعِ الوضعية ويحكِّمُها في رقاب المسلمين، كالذي ابتُلِيَ به المسلمون في أعصارِهم المتأخرة هٰذه، حيث تُقدَّم شرائع البشرِ على شريعة العزيز الحكيم، والناسُ غافلةٌ عمّا يرادُ بها من هذا الشرِّ المستطير!

(٣) ونقله ابن رجب عن كثير من المتقدّمين، انظر «لطائف المعارف»: ١٤٧.

و«المُمْرِضُ»: صاحبُ الماشيةِ المريضة. و«المُصِحُّ»: صاحبُ الماشيةِ الصحيحة. قال ابنُ دينار: ومعنىٰ الممرض المصحِّ بإيرادِ ماشيته على ماشيته فيُؤذيه بذلك[1]، فنُسخَ بقولهِ: «لا عدوى»[2]. وقيل: معناه لا يحلُّ المجذومُ محلَّ الصحيحِ معَه يؤذيه وإن كان لا يُعدي، فالنفسُ تكرهُه، فهو من بابِ إزالةِ الضررِ لا مِن العدوىٰ، وقيل: هو ناسخٌ لقولهِ عليه الصلاة والسلام: «لا عَدْوىٰ».

* * *

(١) عبارة عيسى بن دينار كما حكاها الباجي في «المنتقى» ٤/ ٢٩٤. معناه النهيُ عن أن يأتي الرجلُ بإبلهِ أو غَنمهِ الجَرْبة فيحلَّ بها على ما شيةٍ صحيحةٍ فيؤذيه بذلك.

(٢) تعقَّبه الباجيُّ في «المنتقى» ٧/ ٢٩٤ بقوله: وهذا الذي قاله عيسى بن دينارٍ فيه نظر، لأنَّ قوله ﷺ: «لا عَدْوىٰ» إن كان بمعنى الخبرِ والتكذيب لقولِ من يعتقد العدوىٰ فلا يكون ناسخاً، وإن كان بمعنى النهي. . . فإنا لا نعلمُ أيّهما قال أوّلاً، وإن تعلَّقْنا بالظاهرِ، فقولهُ ﷺ: «لا عدوىٰ» وردَ في أولِ الحديث، فمُحالٌ أن يكون ناسخاً لما ورد بعدَه، أو لما لا يُدرىٰ ورد قَبْله أو بعده، لأنَّ الناسخَ إنما يكون ناسخاً لحكمٍ قد ثبت قبله.

الفرق السابع والستون والمئتان

بين قاعدة الطِّيَرةِ، وقاعدةِ الفَأْلِ الحلالِ المُباح، والفَألِ الحرام

أمَّا التطيُّرُ والطِّيَرَةُ فقد تقدَّمت حقيقتُهما وأحكامُهما.

وأما الفألُ: فهو ما يُظَنُّ عنده الخيرُ عَكْسُ الطِّيَرةِ والتطيُّرِ، غير أنه تارةً يتعيَّنُ للخيرِ، وتارةً للشرِّ، وتارةً متردِّداً بينهما، فالمُتعيِّنُ للخيرِ مِثْلُ الكلمةِ الحسنةِ يسمعُها الرجلُ من غيرِ قصدٍ نحوُ: يا فلاحُ، يا مسعودُ، ومنه تسميةُ الولدِ والغلامِ بالاسمِ الحَسَنِ حتىمتى سمعَ استبشرَ القلبُ، فهذا فَأْلٌ حَسَنٌ مُباحٌ مقصودٌ، وقد ورد في «الصحيح»: أن رسول الله ﷺ حَوَّل أساميَ مكروهةً [من أقوام كانوا في الجاهلية][1] بأساميَ حسنةٍ[2]، فهذان القسمان هما الفألُ المباحُ، وعليهما يُحْمَلُ قولُهم: إنَّه عليه السلام كان يُحِبُّ الفَأْلَ الحَسَنَ.

وأمَّا الفَأْلَ الحرامُ، فقد قال الطرطوشيُّ في «تعليقه»: إنَّ أخْذَ الفألِ من المصحفِ، وضَرْبَ الرملِ والقُرْعَةِ والضربَ بالشعيرِ وجميعَ هذا النوعِ حرامٌ، لأنه من بابِ الاستقسامِ بالأزلام، والأزلامُ أعوادٌ كانت في الجاهليةِ مكتوبٌ على أحدِهما: افعلْ، وعلى/ الآخر: لا تفعَلْ، وعلى ١٩٩/أ
الآخرِ: غُفْلٌ، فيخرجُ أحدُهما، فإن وُجدَ عليه افعَلْ، أقدَمَ على حاجتهِ التي يقصدُها، أو لا تفعلُ أعرضَ عنها واعتقدَ أنَّها ذميمةٌ، أو خرجَ

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

(٢) فمن ذلك ما أخرجه الترمذي (٢٨٣٨) من حديثِ ابن عمر: أنَّ النبيَّ ﷺ غَيَّرَ اسم عاصية وقال: أنتِ جميلة. قال الترمذي: هذا حديثٌ حَسَنٌ غريب.
وأخرج الترمذي (٢٨٣٩) من حديث عائشة: أنَّ النبيَّ ﷺ كان يُغَيِّرُ الاسمَ القبيح.

خرجَ جيِّداً اتَّبعه، أو رَديئاً اجتنبه، فهو عينُ الاستقسام بالأزلامِ الذي وردَ القرآنُ بتحريمهِ فيَحْرُم، وما رأيته حكىٰ في ذلك خلافاً[1].

والفرقُ بينه وبين القِسْمِ الذي تقدَّم الذي هو مُباحٌ: أنَّ هذا متردِّدٌ بين الخيرِ والشرِّ، والأولُ مُتعيِّنٌ للخيرِ، فهو يبعثُ على حسنِ الظنِّ باللهِ تعالى، فهو حَسَنٌ، لأنه وسيلةٌ للخير، والثاني بصددِ أن يُبَيِّنَ سوءَ الظنِّ بالله تعالى، فحَرُمَ لذلك، وهو يحرُمُ لسوءِ الظنِّ بغيرِ سببٍ تقتضيه عادةٌ، فيُلْحَقُ بالطِّيرَةِ، فهذا هو تلخيصُ الفرقِ بين التطيُّرِ والفألِ المباحِ والفألِ الحرام.

* * *

(١) قد ذكر ابن مفلح المقدسي في «الفروع» ١/ ١٩٣: أنَّ ابنَ بَطَّةَ الحنبلي كان يختار استفتاح الفأل من المصحف، وكان يفعلُه، وهو مما خالف فيه المذهب.

الفرق الثامن والستون والمئتان
بين قاعدةِ الرُّؤيا التي يجوزُ تعبيرُها وقاعدةِ الرؤيا التي لا يجوزُ تعبيرها(١)

قال صاحب «القبس»(٢): تقولُ العربُ: رأيتُ رؤيةً، إذا عايَنْتَ ببصرِك، ورأيتُ رأياً إذا اعتقَدْتَ بقلبك، ورأيتُ رُؤيا بالقصرِ إذا عايَنْتَ في منامِك، وقد تُستعمل في اليقظة(٣).

قلت: قال الله سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠] والجمهورُ على أنها في اليقظة(٤).

قال الكِرْمانيُّ(٥) في «كتابه الكبير»: الرؤيا ثمانيةُ أقسامٍ: سبعةٌ منها لا تُعْبَرُ، وواحدةٌ فقط تُعْبَرُ، والسبعةُ، أربعةٌ منها نشأَت عن الأخلاطِ الأربعةِ الغالبةِ على مزاجِ الرائي، فمن غلبَ(٦) عليه خِلْطٌ رأىٰ ما يناسبه، فمن غلبَتْ عليه الصفراءُ رأىٰ الألوانَ الصُّفرَ، والطعومَ المُرَّة والسَّمومَ

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٦٩ للقرافي.

(٢) انظر «القبس» ٣/ ١١٣٥ لأبي بكر بن العربي.

(٣) ثم استشهد ابن العربي بقول الراعي النُّميري:

وكبَّر للرؤيا وهاش فؤاده ... وبَشَّر نَفْساً كان قَبْلُ يلومُها

(٤) قد أخرج البخاري (٤٧١٦) من حديث ابن عباس في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠] قال: هي رؤيا عين، أُريها رسولُ الله ﷺ ليلةَ أُسْرِيَ به.

(٥) لم أهتدِ إلى ترجمته.

(٦) في الأصل: رأي، وصوَّبناه من المطبوع.

والحرورَ والصواعقَ ونَحْوَ ذلك، ومَنْ غلبَ عليه الدمُ يرىٰ الألوانَ الحُمْرَ، والطعومَ الحُلوةَ وأنواعَ الطربِ، لأنَّ الدمَ مُفْرِحٌ حُلوٌ، والصفراءَ مُسَخِّنةٌ مُرَّة، ومن غلبَ عليه البلغَمُ رأىٰ الألوانَ البيضَ، والأمطارَ والمياهَ والثلج، ومن غلبت عليه السوداءُ، رأىٰ الألوان السُّودَ، والأشياءَ المُحرقةَ
١٩٩/ب والطعومَ الحامضةَ لأنه طعمُ السوداء، ويُعْرَفُ ذلك بالأدلةِ/ الطبيةِ الدالةِ على غلبة ذلك الخِلْطِ على ذلك الرائي.

القسمُ الخامس: ما هو من حديثِ النفس، ويُعْلَمُ ذلك بجَوَلانهِ في اليقظةِ وكَثْرةِ الفكرِ فيه، فيستولي على النفسِ، فتتكيَّفُ به، فيراهُ في النوم.

القسمُ السادس: ما هو من الشيطان، ويُعرفُ بكَوْنهِ فيه حثٌّ على أمرٍ تُنْكرُه الشريعة، أو بأمرٍ معروفٍ جائزٍ غيرَ أنه يؤدّي إلى أمرٍ مُنْكرٍ، كما إذا أمَره بالتطوُّع بالحجِّ، فتضيعَ عائلتُه، أو يَعُقَّ بذلك أبوَيْه.

القسم السابع: ما كان فيه احتلام.

القسم الثامن: هو الذي يجوز تعَبيرهُ، وهو ما خرج عن هٰذه، وهو ما ينقلُه مَلكُ الرُّؤيا من اللوحِ المحفوظ، فإنَّ الله عزّ وجلّ وكلَّ مَلَكاً باللوحِ المحفوظ ينقلُ لكلِّ أحدٍ ما يتعلَّقُ به من اللوحِ المحفوظِ من أمرِ الدنيا والآخرةِ من خيرٍ أو شرٍّ، لا يترك من ذلك شيئاً، عَلمَه مَنْ عَلمَه وَجَهِلَه من جهله، ذكَرهُ مَنْ ذكَره، ونَسِيَه مَنْ نسيَه، وهذا هو الذي يجوزُ تعبيرُه، وما عداه لا يُعْبَرُ، وفي الفرقِ سبعُ مسائلَ:

المسألة الأولى: خرَّج مالكٌ في «الموطأ»(١): أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «الرُّؤيا الحَسَنةُ من الرجلِ الصالح جزءٌ من ستةٍ وأربعين جُزْءاً من النبوة».

---

(١) انظر «الموطأ» ٢/٧٢٨، وأخرجه البخاري (٦٩٨٣)، ومسلم (٢٢٦٤) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

قال صاحبُ «المنتقى»[١]: قال جماعة من العلماء: معناه أنَّ مُدَّةَ نُبوَّتهِ ﷺ كانت ثلاثاً وعشرين سنةً، منها ستَّةُ أشهرٍ نبوةٌ بالرؤيا، فأولُ ما بُدِئَ به عليه السلام الرؤيا الصادقةُ، فكان لا يرىٰ رُؤيا إلا جاءَت كفلقِ الصُّبْحِ[٢]، ونِسبةُ ستَّةِ أشهُرٍ من ثلاثٍ وعشرين نِسْبةُ[٣] جزءٍ من ستَّةٍ وأَربعين جُزْءاً.

وقيل: أجزاءٌ من النبوةِ لم يطَّلع عليها أحدٌ، ورُوِي: «جُزْءٌ من خمسةٍ وأربعين»[٤]، وروي: «من سبعين»[٥]، فيحتملُ أن يكونَ ذلك اختلافاً في الرؤيا، فيُحْمَلُ الأقلُّ على الجَلِيَّة، والأكثَرُ من العددِ على الرؤيا الخفية، أو تكون الستة والأَربعون هي المبشِّرةَ، والسبعون هي المُحزِنةَ والمخوِّفةَ لقلَّةِ تكرره، ولما يكونُ فرحهُ منها من الشيطان. وفي «القبس»[٦]: رُوِيَ أيضاً: «خمسةٌ وسِتّون جُزْءاً من النبوة» و«خمسةٌ وأربعون»، فاختلفت الأعدادُ، لأنَّها رُؤيا النبوةِ لا نَفْسُ النبوة، وجُعِلت بِشاراتٍ بما أعطاه الله تعالى من فَضْلهِ جُزْءاً من سبعينَ في الابتداءِ. ثم زاد حتى بلغ خمساً وأربعين.

٢٠٠/أ قال: وتفسيرُها بمدَّةِ رسولِ الله ﷺ باطلٌ، لأنه مُفْتقرٌ/ لنقلٍ صحيح، ولم يوجَدْ[٧]. قال: والأَحسَنُ قولُ الإمام الطبريِّ، عالمِ القرآن والسنّة: إنَّ نسبةَ هٰذه الأعدادِ إلى النبوةِ إنَّما هو بحسبِ اختلافِ حال الرائي، فرُؤيا الرجلِ الصالحِ على نِسبتهِ، والذي دونَ درجتهِ دون ذلك.

---

(١) انظر «المنتقى» ٧/ ٢٧٦ للباجي.
(٢) وهو ثابتٌ في «صحيح البخاري» (٦٩٨٢) من حديث عائشة رضي الله عنها.
(٣) في المطبوع: سنة، والصوابُ ما أثبتناه إن شاءَ الله.
(٤) انظر «صحيح مسلم» (٢٢٦٣) من حديثِ أبي هريرة رضي الله عنه.
(٥) أخرجه مسلم (٢٢٦٥)، وابن ماجه (٣٨٩٧) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.
(٦) في «القبس» ٣/ ١١٣٨: وخمس وسبعون.
(٧) زاد ابن العربيِ في «القبس» ٣/ ١١٣٩: ولو ثبت بالنقلِ ما أفادنا شيئاً في غرضِنا، ولا صحَّ حملُ اللفظِ عليه.

وقولُه عليه السلام: «لم[1] يبق بعدي من النبوة إلا الرؤيا الصالحة»[2] حضٌّ على نَقْلِها، والاهتمامِ بها ليبقىٰ لهم بعدَه عليه السلام جزءٌ من النبوة، فبشَّر عليه السلام بذلك أُمَّتَه.

ولا يَعْبُرُ الرؤيا إلّا من يعلمُها ويُحْسِنُها وإلا فليترك، وسئل مالكٌ رحمه الله تعالى: أيَفَسِّرُ الرؤيا كلُّ أحدٍ؟ قال: أَبالنبوَّةِ يَلْعَب! قيل له: أيفَسِّرُها على الخيرِ وهي عنده على الشر لقولِ من يقول: الرؤيا على ما أُوِّلَتْ؟ فقال: الرؤيا جزءٌ من أجزاءِ النبوةِ، أفيتلاعَبُ بأمرِ النبوة![3] وفي «الموطأ»[4]: «الرؤيا الصالحةُ من الله، والحلمُ من الشيطانِ، فإن رأىٰ أحدُكم الشيءَ يكرهُهُ فليَتْفِل[5] عن يسارِه ثلاثَ مراتٍ إذا استيقظ، وليتعوَّذ باللهِ من شرِّها فإنها لن تضرُّه إن شاء الله تعالى».

قال الباجي[6]: فيحتملُ أن يُريدَ بالرؤيا الصالحةِ المُبَشِّرةَ، ويحتملُ الصادقةَ من الله تعالى، ويريدَ بالحُلمِ ما يُحْزِنُ، ويحتملُ أن يُريد به الكاذِبَ يُخَيَّلُ به ليُفْرِحَ أو يُحْزِنَ، قال ابن وهب[7]: يقولُ في الاستعاذةِ إذا نَفَثَ عن يسارِه: أعوذُ بمن استعاذَتْ به ملائكةُ الله ورُسلُه من شرِّ ما رأيتُ في مَنامي هذا أَن يُصيبَني منه شيءٌ أكرَهُه، ثم يتحوَّل على جانبه الآخر[8].

---

(١) في الأصل: ليس، وصوَّبناه من «صحيح البخاري».

(٢) أخرجه البخاري (٦٩٩٠) من حديث أبي هريرة، وانظر «صحيح ابن حبّان» (٦٠٤٨).

(٣) نقله ابن عبد البرِّ في «التمهيد» ١/ ٢٨٨.

(٤) «الموطأ» ٢/ ٧٢٩ وأخرجه البخاري (٦٩٨٦)، ومسلم (٢٢٦١) من حديثِ أبي قتادة.

(٥) في «الموطأ»: فلينفث، وعند البخاري: «فليبصق»، ورواية القرافي موافقة لرواية «صحيح مسلم».

(٦) انظر «المنتقى» ٧/ ٢٧٧ للباجي.

(٧) نقله ابن دينار من كلام ابن وهب في «العتبية»، انظر «المنتقى» ٧/ ٢٧٧.

(٨) الذي ذكره الإمام النووي في «الأذكار»: ١٣٠ عن ابن السُّنِّي في «عمل اليوم =

قال الشيخ أبو الوليد في «المقدِّمات»: الفرقُ بين رُؤيا الأنبياءِ وغيرهم: أنَّ رُؤيا غيرِهم إذا أخطأ في تأويلِها لا تخرُج كما أُوِّلت، ورُؤيا غيرِ الصالحِ لا يُقال فيها: جزءٌ من النبوةِ، وإنَّما يُلْهِمُ الله تعالىٰ الرائي التعوُّذَ إذا كانت من الشيطان، أو قَدَّرَ أنها لا تُصيبُه، وإن كانت من الله تعالىٰ، فإنَّ شَرَّ القَدَرِ قد يكونُ وقوعُه مَوقوفاً على عدمِ الدعاء.

المسألة الثانية قال صاحبُ «القبس»[(١)]: قال صالحٌ المعتزليُّ[(٢)]: رُؤيا المنام هي رؤيةُ العين[(٣)]. وقال آخرون[(٤)]: هي رُؤيةٌ بعينين في

= والليلة» (٧٧٥): «إذا رأى أحدُكم رؤيا يكرهُها فليتفل عن يساره ثلاث مرّات ثم ليقل: اللهم إني أعوذ بك من عمل الشيطان وسيّئات الأحلام، فإنَّها لا تكون شيئاً» وإسناده ضعيفٌ كما في «نتائج الأفكار» (٢٠٧) للحافظ ابن حجر.

(١) انظر «القبس» ٣/ ١١٣٥ لأبي بكر بن العربي.

(٢) هو أبو جعفر صالح بن محمد بن قُبَّة المعتزلي، تلميذ النظَّام، له ترجمة في «طبقات المعتزلة»: ٧٨ للمرتضىٰ.

(٣) كلام صالح قبّة نقله الإمام الحافظ ابن حزم في «الفِصَل في المِلَل والأهواء والنحل» ٥/ ١٢٣، حيث عقد فصلاً جيداً للكلام في الرؤيا صَدَّره بقوله: ذهب صالح قُبَّة تلميذ النظّام إلى أنّ الذي يرىٰ أحدُنا في الرؤيا حقٌّ كما هو، وأنه من رأى أنه بالصين وهو في الأندلس، فإنَّ الله عزَّ وجلَّ اخترعه في ذلك الوقت بالصين، وتعقّبه ابن حزم بقوله: وهذا القولُ في غاية الفساد، لأنَّ العيانَ والعقلَ يضطران إلى كذب هذا القولِ وبُطلانه، أما العيان فإننا نشاهد حينئذٍ هذا النائمَ عندنا وهو يرىٰ نفسه في ذلك الوقتِ بالصين، وأما من طريق العقل فهو معرفتنا بما يرى الحالمُ من كونه مقطوع الرأسِ حيّاً وما أشبه ذلك، وقد صحَّ عن رسول الله ﷺ: أنَّ رجلاً قصَّ عليه رؤيا فقال: «لا تُخْبِر بتلاعب الشيطان بك» انتهى.
قلت: انظر «صحيح مسلم» (٢٢٦٨) (١٤) وفيه عن جابرٍ، عن رسول الله ﷺ أنه قال لأعرابي جاءه فقال: إني حلمتُ أنَّ رأسي قُطِعَ، فأنا أتْبَعُهُ، فزجره النبيُّ ﷺ وقال: «لا تُخبِر بتلعُّب الشيطان بك في المنام».

(٤) في الأصل: وقال آخرون: هي رؤيةٌ بالعينين، وقال آخرون إلى آخرِ كلامه، وصَوَّبناه من «القبس» من حيث ينقلُ المصنِّف.

القلب يُبْصرُ بهما، وأُذنَيْن في القلبِ يسمَعُ بهما، وقالت المعتزلةُ: هي تَخاييلُ لا حقيقةَ لها ولا دليلَ فيها، وجرت المعتزلةُ على أُصولِها في
٢٠٠/ب تخييلِها على العامَّة[1] في إنكار أصولِ الشرع في الجنِّ/ وأحاديثِها، والملائكةِ وكلامِها، وأنَّ جبريلَ عليه السلام لو كلَّم النبيَّ ﷺ بصوتٍ لسَمِعَه الحاضرون.

وأما أصحابُنا[2] فلهم أقوالٌ ثلاثةٌ: قال القاضي[3]: هي خواطرُ واعتقاداتٌ، وقال الأُستاذ أبو بكر[4]: هي أوهامٌ، وهو قريبٌ من الأَولِ، وقال الأُستاذُ أبو إسحاق[5]: هي إدراكٌ بأَجزاءٍ لم تحلَّها آفةُ النومِ، فإذا رأىٰ الرائي أنه بالمشرقِ وهو بالمغربِ أو نحوه فهي أمثلةٌ جعلها الله تعالى دليلاً على تلك المعاني كما جُعِلَت الحروفُ والأصواتُ والرُّقومُ للكتابةِ دليلاً على المعاني، فإذا رأىٰ الله تعالىٰ أو النبيَّ ﷺ فهي أمثلةٌ تُضْرَبُ له بقَدْرِ حاله، فإن كان موحِّداً رآه حَسَناً، أو مُلْحِداً رآه قبيحاً، وهو أحدُ التأويلين في قولهِ عليه السلام: «رأيتُ ربِّي في أحسن صورة»[6]

(١) في المطبوع: العادة. وما في الأصل موافقٌ لما في «القبس» ٣/ ١١٣٥.
(٢) القائل هو أبو بكر بن العربي في «القبس» ٣/ ١١٣٥ ويريدُ به أصحابه الأشاعرة لا المالكية.
(٣) يعني الإمام الباقلاني.
(٤) يعني أبا بكر بن فَوْرَك، من متكلِّمي الأشاعرة.
(٥) يعني أبا إسحاق الإسفراييني، من فحول النُّظَّارِ والمتكلمين والفقهاء.
(٦) هو جزءٌ من حديثِ معاذٍ الطويل، أخرجه الإمام أحمد ٣٦/ ٤٢٢، والترمذي (٣٢٣٥) وغيرهما، ومداره على عبد الرحمٰن بن عائش، وقد اختُلِف عليه فيه، وصحَّحه الترمذي وقال: سألتُ محمد بن إسماعيل - يعني البخاري - عن هذا الحديث، فقال: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، ولشيخنا العلاَّمة شعيب الأرنؤوط بحثٌ جَيِّدٌ في تنقيد هذا الحديث خَلَصَ فيه إلى ضَعْفهِ لما اعتوره من آفة =

قال: وقال لي[1] بعضُ الأمراء: رأيتُ البارحةَ النبيَّ ﷺ في أشدِّ ما يكونُ من السواد، فقلتُ له: ظلَمْتَ الخلقَ وغيَّرْتَ الدينَ، قال النبيُّ ﷺ: «الظلمُ ظُلُماتٌ يومَ القيامة»[2] فالتغييرُ فيك لا فيه، وكانَ مُتَغيِّراً عليَّ، وعنده كاتبُه وصِهْرُه وولدُه، فأمَّا الكاتبُ فماتَ، واما الآخَران فتنصَّرا[3]، وأمَّا هو فكان مستنِداً فجلس على نفسِه وجعل يعتذر، وكانَ آخِرَ كلامِه: وددتُ أن أكونَ حَشْمِيّاً[4] بمَخْلاةٍ أعيشُ بالثَّغْرِ. قلتُ له: وما ينفعُك أنْ أقْبلَ أنا عُذْرَك، وخرجتُ، فوالله ما توقَّفَتْ لي عنده بعد ذلك حاجةٌ.

المسألة الثالثة: قال الأستاذ أبو إسحاق رضي الله عنه: الإدراكُ يُضادُّه النومُ اتفاقاً، والرؤيا إدراكُ المِثْلِ كما تقدَّم، فكيف تجتمعُ مع النوم؟ وأجاب بأنَّ النفسَ ذاتُ جواهرَ، فإن عَمَّها النومُ، فلا إدراكَ ولا

= الاضطراب. انظر التعليق على «المسند» ٣٦/ ٤٢٣-٤٢٤. وللإمام الحافظ ابن رجب الحنبلي شرحٌ حفيلٌ لهذا الحديث، انظر «اختيار الأوْلىٰ شرح حديث اختصام الملأ الأعلىٰ».

(١) زيادة من «القبس» ٣/ ١١٣٧.

(٢) أخرجه البخاري (٢٤٤٧)، ومسلم (٢٥٧٩) وغيرهما من حديثِ ابن عمر رضي الله عنهما وفسَّره القاضي عياض في «إكمال المُعْلِم» ٨/ ٤٨ بقوله: ظاهرُه أنه ظُلُماتٌ على صاحبه حتى لا يهتدي يوم القيامة سبيلاً حيث يسعىٰ نورُ المؤمنين بين أيديهم وبأيمانهم، وقد تكون الظلماتُ هنا الشدائدَ، وبه فسَّروا قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [الأنعام: ٦٣] أي: شدائدهما، وقد تكون الظلمات هاهنا عبارة عن الأنكالِ بالعقوبات عليه. انتهىٰ.

(٣) وقع في «القبس» ٣/ ١٣٧: فتنمَّرا بالميم، وفسَّره المحقِّقُ الكريم د. محمد ولد كريم بقوله: تنمَّر: تمدَّد في الصوت عند الوعيد وتشبَّه بالنمرِ، لأنَّ النمرَ لا يُلْقىٰ إلَّا متنكّراً غضبان. انتهى. ولعلَّ ما في الأصل أوْلىٰ بالصواب إن شاءَ الله.

(٤) في الأصل: حَمِياً، ولعلَّ الصوابَ ما أثبتناه استئناساً بما في «القبس». ووقع في المطبوع: حمياً لنخلاتٍ أعيشُ بها بالثغرِ.

مَنامَ، وإن قام عَرَضُ النومِ ببعضِها أمكَن قيامُ إدراكِ المنامِ بالبعضِ الآخر، ولذلك إنَّ أكثَر المناماتِ آخرَ[١] الليلِ عند خِفَّةِ النوم.

المسألةُ الرابعة تقدَّمَ أنَّ المُدْرَكَ إنما هو المِثال، وبه خرج الجوابُ عن كونِ رسولِ الله ﷺ يُرىٰ في الآنِ الواحدِ في مكانين، فإنَّ المرئيَّ في المكانَيْن مِثالان، فلا إشكالَ إذا تعددت المظروفاتُ بتعددِ الظروف، إنّما المُشْكِلُ أن يكونَ الواحدُ في مكانيْن في زمانٍ واحدٍ، وأجاب الصوفيةُ
١/٢٠١ بأنه عليه السلام كالشمسِ/ تُرىٰ في أماكنَ عدَّةٍ وهي واحدةٌ، وهو باطلٌ، فإن رسول الله ﷺ يراه زيدٌ في بيتهِ، ويراه عمرٌو بجُمْلته في بيتهِ أو داخلَ مسجدِه، والشمسُ إنّما تُرىٰ من أماكنَ عدَّةٍ، وهي في مكانٍ واحدٍ، فلو رُئِيت داخلَ بيتٍ بجِرْمِها استحالَ رؤيةُ جِرْمِها في داخلِ بيتٍ آخرَ، وهو الذي يُوازِنُ رؤيةَ رسولِ الله ﷺ في بيتين أو مسجدين، والإشكالُ لم يَرِدْ في رؤيته عليه السلام من مواضعَ عدَّةٍ، وهو في مكانٍ واحد، إنما ورد فيه كيف يُرىٰ في مواضعَ عدّةٍ بجملةِ ذاتهِ عليه السلام؟ فأينَ أحدُهما من الآخر؟ مع اتفاقِ العلماءِ على أنّ حلولَ الجسمِ الواحدِ في الزمنِ الواحدِ في مكانَيْنَ مُحالٌ. فلا يتَّجهُ الجوابُ إلا بأنَّ المرئيَّ مثالُهُ عليه السلام لا ذاتُه، وكذلك كلُّ مرئيٍّ من بَحْرٍ أو جَبَلٍ أو آدميٍّ أو غيرِه، إنَّما يُرىٰ مثالُهُ لا هو، وبه يظهَرُ معنىٰ قولهِ عليه السلام: «مَن رآني فقد رآني حقّاً فإنَّ الشيطانَ لا يتمثَّل بي»[٢] وأنَّ التقديرَ: مَنْ رأىٰ مِثالي [فقد رآني][٣] حقاً، فإنَّ الشيطان لا يتمثَّلُ بمِثالي[٤]، وأنَّ الخبرَ إنَّما يشهَدُ بعِصْمةِ المِثالِ عن

---

(١) في الأصل: أكثر، وصوَّبناه من المطبوع.
(٢) أخرجه البخاري (٦٩٩٣)، ومسلم (٢٢٦٦) من حديثِ أبي هريرة رضي الله عنه.
(٣) ما بين المعكوفين زيادةٌ من المطبوع.
(٤) انظر «إكمال المُعْلِم» ٧/ ٢١٨ للقاضي عياض.

الشيطان، ونصَّ الكِرْمانيُّ في «كتابه الكبير في تأويلِ الرؤيا»: أنَّ الرُّسلَ والكتبَ المُنزلةَ والملائِكةَ أيضاً كذلك معصومةٌ عن تمثُّلِ الشيطان بمُثُلِها، وما عدا ذلك من المُثُلِ يمكنُ أن يكونَ حقّاً، ويمكنُ أن يكونَ من قِبل الشيطان، وأنه تمثَّلَ بذلك المثال.

المسألة الخامسة قال العلماءُ رضي الله عنهم: إنما تصحُّ رؤيةُ النبيِّ ﷺ لأَحدِ رَجُلَيْن:

أحدُهما: صحابيٌّ رآه فَعَلِمَ صِفَتَه فانطبعَ في نفسِه مِثالُه، فإذا رآه جَزَم بأنه رأىٰ مِثالَه المعصومَ من الشيطانِ فينتفي عنه اللَّبْسُ والشكُّ في رُؤيتهِ عليه السلام.

وثانيهما: رجلٌ تكرَّر عليه سماعُ صفاتهِ المنقولةِ في الكتبِ حتى انطبَعت في نفسِه صفتُه عليه السلام ومثالُه المعصومُ كما حصل ذلك لمن رآه، فإذا رآه جزمَ برؤيةِ مثالهِ عليه السلام كما يجزمُ به من رآه، فينتفي عنه اللَّبْسُ والشكُّ، وأما غيرُ هٰذَيْن فلا يحصُلُ الجَزْمُ، بل يجوزُ أن يكونَ رأىٰ النبيَّ عليه السلام بمِثاله، ويحتملُ أن يكونَ من تخييلِ الشيطان، ولا يفيدُ قَوْلُ الذي يراهُ[1]: أنا رسولُ الله، ولا قولُ من يحضُرُ معه: هذا رسولُ الله، لأنَّ الشيطان يكذِبُ لنفسِه ويكذبُ لغيره، فلا يحصُلُ الجَزْمُ/ . ٢٠١/ب

إذا تقرَّر هذا، وأنه لا بُدَّ من رؤيةِ مثالهِ المخصوصِ، فيُشْكِلُ ذلك بما تقرَّر في كُتبِ التعبيرِ أنَّ الرائي يراهُ شيخاً، وشاباً وأسودَ وذاهبَ العينينِ وذاهبَ اليدَيْن، وعلى أنواعٍ شتّىٰ من المُثُل التي ليست مِثالَه عليه السلام، فالجوابُ عن هذا: أنَّ هٰذه الصفاتِ صفاتُ الرائين وأحوالُهم تظهَرُ فيه عليه السلام، وهو كالمرآةِ لهم. قلتُ لبعضِ مَشايخي رحمه الله ـ:

(١) كذا في الأصل، وعبارة المطبوع: فلا يفيدُ قولُ المرئيِّ لمن يراه.

فكيف يبقىٰ المِثالُ مع هٰذه الأحوالِ المُضادَّةِ له؟ فقال لي: لو كان لك أبٌ شابٌّ تغيَّبْتَ عنه، ثم جئتَه فوجدْتَه شيخاً، أو أصابه يَرَقانٌ أصفَرُ أو يَرَقانٌ أَسْوَدُ، أو أصابه بَرَصٌ أو جُذامٌ، أو قُطِعت أعضاؤه أكنت تشكُّ فيه أنه أبوك؟ قلتُ له: لا، فقال لي: ما ذاك إلا لما ثبت في نفسك من مثاله المتقرِّرِ عندك الذي لا تجهَلُه بعروضِ هٰذه الصفاتِ له، فكذلك مَنْ ثبت عنده في نفسِه مثالُ رسولِ الله ﷺ هٰكذا لا يشكُّ فيه مع عُروض هٰذه الأحوالِ له، ومن لم يكُن كذلك لا يَثِق بأنه رآه عليه السلام، وإذا صحَّ له المثال وانضبط[1]، فالسوادُ يدلُّ على ظُلم الرائي، والعَمىٰ يدلُّ على عدم إيمانهِ، لأنه إدراكٌ ذَهَبَ، وقَطْعُ اليدِ يدلُّ على أنّه يمنَعُ من ظهورِ الشريعة ونفوذِ أوامرِها، فإنَّ اليدَ يُعَبَّرُ بها عن القُدرة، وكونُه أمرَدَ يدلُّ على الاستهزاءِ به، فإنَّ الشابَّ يُحْتَقَرُ، وكَونُه شَيخاً يدلُّ على تعظيمِ النبوةِ، لأن الشيخَ يُعَظَّمُ، ونحوُ ذلك من الصفاتِ الدالةِ على الأحكامِ المختلفة.

فرع: فلو رآه عليه السلام فقال له: إنَّ امرأتَك طالقٌ ثلاثاً، وهو يجزمُ بأنه لم يُطلِّقْها فهل تحرمُ عليه، لأنَّ رسولَ الله ﷺ لا يقول إلا حقّاً؟ وقع فيه البحثُ مع الفقهاءِ، واضطربت آراؤهم في ذلك بالتحريمِ وعدمِه لتعارُضِ خبرِه عليه السلام عن تحريمِها في النومِ، وإخبارِه في اليقظةِ في شريعتهِ المُعظَّمة أنّها مُباحةٌ له، والذي يظهَرُ لي أنَّ إخبارَه عليه السلام في اليقظةِ مُقَدَّمٌ على الخبرِ في النومِ لتطرُّقِ الاحتمالِ للرائي بالغلطِ في ضَبْطِ المِثال[2]، فإذا عرضْنا على أنفسِنا احتمالَ طُروِّ الطلاقِ مع الجهلِ به،

---

(١) في الأصل: والضبطُ ولعلَّ ما في المطبوع هو الأشْبَه بالصواب.

(٢) لأنَّ المناماتِ والرؤىٰ لا يثبتُ بها شيءٌ لم يثبت، ولا يُبْطَلُ بسببها شيءٌ ثابت وإنما الأمرُ كما قال القاضي عياض استئناسٌ واستظهارٌ لما تقرَّر من قواعد الشرع. قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ١/ ١٥٣: وكذا قال غيره من أصحابنا=

واحتمالُ طُرُوِّ الغَلَطِ في المثالِ في النومِ وجَدْنا الغلطَ في المثالِ أيسَرَ وأرْجَحَ، ومَنْ هو من الناسِ يضبطُ المثالَ على النحوِ المتقدِّمِ إلا أفرادٌ/ ٢٠٢/أ
قليلةٌ من الحُفَّاظِ لصفتهِ عليه السلام، وأما ضَبْطُ عدمِ الطلاقِ فلا يختلُّ إلا على النادرِ من الناسِ، والعملُ بالراجحِ متعيِّنٌ، وكذلك لو قال له عن حلال: إنه حرامٌ، أو عن حَرام: إنه حلالٌ، أو: غَيِّرْ حُكْماً من أحكام الشريعة، قَدَّمْنا ما ثبتَ في اليقظةِ على ما رأىٰ في النوم لما ذكرناه، كما لو تعارض خَبرانِ من أخبارِ اليَقَظةِ صحيحان، فإنا نُقدِّمُ الأرجحَ بالسندِ أو باللفظ أو بفصاحته، أو كَثرةِ الاحتمال في المجازِ أو غيرِه، فكذلك خبرُ اليَقَظةِ وخبرُ النومِ يُخَرَّجان على هذه القاعدة.

المسألة السادسة: رؤيةُ الله تعالىٰ في النوم تصحُّ[1]، ولذلك أحوالٌ:

أحدُها: أن يراهُ في النوم على النحو الذي دلَّ عليه المعقولُ والمنقولُ من صفاتِ الكمالِ، ونعوتِ الجلالِ والسلامةِ من الصفاتِ الدالّة على الحدوثِ من الجسميةِ والحَيِّزِ والجهةِ، فهذا نُجَوِّزُهُ في الدُّنيا[2] كما نُجوِّزُه ونَجْزمُ بوقوعهِ في الدارِ الآخرةِ للمؤمنين، ولكن من ادّعىٰ هٰذه الحالة وهو من غيرِ أهلِها من العصاةِ، أو من المقصِّرين كَذَّبْناه، أو من الأولياءِ المتَّقين لا نكذِّبُه ونُسَلِّمُ له حاله.

= وغيرهم، فنقلوا الاتفاق على أنه لا يُغيِّرُ بسبب ما يراه النائمُ ما تقرَّر في الشرع، وليس هٰذا مُنافياً لقوله ﷺ: «من رآني في المنامِ فقد رآني» فإنّ معنى الحديث أنَّ رؤيته صحيحة وليست من أضغاثِ الأحلام وتلبيس الشيطان، ولكن لا يجوزُ إثباتُ حكمٍ شرعيٍّ به، لأنَّ حالة النوم ليست حالَ ضبطٍ وتحقيقٍ لما يسمعُه الرائي.

(١) انظر «تعطير الأنام في تعبير المنام»: ٥٢ للشيخ عبد الغني النابلسي.

(٢) ولكنه لا يَقَعُ ولا يحصلُ، قال ابن أبي العزِّ الحنفي في «شرح العقيدة الطحاوية»: ٢٢٢: واتفقت الأُمَّةُ على أنه لا يراه أحدٌ في الدنيا بعَيْنيه، ولم يتنازعوا في ذلك إلّا في نبيّنا ﷺ، منهم من نفىٰ رؤيته بالعين، ومنهم من أثبتها له ﷺ.

وقولهُ تعالىٰ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام:١٠٣] فيه ثلاثةُ تأويلاتٍ، وهو عمومٌ يَقْبَلُ التخصيص(١)، وإخبارُ الوليِّ الموثوقِ بدينهِ المُبَرِّز في عدالتهِ يصلُحُ لتقويةِ بعضِ تلك التأويلات ولتخصيصِ هذا العام، وخبرُ العَدْلِ مقبولٌ في تخصيصِ العُموم، ونحن نقبلُ خبرَ الأولياءِ في وقوعِ الكراماتِ التي هي من خوارقِ العادات المحصِّلة للعلومِ القَطعيات، فكيف في تخصيصِ العُمومات التي لا تفيدُ إلا الظنَّ، فتأمَّلْ هذا!

وثانيها: أن يراه سبحانه في صورةٍ مُسْتحيلةٍ عليه سبحانه وتعالى كمن يقول: رأيتُه في صورةِ رجلٍ، أو غيرِ ذلك من الأجسامِ المستحيلةِ على الله تعالى، وقد رُوي عن بعضهم أنه قال: رأيتُ الله تعالى في صورة فرسٍ، ويَفْهَمُ هذا الرائي أنَّ هذا الجسمَ من إنسانٍ وغيرِه خَلْقٌ من خَلْقِ الله تعالى، وأمرٌ واردٌ مِن قِبلهِ تعالى يقتضي حالةً من هذا الرائي

(١) قال الإمام الحافظ ابن كثير في «التفسير» ٣/ ٣٠٩:
قولهُ تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ فيه أقوالٌ للأئمة من السلف:
أحدُها: لا تدركه في الدنيا، وإن كانت تراه في الآخرة كما تواترت به الأخبارُ عن رسول الله ﷺ من غيرِ ما طريقٍ ثابتٍ في الصحاح والمسانيد والسُّنَن.
وقيل: المرادُ بقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ أي: العقول: رواه ابن أبي حاتم عن الفلّاس، عن ابن مَهْدي، عن أبي الحُصَيْن يحيى بن الحُصَيْن قارىء أهل مكة أنه قال ذلك، وهذا غريبٌ جدّاً، وخلافُ ظاهرِ الآية، وكأنه اعتقد أنَّ الإدراكَ في معنىٰ الرؤية.
وقال آخرون: لا منافاةَ بين إثباتِ الرؤيةِ ونَفْي الإدراك، فإنَّ الإدراك أخَصُّ من الرؤية، ولا يلزَمُ من نَفْي الأخصِّ انتفاءُ الأعمِّ.
وقال آخرون: المرادُ بالإدراك الإحاطة. قالوا: ولا يلزَمُ من عدم الإحاطة عَدَمُ الرؤية كما لا يلزَمُ من عدمِ إحاطةِ العلم عدمُ العلم، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠] وفي «صحيح مسلم» (٤٨٦) «لا أُحصي ثناءً عليك أنتَ كما أثنيتَ على نفسك»، ولا يلزمُ من هذا عدمُ الثناء، فكذلك هذا.

ويتقاضاها منه، أو يأمرُه بخيرٍ أو ينهاه عن شرٍّ ويقول له: أنا الله لا إله إلا أنا فاعبُدني، وامتثل أَمْري ونحوَ ذلك، فهٰذه الحالةُ أيضاً صحيحةٌ جائزةٌ على إطلاقِ لفظِ الله تعالى على هذا الجسمِ، ففي القرآن الكريم/ ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢] فعبَّر تعالى عن أمرهِ الواردِ من قِبلهِ باللفظِ الخاصِّ بالربوبيةِ على وَجْهِ المجازِ من باب إطلاقِ لفظِ السَّببِ على المُسَبَّب، ولفظ المُؤثِّرِ على الأثر(١)، وهو مَجازٌ مشهورٌ في لسان العرب، ومسطورٌ في كُتُبِ المجازِ والحقيقةِ، وفي التوراة: جاء الله من سيناءَ، وأشرقَ من ساعير(٢)، واستعلن من جبالِ فارانَ، إشارةٌ إلى التوراة النازلةِ بطورِ سِيْناءَ، والإنجيلِ النازلِ بساعيرَ موضعٌ بالشامِ(٣)، والقرآنِ النازلِ بمكّةَ واسمُها فاران، فيكون معناه: أنَّ الحقَّ جاءَ من سِيْناء في التوراة، وكَثُرَ ظهورُه وعَلَنُه بتقويةِ الإنجيلِ له، فإنَّ عيسىٰ عليه السلام بُعِثَ لنَصْرِ التوراةِ وتَقْوِيتِها، وإرادةِ العلانيةِ والظهورِ، واستكمل الحقُّ واستُوفِيت المصالحُ ووصلَ البيانُ والكمالُ في الشرعِ إلى أقصىٰ غاياتهِ بالقرآنِ الكريم والشريعةِ المُحمَّدية، وسُمِّيت هٰذه الكتبُ باسمِ الله تعالىٰ، لأنَّها من قِبَلهِ على المجازِ كما تقدَّم، ومن ذلك: «ينزلُ ربُّنا إلى ٢٠٢/ب

---

(١) الذي عليه أهلُ السُّنَّة أنَّ الله تعالى يجيءُ يوم القيامة لفصلِ القضاءِ بين عباده، انظر «تفسير ابن كثير» ٨/ ٣٩٩، والمصيرُ إلى التأويل لا حاجةَ إليه، وقد سبق التنبيه في غير ما موطنٍ على نظائر هذه المسألة الناشئة عن اعتقادِ القرافي لمذهب الأشاعرة في الاعتقاد.

(٢) في المطبوع: ساغين بالغين والنون المُعْجمتين، وصوابُه ما أثبتناه، انظر «القاموس المحيط»: ١٥٧٦ للفيروزآبادي، و«معجم البلدان» ٣/ ١٧١ و٤/ ٢٢٥ وفيه النصُّ الذي نقله القرافي من «التوراة».

(٣) قال ياقوت الحموي: هو اسمٌ لجبال فلسطين، انظر «معجم البلدان» ٣/ ١٧١.

سماءِ الدُّنيا في الثُّلُثِ الأخيرِ من الليل»[(١)] الحديثُ على أحدِ التأويلات أنه تنزل رحمةُ الله تعالىٰ، فسمَّاها باسمِه لكونِها مِن قِبَلِه، ومن آثارِه، كذلك هٰذه المُثُلُ القائلةُ في النومِ: أنا الله هو صحيحٌ على المجازِ كما تقدَّم، وجاء في الحديث: «أن الله يأتي يومَ القيامةِ للخلائقِ في صُورةٍ يُنْكِرونها، ويقولون: لست ربَّنا»[(٢)]. فقولُ رسولِ الله ﷺ: «يأتيهم الله في صُورة» وتَسْميتُه لهٰذه الصورةِ باسمِ الله تعالى هو علىٰ سبيلِ المجازِ، لأنها صُورةٌ من آثاره، وفِتْنةٌ يَختبرُ بها خَلْقَه، فلهٰذه الملازمةِ والعلاقةِ حَسُنَ إطلاقُ لفظِ الله تعالىٰ عليها مَجازاً كما تقدَّم[(٣)]، فكذلك هٰذه المُثُلُ في النوم حُكْمُها حُكْمُ هٰذه الأجسام في اليقظة.

الحالةُ الثالثة: أن يرىٰ هٰذه الصورة الجسمية، ولا يعتقدَ أنَّها الله عزّ وجلّ حقيقةً، ولا يخطرُ له في النومِ معنىٰ المجازِ البتَّة، فهٰذه الرُؤيا يحتملُ أن تكونَ صحيحةً، ويكونُ المرادُ المجازَ، وهو جَهِلَ المجازَ، فكان الغَلَطُ منه لا في الرؤيا كما يردُ اللفظُ في اليقظةِ، والمرادُ به المجازُ، والسامعُ يفهَمُ الحقيقةَ كما اتَّفق للحَشويةِ[(٤)] في آياتِ الصفاتِ،

---

(١) سبق تخريجُه، وسبق التنبيه على مذهبِ أهلِ الحقِّ في هذه الأحاديثِ، وأنَّ الذي يَنْزِعُ إليه القرافيُّ هو مذهبُ الأشاعرة.

(٢) هو جزءٌ من حديثٍ طويلٍ أخرجه البخاري (٧٤٣٧)، ومسلم (١٨٢) من حديث أبي هريرة.

(٣) لو ذهب القرافيُّ إلى ما قدَّمه النووي من قول أهلِ العلم في هذا الحديث لكان أَسْلَمَ له، وهو أن نؤمنَ بهذه الأحاديثِ ونظائرِها، ونعتقدَ لها معنىً يليقُ بجلالِ الله تعالىٰ وعظمتهِ مع اعتقادِنا الجازم أنَّ الله تعالى ليس كمِثْله شيء، وأنه مُنزَّه عن سائرِ صفاتِ المخلوق. انظر «شرح صحيح مسلم» ٢/ ٢٩.

(٤) قد سبق التنبيه على فسادِ هذا اللفظ، وأنه قد تسَّرب من دوائر الاعتزالِ إلى دوائر المتكلّمين، وهو لفظٌ دالٌّ على السخريةِ من أهلِ الحديثِ الذين أخذوا بظواهرِ =

فكان الغَلَطُ منهم لا في الآياتِ الواردة، ويحتملُ أن تكونَ هٰذه الرؤيا كذِباً ومُحالاً، والشيطانُ يُخَيِّل له بذلك ليُضِلَّه أو يُخزِيه، أو غير ذلك/ ٢٠٣/أ
من مكائدهِ لعنَه الله، فهٰذه الرُّؤيا موضعُ التثبُّت والخوفِ من الغَلَطِ، وإذا استيقظ هذا الرائي وجبَ عليه أن يَجْزِمَ بأنَّ الذي رآه ليس ربَّه على الحقيقةِ بل أَحد الأمرَيْن المتقدِّمين واقعٌ له، وينظرُ ما يقتضيه الحالُ منهما فيعتقدُه، فإن أشكَلَ عليه الأمرُ أعرَض عن الرؤيا بالكُلِّيةِ حتى يتَّضح الصواب، فإن اعتقد أنها حقٌّ، وأنَّ الذي رآه ربُّه فهو كافرٌ، وقد كفَر بهذا الاعتقادِ الناشئِ له عن هذه الرؤيا بناءً على القول بتكْفيرِ الحَشْوِيَّة، وقد يكون ذلك الجسمُ وتلك الحالةُ فيها من الحَقارةِ ومنافاةِ الرُّبوبيةِ ما يُجْمعُ الأمةُ على تكفيرِه، وتُكفِّره الحشويةُ وغيرُهم كصورةِ الدجالِ ونحوها، فإنَّ القولَ بأنَّ الحَشْوِيَّة ليست كُفاراً إنما هو مع قولهم بالتنزيه عن العَوَرِ والعَمىٰ والآفاتِ والنقائص[1]، بل اقتصروا على الجِسْمية خاصّةً مع التنزيهِ عن جميعِ ذلك، فمن اعتقدَ الجِسْميةَ مع بعضِ صفاتِ النقصِ

= الآي والأخبار، ولم يتعمَّقوا في التأويل، ثم أصبح يُطلق على كلِّ من أثبت صفةً لله تعالى عدا الصفات التي حدَّدها المتكلمون بعقولهم، فاندرج في الحشوية غير واحدٍ من أعلام الفقه والدين كابن عبد البَرِّ وابن تيمية وابن القيّم وابن كثير وابن عبد الهادي وابن أبي العزِّ الحنفي، والمزّي والذهبي وابن رجب وغيرهم من الأعلام الكبار الذين هم امتدادٌ لمن قال فيهم ابن عقيل الحنبلي والذي خبر طريق المتكلمين، وعرف ما عند الفريقين: «الثقة بالأشخاص ضلال. ما لله طائفة أجلُّ من قومٍ حدَّثوا عنه وما أحدثوا، وعَوَّلوا على ما رَوَوْا لا على ما رأَوْا» نقله ابن مفلح في «الآداب الشرعية» ١/٢٢٨. وانظر «ذيل طبقات الحنابلة» ١/ ١٥٢ للحافظ ابن رجب الحنبلي حيث نقل كلاماً نفيساً لابن عقيل الحنبلي في شأن أهلِ التأويل وأهل الإثبات.

(١) في هامش الأصلِ ما نصُّه: لأنَّ التنقيصَ استهزاءٌ به وتحقيرٌ له، فتعالىٰ عن ذلك عُلوّاً كبيراً.

فأوَّلُ من يُكفِّرُه الحَشْوِيَّة، فتأمَّل ذلك! ومنه ما تقدَّم من أنه رآه في صورةِ فرسٍ، أو غيرِ ذلكَ من السباعِ أو غيرِها، فهذا كله كُفْرٌ لا يُخْتَلَفُ فيه، ولا يتخرَّجُ على الخلافِ في الحَشْوِيَّةِ، وكذلك إذا قال: رأيتُه في طاقٍ أو خَرابةٍ أو مطمورةٍ أو نحوِ ذلك مما تُحيلُه الحَشْوِيَّةُ وأهلُ السنّةِ على الله تعالى فتأمَّل ذلك! هذا تفصيلُ الأحوال في رؤية الله تعالى.

المسألة السابعة: في تحقيقِ مُثُلِ الرُّؤيا وبيانِها[١].

اعلم أنَّ دِلالةَ هٰذه المُثُلِ على المعاني كدلالةِ الألفاظِ الصوتيةِ والرُّقومِ الكتابيةِ عليها، واعلم أنه يقعُ فيها جميعُ ما يقَعُ في الألفاظِ من المُشْتَرَكِ والمُتواطىءِ، والمُترادِفِ والمُتباينِ، والمجازِ والحقيقةِ والمفهومِ والخصوص، والعمومِ، والمُطْلَقِ والمُقَيَّد، والتصحيفِ والقلبِ والجَمْعِ بينهما، والصريحِ والكنايةِ والمعاريضِ حتى يقعَ فيه ما يقعُ في الألفاظِ من قولِ العرب: أبو يوسفَ أبو حنيفةَ، وزيدٌ زهيرٌ شِعراً، وحاتمٌ جُوداً، وجميعُ أنواعِ المجازِ، فالمُشْتَرَكُ كالفيلِ هو ملكٌ أعجمي، وهو الطلاقُ الثلاثُ نقله الكِرْمانيُّ، لأنَّ عادةَ الهندِ إذا طلَّقَ أحدٌ ثلاثاً جَرَسوه[٢] على فيلٍ، فلما كان من لوازمِ الطلاق عُبِّرَ به عن الطلاق، والمتواطىءُ كالشجرةِ، وهي رجلٌ أيَّ رجلٍ كان، دالّةٌ على القَدْرِ المُشْتَرَكِ بين جميعِ
٢٠٣/ب الرجال، ثم إن كانت تنبُتُ في العجمِ فهو رجلٌ أعجَميٌّ، أو عند العرب/ فهو رجلٌ عَرَبيٌّ، أو لا ثَمَرَ لها فلا خيرَ فيه، أو لها شوكٌ، فهو كثيرُ الشرِّ، أو ثمرُها له قِشْرٌ فله خيرٌ لا يُوْصَلُ إليه إلا بعد مشقَّة، أو لا قِشْر له كالتفاحِ فيُوصَلُ لخيرِهِ بلا مشقَّةٍ إلى غيرِ ذلك، وهذا هو المُقَيَّدُ والمُطْلَقُ، فحصلت الأمورُ بالقيودِ الخارجة.

---

(١) انظر «الذخيرة» ١٣/ ٢٧٤ للقرافي.

(٢) كذا في الأصل والمطبوع، ولم يتبيَّن لي معناه.

وكذلك يقعُ التقييدُ بأحوالِ الرائي، فالصاعدُ على المِنْبرِ يلي ولايةً، فالولايةُ مُشْتَرَكةٌ بين الولاياتِ ومُطْلقةٌ، فإن كان الرائي فَقيهاً كانت الولايةُ قضاءً، أو أميراً فوالٍ، أو من بيتِ المُلْكِ فمَلكٌ إلى غير ذلك، وكذلك تنصرفُ للخيرِ بقرينةِ الرائي وحالهِ، وإن كان ظاهرُها الشرَّ، وتنصرفُ للشرِّ بقرينةِ الرائي وحالهِ، وإن كان ظاهرُها الخيرَ، كمن رأى أنه ماتَ فالرجلُ الخَيِّرُ ماتَت حظوظُه، وصَلُحَتْ نفسُه، والرجلُ الشريرُ ماتَ قَلْبُه لقوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ﴾[الأنعام: ١٢٢] أي: كافراً فأَسلم[١]، ومنه قولهُ تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ [الروم: ١٩] أي: الكافرَ من المُسلمِ، والمُسْلمَ من الكافر على أحدِ التأويلات[٢].

والمترادفةُ[٣] كالفاكهةِ، فالصفراءُ تدلُّ على الهمِّ، وحَمْلُ الصغيرِ يدلُّ عليه أيضاً، والمتباينُ كالأَخْذِ من الميِّتِ، والدَفْعِ له، الأول جَيِّدٌ لأنه كَسْبٌ من جهةٍ مَيْؤُسٍ منها، والثاني رديءٌ، لأنه صَرْفُ رزقٍ لمن لا ينتَفعُ به، وربما كان لمن لا دينَ له، لأنَّ الدِّينَ ذهبَ عن الموتىٰ لذهابِ التكليفِ عنهم.

---

(١) قال ابن كثير في «التفسير» ٣/ ٣٣٠: هذا مَثَلٌ ضربه الله تعالىٰ للمؤمنِ الذي كان مَيْتاً، أي: في الضلالة، هالكاً حائراً، فأحياه الله، أي: أحيا قَلْبَه بالإيمان، وهداه له، ووفَّقه لاتباعِ رُسُلهِ.

(٢) قال ابن كثير في «التفسير» ٦/ ٣٠٨ في تفسير قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ [الروم: ١٩]: هو ما نحن فيه من قُدرته على خلقِ الأشياء المتقابلة. وهذه الآيات المتتابعة الكريمة كلُّها من هذا النمط، فإنه يذكر فيها خَلْقَه الأشياءَ وأضدادها، ليدلَّ خلقَهُ على كمالِ قدرته، فمن ذلك إخراجُ النبات من الحَبِّ، والحبِّ من النبات، والبيض من الدجاج، والدجاج من البيض، والإنسان من النطفة، والنطفة من الإنسان، والمؤمن من الكافر، والكافر من المؤمن.

(٣) يعني المُثُل المترادفة.

والمجازُ والحقيقةُ كالبحرِ، هو السلطانُ حقيقةً، ويُعَبَّرُ به عن سَعَةِ العلمِ مَجازاً، والعمومُ كمَن رأىٰ أنَّ أسنانَه كُلَّها سقطَتْ في الترابِ، فإنه تموتُ أقاربُه كلُّها، فإن كان في نفسِ الأمرِ إنَّما يموتُ بعضُ أقاربهِ قبل موتهِ، فهو عامٌّ أريدَ به الخصوصُ.

وأما أبو يوسفَ أبو حنيفة فكالرؤيا تُرىٰ لشخصٍ، والمرادُ غيره[1] ممَّن هو يشبهُه، أو بعضُ أقاربهِ، أو مَنْ تسمّى باسمهِ ونَحْوِ ذلك ممَّن يُشاركهُ في صفتهِ فيُعَبَّر عنه به كما عَبَّرْنا عن أَبي يوسفَ بأبي حنيفة لمشاركتهِ له في صفةِ الفقهِ، وعَبَّرْنا عن زيدٍ بزهيرٍ لمشاركتهِ له في الشعر ونحوِ ذلك من المُثُل.

والقلبُ: كما رأى المصريون أن رُواشاً[2] أخَذ منهم المُلْكَ، فعُبِر لهم بأنَّ ساوَرَ يأخذُه، وكان كذلك، وقُلِبَ رُواس شَاور، وجَمَعَ هذا المثالُ بين القلبِ والتصحيف، فإنَّ السِّينَ المُهْملةَ صُحِّفَت بالمُعْجَمةِ
٢٠٤/أ التي هي الشين، ورأى مِلِكُ العرب/ قائلاً يقولُ له: خالِف الخُفَّ[3] من عُذْر، فقيل له: أنت تقصدُ النَّكْثَ على بعضِ الناسِ، فحُذِّرْتَ من ذلك، فقيل لك: خالفِ الحقَّ من غَذْرٍ، فدخله التصحيفُ فقط، وبَسْطُ هٰذه التفاصيلِ في كُتبِ التعبيرِ، وإنما قصدتُ التنبيهَ على هٰذه المُثُلِ كالألفاظِ في الدلالةِ، وأنها تُشاركُها في أحوالها.

تنبيه: اعلم أنَّ تفسيرَ المناماتِ قد اتَّسعت تقييداتُه، وتشعَّبَتْ تخصيصاتُه، وتنوَّعَتْ تعريفاتُه بحيث صار الإنسانُ لا يقدرُ أن يعتمدَ فيه

---

(١) زيادة من المطبوع.

(٢) في المطبوع: رواساً بالسين المهملة، وسياقُ الكلام بعده دالٌّ على كَوْنه بالشين المعجمة، وقد وقع على الجادَّة في «الذخيرة» ١٣/ ٢٧٥.

(٣) في المطبوع: الحقَّ وما في الأصل واضحٌ، وهو موافقٌ لما في «الذخيرة».

على مُجرَّد المنقولاتِ لكثرةِ التخصيصاتِ بأحوالِ الرائين، بخلافِ تفسير القرآن العظيم، والتحدُّثِ في الفقهِ والكتابِ والسنَّةِ وغيرِ ذلك من العلوم، فإنَّ ضوابطها إما محصورةٌ، أو قريبةٌ من الحصر، وعلمُ المناماتِ منتشرٌ انتشاراً شديداً لا يدخلُ تحتَ ضبطٍ، فلا جَرَمَ احتاجَ الناظرُ فيه مع ضوابطهِ وقرائنهِ إلى قُوَّةٍ من قُوىٰ النفوسِ المعينةِ على الفِراسة والاطلاعِ على المُغَيَّبات بحيثُ إذا توجَّه الحَزْرُ إلى شيءٍ لا يكادُ يُخطىءُ بسببِ ما يخلقُه الله تعالى في تلك النفسِ من القوةِ المُعينةِ على تقريبِ الغيب أو تحقُّقه، كما قيل في ابن عباس رضي الله عنهما: إنه كان ينظر إلى الغيب من وراء ستر رقيق إشارةً لقوَّة فِراسته بما أودعَه الله تعالىٰ في نفسهِ من الصفاءِ والشُّفوفِ والرقةِ واللَّطافة، فمن الناسِ من هو كذلك، وقد يكونُ ذلك عامّاً في جميعِ الأنواعِ، وقد يَهَبُ الله تعالى ذلك باعتبارِ المناماتِ فقط، أو بحسابِ علمِ الرملِ فقط، أو الكتفِ الذي للغَنَمِ فقط، أو غيرِ ذلك فلا ينفتحُ له بصحةِ القولِ والنطقِ في غيرِه، ومن ليس له قوةُ نفسٍ في هذا النوعِ صالحةٌ لعلمِ تعبيرِ الرؤيا لا يصحُّ منه تعبيرُ الرؤيا، ولا يكاد يصيبُ إلَّا على الندرةِ، فلا ينبغي له التوجُّه إلى علمِ التعبيرِ في الرؤيا، ومن كانت له قوةُ نفسٍ، فهو الذي يُنْتَفعُ بتعبيرِه، وقد رأيتُ مَنْ له قُوَّةُ نفسٍ مع هٰذه القواعِدِ، فكان يتحدَّثُ بالعجائبِ والغرائبِ في المنامِ اللطيف، ويخرجُ منه الأشياءَ الكثيرةَ والأحوالَ المُتباينة، وعَبَّر فيه عن الماضيات والحاضرات والمستقبلاتِ، وينتهي في المنامِ اليسيرِ إلى نحوِ المئةِ من الأحكامِ بالعجائبِ والغرائب، حتى يقولَ
مَنْ لا يعلمُ بأحوالِ قُوىٰ النفوسِ: إنَّ هذا من الجانّ/ أو المكاشفة أو غيرِ ٢٠٤/ب
ذلك، وليس كما قال، بل هو قوةُ نفسٍ يجدُ بسببها تلك الأحوالَ عند توجُّههِ للمنامِ، وليس هو صلاحاً ولا كَشْفاً، ولا من قِبَلِ الجانّ، وقد

رأيتُ أنا مِن هذا النوع جماعةً، واختبرتُهم، فمَنْ لم تحصلْ له قوةُ نفسٍ عَسُرَ عليه علمُ التعبير، ولا ينبغي لك أن تطمَعَ في أن يحصُلَ لك بالتعُّلمِ والقراءةِ وحفْظِ الكتب إذا لم تكُنْ لك قُوَّةُ نَفْسٍ، فلا تجدْ ذلك أبداً، ومتى كانت لك هٰذه القوةُ حصَل ذلك بأَيْسَرِ سَعْيٍ، وأدنىٰ ضَبْطٍ، فاعلم هٰذه الدقيقةَ فقد خَفِيَت على كثيرٍ من الناس.

* * *

الفرق التاسع والستون والمئتان
بين قاعدةِ ما يُباحُ في عِشْرةِ الناس
من المُكارَمةِ، وقاعدةِ ما يُنْهىٰ عنه من ذلك[1]

اعلم أنَّ الذي يُباحُ من إكرامِ الناسِ قسمان:

القسمُ الأول: ما وردَتْ به نصوصُ الشريعةِ من إفشاءِ السلامِ، وإطعامِ الطعامِ، وتشميتِ العاطسِ، والمصافحةِ عند اللقاءِ، والاستئذانِ عند الدخولِ، وأن لا يجلسَ على تَكْرِمَةِ أحدٍ إلا بإذنهِ، أي: على فراشهِ، ولا يُؤَمَّ في منزلهِ إلا بإذنه، لقولِ رسول الله ﷺ: «لا يُؤَمَّنَّ أحدُكُم في سُلْطانهِ، ولا يُجْلَسُ على تَكْرِمَتهِ إلا بإذنه»[2] ونحوِ ذلك مما هو مبسوطٌ في كُتبِ الفقه.

القسم الثاني: ما لم يَرِدْ في النصوص، ولا كانَ في السلفِ، لأنه لم تكُن أسبابُ اعتبارهِ موجودةً حينئذٍ، وتجدَّدَتْ في عصرِنا، فتعيَّنَ فِعْلُهُ لتجُّددِ أسبابهِ، لأنه شَرْعٌ مُسْتأنَفٌ، بل عُلِمَ من القواعدِ الشرعيةِ أنَّ هٰذه الأسبابَ لو وُجِدَتْ في زمنِ الصحابة رضوان الله عليهم لكانَت هذه المُسَبَّباتُ من فِعْلِهِم وصنيعِهم، وتأَخُّرُ الحُكْمِ لتأخُّرِ سَبَبهِ، ووقوعُه عند وقوعِ سببهِ لا يقتضي ذلك تجديدَ شرعٍ ولا عَدَمه، كما لو أنزلَ اللهَ تعالىٰ

---

(١) مسائلُ هٰذا الفرقِ منثورة بأوسع ممَّا هنا في «الذخيرة» ١٣/ ٢٨٩ فما بعدها.

(٢) أخرجه الإمام أحمد ٢٨/ ٢٩٥، وأبو داود (٥٨٢)، وابن خزيمة (١٥٠٧) وغيرهم من حديث أبي مسعودٍ البَدْريِّ، وصحَّحه ابن حبَّان (٢١٤٤) وتمامُ تخريجه في «المسند».

حُكْماً في اللِّواطِ من رجم أو غيرِه من العقوبات فلم يوجد اللِّواطُ في زمنِ الصحابة رضوان الله عليهم، ووُجِدَ في زمنِنا اللِّواط، فرتَّبْنا عليه تلك العقوبةَ، لم نكُن مُجدِّدين لشرعٍ بل مُتَّبعين لما تقرَّر في الشرع، ولا فَرْقَ بين أن نعلمَ ذلك بنصٍّ أو بقواعدِ الشرع، وهذا القسمُ هو ما في زمانِنا من القيامِ للداخلِ من الأعيان، وإحناءِ الرأسِ له إن عَظُمَ قَدْرُه جدّاً، والمخاطبةِ بجمالِ الدين ونورِ الدين وغيرِ ذلك من النعوت[1]، والإعراضِ عن الأَسماءِ والكُنىٰ، والمكاتباتِ بالنُّعوتِ أيضاً كلٌّ واحدٍ على قَدْرِه، وتسطيرِ اسم الإنسانِ بالمملوكِ ونحوِه من الألفاظِ،/ والتعبيرِ عن المكتوب إليه بالمجلسِ العالي والسامي والجنابِ ونحوِ ذلك من الأوضاع[2] العُرْفِيَّةِ، والمُكاتبات العادية، ومن ذلك ترتيبُ الناسِ في المجالسِ والمبالغةُ في ذلك، وأنواعُ المخاطبات للملوكِ والأُمراءِ والوُزراء، وأُولي الرِّفْعةِ من الوُلاة والعُظماء، فهذا كلُّه ونحوُه من الأمور العادية لم تكُن في السلفِ، ونحنُ اليوم نفعلهُ في المُكارَمات والموالاة، وهو جائز مأمورٌ به مع كونه بدعةً[3]، ولقد حضَرْتُ يوماً عند الشيخ عز الدين بن ٢٠٥/أ

(١) وهو صنيعٌ مكروهٌ. قال الإمام القرطبي في «شرح أسماء الله الحسنىٰ» فيما نقله عنه الإمام اللكنوي في «الفوائد البهيّة في تراجم الحنفية»: ٤٠٩: دلَّ الكتابُ والسنَّةُ على المنعِ من تزكية الإنسان نَفْسَه. . . ويجري هذا المَجرىٰ ما كثر في الديار المصرية وغيرها من بلادِ العربِ والعجم من نعتِهم أنفُسَهم بالنعوتِ التي تقتضي التزكية والثناءَ كزكي الدين ومحيي الدين وعلمِ الدين وشبه ذلك. انتهى.

(٢) في المطبوع: الأوصاف.

(٣) ليته كان جائزاً وحسبُ! أمّا أن يكونَ مأموراً به فهذا مطلبٌ عسيرٌ لا سيَّما وأنَّ هذه الأوضاع والرسومَ يلازمُها من النخوةِ والبأْوِ والترفُّع ما هو معروفٌ، فلو التزم الناسُ هَدْيَ رسول الله ﷺ في التواضع وخَفْضِ الجناح لكان خيراً وأحسنَ مصيراً، نعم سيأتي عن بعضِ أهل العلم الترخيصُ بالقيام لأهل الفضلِ والإكرام، وهو مضبوطٌ بضوابط الشرع.

عبد السلام رحمه الله وكان من أعلامِ العُلماء، وأُولي الجِدِّ في الدين والثباتِ على الكتاب والسنّةِ، غَيْرَ مُكْتَرِثٍ بالملوكِ فَضْلاً عن غيرِهم، لا تأخذُه في اللهِ لومةُ لائمٍ، فقُدِّمتْ إليه فُتْيا فيها[1]: ما تقولُ أئمَّةُ الدينِ - وفَّقهم الله تعالى - في القيامِ الذي أحدثَه أهلُ زمانِنا مع أنه لم يكُنْ في السلفِ هل يجوزُ أم لا يجوز ويحرم؟ فكتبَ رضي الله عنه في الفتيا:

قال رسولُ الله ﷺ: «لا تباغَضوا ولا تحاسَدوا ولا تدابروا ولا تقاطعوا وكونوا عبادَ الله إخواناً»[2] وتركُ القيامِ في هٰذا الوقتِ يُفْضي للمقاطعةِ والمُدابرةِ، فلو قيلَ بوجوبهِ ما كان بعيداً هذا نصُّ ما كتبَ من غيرِ زيادةٍ ولا نقصان[3]، فقرأتُها بعد كتابتِها فوجدتُها هٰكذا، وهو معنىٰ

(١) انظر هذه المسألة في «الذخيرة» ١٣/ ٣٠٠ للقرافي.

(٢) أخرجه البخاري (٦٠٧٦)، ومسلم (٢٥٥٩) من حديثِ أنس بن مالك رضي الله عنه، وصحَّحه ابنُ حبّان (٥٦٦٠) وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) نصُّ السؤال والجواب كما في «فتاوى عز الدين بن عبد السلام»: ٢٩٦-٢٩٨:
ما يقول سيّدنا في القيامِ للناس هل يُباح أو يُكْرَهُ؟ وهل يستوي في حُكْمهِ الوالدُ والفقيه والصالح؟ وصار الأمرُ فيه اليوم إلى أنه إذا دخل شخصٌ على قومٍ أو اجتازهم، فمن لم يقُمْ له عَدَّه مُتهاوناً به متكبّراً عليه، وحَقَدَ عليه، فما الحكمُ بهذا الاعتبارِ؟

الجواب: لا بأس بقيامِ الإكرامِ والاحترام، وقد قال ﷺ للأنصار: «قوموا إلى سيّدكم» يعني سعد بن معاذ، وكذلك قال لبني قريظة، فلا بأسَ بالقيامِ للوالدَين والعلماء الصالحين، وأما في هذا الزمان فقد صار تَرْكهُ مؤدّياً إلى التباغُضِ والتقاطع والتدابرِ، فينبغي أن يُفعل دفعاً لهٰذا المحذور لكون تَرْكه قد صار وسيلةً إلى ذلك، وقد قال ﷺ: «لا تقاطعوا ولا تدابروا ولا تباغضوا وكونوا عباد الله إخواناً كما أمركم الله تعالى» فهذا لا يؤمر به لعَيْنهِ، بل لكونهِ صار تَرْكهُ وسيلةً إلى هذه المفاسدِ في هذا الوقتِ، ولو قيل بوجوبه لم يكن بعيداً، لأنه قد صار تركُه إهانةً واحتقاراً لمن جرت العادةُ بالقيامِ له، ولله تعالىٰ أحكامٌ تحدُثُ عند حدوثِ =

قولِ عُمرَ بنِ عبد العزيز رضي الله عنه: تحدثُ للناس أقْضِيَةٌ على قَدْرِ ما أحدثوا من الفُجور. أي يُجَدِّدونَ أسباباً يقتضي الشرع لها أموراً لم تكُنْ قبلَ ذلك لأجل عدمِ سببِها قبل ذلك، لا لأنَّها شرعٌ متجدِّد، كذلك هٰهُنا. فعلىٰ هٰذا القانون يجري هذا القسمُ بشرط أن لا يستبيحَ مُحَرَّماً ولا يتركَ واجباً، فلو كان المَلِكُ لا يرضىٰ منا إلا بشُرْبِ الخمرِ أو غيرِه من المعاصي لم يحلَّ لنا أن نُوادَّه بذلك، وكذلك غيرُه من الناس، ولا طاعةَ لمخلوقٍ في معصيةِ الخالق.

وإنَّما هٰذه الأسبابُ المتجدِّدة كانت مكروهةً من غيرِ تحريمٍ، فلما تجدَّدت هٰذه الأسبابُ صار تركُها يوجبُ المقاطعةَ المُحرَّمة، وإذا تعارضَ المكروهُ والمحرَّم قُدِّمَ المُحرَّمُ، والتزم دَفْعُه وحَسْمُ مادَّتهِ، وإن وقع المكروه. وهذا هو قاعدةُ الشرع في زمنِ الصحابة رضوان الله عليهم

= أسبابٍ لم تكن موجودةً في الصدرِ الأول. والله أعلم.

قلتُ: قولهُ ﷺ: «قوموا إلى سيدكم» أخرجه البخاري (٤١٢١)، ومسلم (١٧٦٨) من حديثِ أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

قال النووي في «شرح صحيح مسلم» ٦/٣٣٨: فيه إكرامُ أهلِ الفضلِ وتلقّيهم بالقيام لهم إذا أقبلوا، هٰكذا احتجَّ به جماهيرُ العلماءِ لاستحباب القيام. قال القاضي ـ يعني القاضي عياض ـ: وليس هذا من القيام المنهيِّ عنه، وإنما ذلك فيمن يقومون عليه وهو جالس، ويَمْثُلون قياماً طولَ جلوسه، قلتُ: القيام للقادم من أهلِ الفضلِ مستحبٌّ، وقد جاءَ فيه أحاديث، ولم يصحَّ في النهي عنه شيءٌ صريح، وقد جمعتُ كلَّ ذلك مع كلام العلماءِ عليه في جزءٍ وأجبتُ فيه عمّا توهَّمَ النهيُ عنه. انتهى كلامُه.

قلتُ: يشير النووي إلى كتابه «الترخيص في الإكرام بالقيام» وهو مطبوعٌ، وقد تعقّب كثيراً من مسائله الإمام ابن الحاج المالكي في كتابه «المدخل»، والمسألة طويلةُ الذيل، وقد بحثها وحرَّرها الإمام الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ١١/ ٥٢-٥٦ في شرح حديث رقم (٦٢٦٢) وانظر «تهذيب سنن أبي داود» ٨/ ٩٢ للإمام ابن القيم.

وغيرهم، وإنَّما هذا التعارُضُ ما وقعَ إلا في زمانِنا، فاختصَّ الحكمُ به، وما خرجَ عن هٰذين القِسْمَيْن إمَّا مُحَرَّمٌ فلا تجوزُ الموادَّة به،/ أو مكروهٌ ٢٠٥/ب
لم يحصُلْ فيه تعارضٌ بينه وبينَ مُحَرَّمٍ فيُنْهىٰ عنه نَهْيَ تنزيه.

وينقسمُ القيامُ إلى خمسةِ أقسام: مُحَرَّم إنْ فُعِلَ تعظيماً لمن يُحِبُّه تجبُّراً من غيرِ ضرورة، ومكروهٌ إذا فُعِلَ تعظيماً لمن لا يُحِبُّه، لأنه يُشْبِه فِعْلَ الجبابرةِ، ويوقعُ فسادَ قلبِ الذي يُقام له.

ومُباحٌ إذا فُعِلَ إجلالاً لمن لا يُريده، ومندوبٌ للقادمِ من السفرِ فَرَحاً بقُدومهِ ليُسَلِّمَ عليه أو يشكُرَ إحسانَه، أو القادمِ المصابِ ليُعزِّيه بمُصيبتهِ، وبهذا يجمَعُ بين قولهِ عليه السلام: «مَنْ أحبَّ أن يتمثَّل له الناسُ أو الرجالُ قِياماً فليتبوّأْ مقعدَه من النار»(١)، وبين قيامهِ عليه السلام لعكرمةَ بن أبي جهلٍ لمّا قَدِم من اليمنِ فَرَحاً بقدومه(٢)، وقيام طلحةَ بن عبيدِ الله لكعبِ بن مالكٍ ليُهنِّئَه بتوبةِ الله تعالى عليه بحضورهِ عليه السلام، ولم يُنْكِرْ النبيُّ عليه السلام عليه ذلك، فكان كعبٌ يقولُ: لا

---

(١) أخرجه الإمام أحمد ٢٨/ ٤٠، والبخاري في «الأدب المفرد» (٩٧٧) وغيرهما من حديث معاوية بن أبي سفيان بإسنادٍ صحيح.
وأخرجه ابن ابن ماجه (٣٨٣٦) وأبو داود (٥٢٣٠) وغيرهما من حديثِ أبي أمامة، وانظر تمام تخريجه في «المسند».

(٢) ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» ٩/ ٣٨٥ وعزاه للطبراني بإسنادٍ منقطع.
وأخرج الترمذي (٢٧٣٥) من حديثِ مصعب بن سعدٍ عن عكرمة بن أبي جهلٍ قال: قال رسولُ الله ﷺ يوم جئتُه: «مرحباً بالراكب المهاجر» وإسناده ضعيف لضعف موسى بن مسعودٍ، ولانقطاعه بين مصعب بن سعد وعكرمة، ولكن روي مرسلاً من حديث أبي إسحاق السَّبيعي عن عكرمة ولم يذكر مصعب بن سعد، قال الترمذي: وهذا أصحُّ، وقال الهيثمي ٩/ ٣٨٥: رجاله رجال الصحيح وعزاه للطبراني.

أنساها لطلحةَ[1]، وكان عليه السلام يكرَهُ أن يُقامَ له، فكانوا إذا رأوْه لم يقوموا له إجلالًا لكراهتهِ لذلك[2]، وإذا قام إلى بيتهِ لم يزالوا قِياماً حتى يدخُلَ بيتَه ﷺ لِما يلزَمُهم من تعظيمهِ قبل عِلْمِهم بكراهةِ ذلك، وقال عليه السلام للأنصار: «قوموا لسيدكم»[3]. قيل: تعظيماً له وهو لا يحبُّ ذلك، وقيل: ليُعينوه على النزولِ عن الدابة.

قلتُ: والنهيُ الواردُ عن محبَّةِ القيامِ ينبغي أن يُحْمَلَ على مَن يريدُ ذلك تجبُّراً، أمَّا من أرادَهُ لدفعِ الضررِ عن نفسهِ والنقيصةِ به، فلا ينبغي أن يُنْهىٰ عنه، لأنَّ محبَّةَ دَفْعِ الأسبابِ المُؤلمةِ مأذونٌ فيها بخلافِ التكبُّر، ومن أحبَّ ذلك تجبُّراً أيضاً لا يُنْهىٰ عن المحبةِ والميلِ لذلك الطبيعيِّ، بل لما يترتَّبُ عليه من أذِيَّةِ الناسِ إذا لم يقوموا، ومؤاخذتِهم عليه، فإنَّ الأُمورَ الجِبِلِيَّةَ لا يُنْهىٰ عنها فتأمَّل ذلك، فقد ظهر الفرقُ بين المشروعِ من الموادّةِ، وغيرِ المشروع.

وهٰهنا أربعُ مسائل:

المسألة الأولى: المصافحة، وفي الحديثِ قال رسولُ الله ﷺ: «إذا تلاقىٰ الرجلانِ فتصافَحا تحاتَّت ذنوبُهما وكان أقربَهما إلى الله

---

(١) أخرجه الإمام أحمد ٢٥/٦٦-٧٦، ومسلم (٢٧٦٩) وغيرهما من حديث كعب بن مالك وانظر تمام تخريجه في «المسند».

(٢) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (٩٤٦) والترمذي في «السنن» (٢٧٥٤) و«الشمائل» (٣٣٦) من حديث أنس بن مالك، وهو في «مسند أبي يعلىٰ» (٣٧٧٢)، و«شرح السنة» (٣٣٢٩) للبغوي، وقال الترمذي: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ غريبٌ من هذا الوجه.

(٣) سبق تخريجه.

أكثرُهما بِشْراً»[1]، فدلَّ الحديثُ على مشروعةِ المصافحةِ عند اللقاءِ، وهو يقتضي أنَّ ما يفعَلُه أهلُ الزمانِ من المصافحةِ عند الفراغِ من الصلاة بِدْعةٌ غيرُ مشروعة، وكان الشيخ عزُّ الدين بن عبد السلام ينهىٰ عنه ويُنْكِرُه على فاعلِه ويقولُ: إنَّما شُرِعَت المصافحةُ عند اللقاءِ، أمَّا من هو جالسٌ مع الإنسانِ فلا يصافِحه[2]، ورأيتُ بعضَ الفقهاءِ يقولُ: رُوِيَ في مصافحةِ مَنْ هو جالسٌ معَك حديثٌ، ولا أعلمُ صحَّةَ قولِه، ولا صحَّةَ/ الحديث. ٢٠٦/أ

قال صاحبُ المقدمات الشيخُ أبو الوليد بن رشد: المصافحةُ مُستحبَّةٌ، وعن مالكٍ كراهةُ المصافحة، والأولُ هو المشهورُ[3]، حُجَّةُ

---

(١) أخرجه بنحوه الحكيم الترمذي في «نوادر الأصول» ٢/ ٦٩ من حديثِ عمر بن الخطاب. وذكره الهيثمي بنحوه في «مجمع الزوائد» ٨/ ٣٧ وعزاه للبزّار وقال: وفيه من لم أعرِفْهم، وانظر «ضعيف الجامع الصغير» (٣٩٨) للألباني، و«المداوي لعلل المناوي» ١/ ٣١٨ للغماري.

وأخرج ابن ماجه (٣٧٠٣) من حديث البراء بن عازب قال: قال رسولُ الله ﷺ: «ما مِن مُسلمين يلتقيان فيتصافحان إلَّا غُفِرَ لهما قبل أن يتفرَّقا».

(٢) عبارة الإمام ابن عبد السلام في «الفتاوىٰ»: ٣٨٩: المصافحةُ عَقيبَ الصبح والعصر من البِدَعِ إلّا لقادمٍ لم يجتمع بمن يُصافحُه قبل الصلاة، فإنَّ المصافحة مشروعةٌ عند القدوم.

وقال الإمام النووي في «الفتاوىٰ»: ٣٨: المصافحةُ سنَّةٌ عند التلاقي، وأما تخصيصُ الناسِ لها بعد هاتين الصلاتين فمعدودٌ من البِدَعِ المباحة. انتهىٰ. وهو مفتقرٌ إلى الدليلِ، ولذلك قال ابن عابدين في «ردّ المحتار» ٥/ ٢٦٨: تكره المصافحةُ بعد أداءِ الصلاةِ بكلِّ حالٍ، لأنَّ الصحابة رضي الله عنهم ما صافحوا بعد أداءِ الصلاةِ، ولأنها من سنن الروافض. انتهى وهو الذي ذهب إليه ابن الحاجّ المالكي في «المدخل»، ومن رأىٰ حرصَ الناسِ على هذه البدعةِ وتهاونهم بالتسبيح والأذكار لاح له أنَّها من المبتدعات التي تَعْلَقُ بها النفوسُ علوقاً لا تظفر به من نفوسهم الأمورُ المشروعة والمندوبة!

(٣) انظر «الجامع»: ١٩٣-١٩٤ لابن أبي زيد القيرواني.

الكراهةِ قولُهُ تعالى حكايةً عن الملائكةِ لما دخلوا على إبراهيم عليه السلام: ﴿فَقَالُوا۟ سَلَٰمًا قَالَ سَلَٰمٌ﴾ [الذاريات: ٢٥] قال مالك: ولم يذكُر المصافحةَ، فلا يزادُ عليها قولٌ ولا فِعْلٌ ولأن السلام يُنْتَهى فيه للبركات.

حجَّةُ المشهور ما في «الموطأ»[١]. قال عليه السلام: «تصافحوا يذهَب الغِلُّ وتهادَوْا تحابُّوا وتَذْهَب الشحناءُ».

المسألة الثانية: المعانقةُ كرِهَها مالكٌ، لأنها لم تُرْوَ عن رسولِ الله ﷺ إلا مع جعفرٍ[٢]، ولم يَصْحَبْها العملُ من الصحابة بعده. قال أبو الوليد في كتابه «البيان والتحصيل»: ولأنَّ النفوسَ تَنْفِرُ عنها، لأنَّها لا تكونُ إلا لوداعٍ من فَرْطِ ألمِ الشوقِ أو مع الأهل. ودخل سفيانُ بن عُيَيْنَةَ على مالكٍ رضي الله عنهما فصافحه مالكٌ، وقال له: لولا أنَّ المُعانقة بدْعَةٌ لعانقْتُك، فقال سفيان: عانَقَ مَنْ هو خيرٌ مني ومنك؛ النبيُّ ﷺ عانقَ جَعْفراً حين قدِمَ من الحبشة، قال مالك: ذلك خاصٌّ بجعفر. قال سفيان: بل عامٌّ، ما يخصُّ جَعفراً يخصُّنا، وما يَعُمُّه يعمُّنا إذا كُنَّا صالحين، أفتأذَنُ لي أن أُحدِّثَ في مجلسِك؟ قال: نعم يا أبا محمد. قال حدَّثني عبدُ الله بن طاووس عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: لما قدمَ جعفرُ بنُ أبي طالبٍ من أرضِ الحبشة اعتنقه النبي ﷺ، وقَبَّل بين عينيه، وقال: «جعفرٌ أَشْبَهُ الناسِ بنا خَلْقاً وخُلُقاً، يا جعفرُ ما أعجبُ ما رأيتَ بأرضِ الحبشة؟».

---

(١) «الموطأ» ٢/ ٦٩٣ مرسلاً من حديث عطاء الخراساني، وانظر «الاستذكار» ٩/ ٥٩٣ لابن عبد البرِّ.

(٢) أخرج أبو يعلى (١٨٧١) من حديث جابر بن عبد الله، قال: لما قدم جعفرٌ من الحبشة عانقه النبيُّ ﷺ. قال الهيثميُّ في «مجمع الزوائد» ٩/ ٢٧٢: فيه مجالد بن سعيد وهو ضعيف وقد وثق، وبقية رجاله رجال الصحيح.

قال يا رسول الله: رأيتُ وأنا أمشي في بعضِ أزِقّتِها إذا سوداءُ على رأسِها مِكْتَلٌ فيه بُرٌّ، فصدمَها رجلٌ على دابتهِ، فوقَع مِكْتَلُها، وانتشر بُرُّها، فأقبلتْ تجمعُه من الترابِ، وهي تقول: ويلٌ للظالمِ من ديَّانِ يومِ القيامة، ويلٌ للظالمِ من المظلومِ يومَ القيامة، ويلٌ للظالمِ إذا وُضِعَ الكرسيُّ للفَصلِ يومَ القيامة، فقال عليه السلام: «لا يُقَدِّسُ الله أُمَّةً لا تأخُذُ لضعيفِها من قَوِيِّها حَقَّه غَيْرَ مُتَعْتَعٍ»[1]، ثم قال سفيانُ: قد قَدِمْتُ لأُصَلِّي في مسجدِ رسولِ الله ﷺ، وأبَشِّرك برُؤيا رأيتُها، فقال مالكٌ: رأت عينُكَ خيراً إن شاء الله، فقال سفيان: رأيتُ كأنَّ قَبْرَ رسولِ الله ﷺ انشقَّ، فأقبل الناسُ يُهْرَعون من كلِّ جانبٍ، والنبيُّ عليه السلام يردُّ بأحسنِ ردٍّ. قال سفيانُ: فإنِّي بك واللهِ أعرفُك في منامي كما أعرفُك في يَقَظتي، فسَلَّمْتَ عليه، فردَّ عليك/ السلامَ، ثم رمىٰ في حِجْرِك بخاتَمٍ نَزَعه من إصبَعهِ، ٢٠٦/ب فاتَّقِ الله فيما أعطاك رسولُ الله ﷺ، فبكىٰ مالكٌ بكاءً شديداً. قال سفيان: السلامُ عليكم. قالوا له: أخارجٌ الساعةَ؟ قال: نعم، فودَّعه مالكٌ وخرج،

---

(١) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٦٥٥٩) من حديث جابر بن عبد الله وقال: لم يَرْوِ هذا الحديثَ عن سفيان بن عُيَيْنَةَ إلّا مكيُّ بن عبد الله الرُّعَيْني. انتهىٰ.
قلتُ: ومكيٌّ هذا ضعيفٌ، ذكره العقيلي في «الضعفاء» ٤/ ٢٥٧ وقال: حديثُه غيرَ محفوظ، ثم ذكر الحديث بسياقٍ آخر، وذكره الذهبي في «ميزان الاعتدال» ٤/ ١٧٩ وقال: له مناكير، وهو قولُ الهيثمي في «مجمع الزوائد» ٥/ ٢٠٩.
وأخرج الترمذي (٣٧٦٥) من حديث البراء بن عازب: أنَّ النبيَّ ﷺ قال لجعفر بن أبي طالب: «أشبَهْتَ خَلْقي وخُلُقي» قال الترمذي: هذا حديثٌ حسن صحيح، وهو جزءٌ من حديثٍ طويلٍ أخرجه البخاري (٢٦٩٩).
وأخرج ابن أبي شيبة في «المصنّف» (٢٢٠٩٩) من حديث أبي سعيد الخدريّ، والطبراني في «الأوسط» (٥٨٥٠) من حديث قابوس بن مخارق، عن أبيهِ أن رسولَ الله ﷺ قال: «لا قُدِّسَتْ أمَّةٌ لا يؤخَذ فيها للضعيفِ حقُّه غير مُتَعْتَع» يعني غير خائفٍ من أذى يُقْلِقُه ويزعجُه.

فيُؤخَذُ من مجموعِ هٰذه النقولِ أنَّ المعانقةَ وَرَدت بها السنَّةُ، وأنَّ سُفيانَ كان يعتقدُ عُمومَ مشروعيتِها، وأنَّ مالكاً كان يكرَهُها[١].

المسألة الثالثة: تقبيلُ اليد. قال مالك[٢]: إذا قدمَ الرجُل من سفرهِ فلا بأسَ أن تُقَبِّلَه ابنتُه وأُختُه، ولا بأسَ أن يُقَبِّلَ خَدَّ ابنتهِ، وكَرِه أن تُقَبِّله خَتَنَتُه ومُعْتَقَتُه وإن كانت مُتجالّةً، ولا بأسَ أن يُقَبِّل رأسَ أبيه، ولا يُقَبِّلَ خدَّ أبيه أو عَمِّه، لأنه لم يكُنْ من فعلِ الماضين.

قال صاحبُ «البيان»[٣]: سألتِ اليهودُ رسولَ الله ﷺ عن تسع آياتٍ بيناتِ الواردةِ في القرآنِ، فقال لهم: «لا تُشْرِكوا بالله شيئاً، ولا تَسْرقوا ولا تَزْنوا، ولا تَقْتلوا النفسَ التي حرَّمها الله إلا بالحقِّ ولا تَمْشوا ببريءٍ إلى السلطانِ ليقتلَه، ولا تأكلُوا الربا ولا تقذفوا مُحْصَنةً، ولا تَوَلَّوا الفرارَ يومَ الزحفِ وعليكم خاصَّةَ اليهودِ أن لا تعدُوا في السبت». فقاموا فَقبَّلوا يدَيْه ورِجْلَيْه، وقالوا: نشهدُ أنَّك نبيٌّ. قال: «فما يمنعُكم أن تتبعوني؟» قالوا: إنَّ داودَ عليه السلام دعا رَبَّه أن لا يزالَ في ذُرِّيته نبيٌّ، وإنا نخافُ إن اتَّبعناك أن تقتُلنا اليهودُ، قال الترمذيُّ: حديثٌ صحيحٌ[٤].

فتقبيلُ اليهودِ ليدَيْه ورِجْلَيْه عليه السلام، ولم يُنكِره دليلٌ على مشروعيته، وكان عبدُ الله بنُ عُمرَ إذا قدِمَ من سفرِهِ قَبَّلَ سالماً، وقال:

---

(١) هذا فرعٌ على ثبوتِ المعانقة في السنَّة.

(٢) انظر «الجامع»: ١٩٥ لابن أبي زيد.

(٣) يعني ابن رشدٍ في «البيان والتحصيل».

(٤) بل هو حديثٌ ضعيفٌ لضعفِ عبد الله بن سَلِمة المراديِّ الكوفيِّ راوي الحديث عن صفوان بن عسال. والحديث أخرجه الإمام أحمد ٣٠/ ١٢-١٤، والترمذي (٣١٤٤) والنسائي ١١١/١٧ وغيرهم، وانظر تمام تخريجه في التعليق على «المسند». وللإمام الطحاويِّ بحثٌ في بيان مشكلِ هذا الحديث في «شرح مشكل الآثار» ١/ ٥٥-٦٦.

شيخٌ يُقبِّلُ شيخاً إعلامـاً أنَّ هذا جائزٌ على هذا الوجه لا على وجهٍ مكروه.

وقدِمَ زيدُ بن حارثةَ المدينةَ، ورسولُ الله ﷺ في بيتِه، فأتاه فقَرعَ البابَ، فقامَ إليهِ رسولُ الله ﷺ عُرياناً يجرُّ ثوبَه، قالت عائشة: والله ما رأيتُه عُرياناً قَبْلَه ولا بعدَه، فاعتنقَه وقَبَّله. قال الترمذيُّ: حديث حسن غريب(١)، وقَبَّل رسول الله ﷺ جعفراً حين قدِم من أرض الحبشة.

قال(٢): وأما القُبْلةُ في الفمِ من الرجلِ للرجلِ، فلا رُخْصةَ فيها بوجهٍ.

قلتُ: بلغني عن بعضِ العلماء أنهم كانوا يتحاشَوْن تقبيلَ أولادِهم في أفواهِهم، ويُقَبِّلونهم في أعناقِهم، ورُؤوسِهم محتجِّين بأن الله تعالى حَرَّم الاستمتاعَ بالمحارِم، والاستمتاعُ/ هو أن يجدَ لذَّةً بالقُبلة، فمن كان ٢٠٧/أ
يجدُ لذَّةً بها امتنعَ ذلك في حَقِّه، ومَنْ كان يستوي عنده الخدُّ والفمُ والرأسُ والعُنُقُ وجميعُ الجسد عنده سواءٌ، وإنما يفعلُ ذلك على وجه التجبيرِ والحنان فهذا هو المُباح، وأما غيرُ ذلك فلا.

قلت: وهذا كلامٌ صحيحٌ لا مِرْيَةَ فيه، ولقد رأيتُ بعضَ الناس يجدُ من اللذةِ بتقبيل ولدِه في خدِّه أو فَمِه ما لا يجدُه كثيرٌ من الناس بتقبيلِ امرأتِه، ويعتقدُ ذلك برّاً بولدِه، وليس كذلك، بل هو يقضي أَرَبَهُ ولذَّتَه وينشرحُ لذلك، ويفرحُ قلبُه، ويجدُ من اللذةِ أمراً كبيراً، ومن المنكرات أن يَعْمَدَ الإنسانُ لأُختِه الجميلةِ، أو ابنتِه الجميلةِ التي يتمنّىٰ أن تكونَ له زوجةٌ مِثْلُها في مِثْلِ خَدِّها وثَغْرِها، فيُقَبِّلَ خَدَّها أو ثَغْرَها وهو يعجبُه

(١) «سنن الترمذي» (٢٧٣٢).

(٢) القائل هو ابن رشد في «البيان والتحصيل».

ذلك، ويعتقدُ أنَّ الله تعالى إنَّما حَرَّم عليه قُبْلةَ الأجانبِ، وليس كذلك، بل الاستمتاعُ بذواتِ المحارمِ أشدُّ تحريماً كالزِّنى بهن أقبَحُ من الزِّنى بالأجنبياتِ، وما مِنْ أحدٍ له طَبعٌ سليمٌ، ويرىٰ جمالاً فائِقاً إلّا يميلُ إليه طبعُه وقد يَزَعُه عقلُه وشرعُه، ورأيتُ الناسَ عندهم مسامحةٌ كثيرةٌ في ذلك، وقولُ مالكٍ رحمه الله: إنَّه يُقبِّلُ خَدَّ ابنتهِ محمولٌ على ما إذا كان هو وغيرُه عنده سواء، أمَّا متى حصل الفرقُ في النفسِ صار استمتاعاً حراماً، والإنسانُ يطالعُ قَلْبَه، ويُحَكِّمُه في ذلك.

المسألة الرابعة: اختلف العلماءُ في قولهِ تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ [النساء: ٨٦] قال ابن عطيةَ[١] في «تفسيره»[٢]: قيل: إنَّ «أو» للتنويعِ لا للتخييرِ، وقيل: للتخيير، ومعناه: أنَّ الإنسان مُخَيَّرٌ في أن يردَّ أحسن، أو يقتصرَ على لفظِ المُبتدي إن كان قد وقفَ دونَ البركات، وإلا بطل التخيير لتعيُّن المساواةِ، وقيل: لا بُدَّ من الانتهاءِ إلى لفظِ البركاتِ مُطْلقاً، وحينئذٍ يتعيَّنُ تنويعُ الردُّ إلى المِثْلِ إن كان المُبتدي انتهىٰ للبركاتِ، وإلى الأحسنِ إن كان المُبتدي اقتصَر دونَ البركات، فهٰذا معنىٰ التخييرِ والتنويع، وينبني على هذا: هل الانتهاءُ إلى البركاتِ مأمورٌ به مُطلقاً أو في صورةٍ واحدة وهي إذا انتهىٰ المُبتدي إلى البركاتِ فقط؟

---

(١) هو الإمام العلاّمة المفسِّر البارع أبو محمد عبد الحقِّ بن غالب بن عبد الرحمٰن الأندلسي الغَرناطي المالكي (٤٨٠-٥٤٦) صاحبُ «المحرَّر الوجيز» في التفسير، وهو كتابٌ عظيمُ النفع جدّاً، أثنى عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوىٰ» ٢/ ١٩٤، له ترجمة في «الصلة» ٢/ ٣٨٦ لابن بشكوال، و«سير أعلام النبلاء» ١٩/ ٥٨٧.

تنبيه: وقع في طبعة دار السلام ٤/ ١٣٩٧ التعريفُ بوالد ابن عطية، وهو ليس معدوداً في أهل التفسير بل هو من الحفّاظ المجوّدين كما في ترجمته من «سير أعلام النبلاء» ١٩/ ٥٨٦.

(٢) انظر «المحرَّر الوجيز» ٢/ ٨٧، وقد تصرَّف القرافي بعبارة ابن عطية.

الفرق السبعون والمئتان

بين قاعدةِ ما يجبُ النهيُ عنه

من المفاسدِ، وما يحرمُ وما يُنْدَبُ[1]

قال/ رسول الله ﷺ: «لتأمرُنَّ بالمعروفِ ولتَنهوُنَّ عن المنكرِ، أو ٢٠٧/ب
ليُوشِكَنَّ أن يبعثَ الله عِقاباً منه ثم تَدعونه فلا يستجيبُ لكم». قال الترمذيُّ: حديثٌ حسنٌ[2].

فللأمرِ بالمعروفِ، والنهيِ عن المنكرِ ثلاثةُ شروطٍ[3]:

الشرطُ الأول: أن يعلمَ ما يأمرُ به، وينهىٰ عنه، فالجاهلُ بالحكمِ لا يحلُّ له النهيُ عمّا يراهُ، ولا الأمرُ به[4].

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٣٠٢ للقرافي، ولمزيدٍ من إيضاح مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، انظر «إحياء علوم الدين» ٢/ ٣٣٣ للإمام الغزالي، و«أَعلام الموقعين» ٣/ ١٤ فما بعدها لابن القيِّم، و«جامع العلوم والحكم» ٢/ ٢٤٣ لابن رجب الحنبلي، و«الآداب الشرعية» ١/ ١٧٩ فما بعدها لابن مفلح المقدسي الحنبلي.

(٢) هو في «سنن الترمذي» (٢١٦٩)، وأخرجه الإمام أحمد في «المسند» ٣٨/ ٣٣٢ والبيهقي في «شعب الإيمان» (٧٥٥٨)، والبغوي في «شرح السنة» (٤١٥٤) وغيرهم بإسنادٍ حسنٍ لغيره من حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه، وانظر تمام تخريجه في «المسند».

(٣) نقلها في «الذخيرة» ١٣/ ٣٠٣ عن ابن شاس في «الجواهر الثمينة».

(٤) ولذلك قال سفيان الثوري: لا يأمرُ بالمعروف وينهى عن المنكرِ إلّا مَنْ كان فيه خصالٌ ثلاث: رفيقٌ بما يأمرُ، رفيقٌ بما ينهى، عدلٌ بما يأمرُ، عدلٌ بما ينهىٰ، عالمٌ بما يأمرُ، عالم بما يَنْهى. انظر «جامع العلوم والحكم» ٢/ ٢٥٦ لابن رجب.

الشرط الثاني: أن يأمَنَ مِن أن يؤدِّيَ إنكارُه إلى مُنْكرٍ أكبرَ منه، مِثْلُ أن ينهىٰ عن شُربِ الخمر، فيؤولُ نَهْيُه عنه إلى قتلِ النفسِ أو نحوِه[١].

الشرطُ الثالث: أن يَغلِبَ على ظنِّه[٢] أنَّ إنكارَه المنكرَ مزيلٌ له، وأنَّ أمرَه بالمعروفِ مؤثِّرٌ في تحصيلهِ، فعَدمُ أحدِ الشرطَيْن الأوَّلين يوجبُ التحريمَ، وعدمُ الشرطِ الثالثِ يسقطُ الوجوبَ، ويبقىٰ الجوازَ والندبُ.

ثم مراتبُ الإنكارِ ثلاثةٌ: أقواها: أن يُغيِّره بيدِه، وهو واجبٌ عَيْناً مع القُدرة، فإن لم يقدِرْ على ذلك انتقلَ للتغييرِ بالقولِ، وهي المرتبةُ الثانيةُ وليكُن القولُ برفقٍ لقولهِ عليه السلام: «مَنْ أمر منكم بمعروفٍ فليَكُنْ أمرُه ذٰلك بالمعروف»[٣] وقال الله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤][٤] وقال تعالى: ﴿۞ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾

---

(١) ومن أشهرِ الأمثلةِ على ذلك وأصدَقِها ما حكاه الإمام ابنُ القيِّم في «أعلام الموقعين» ٣/ ١٦ عن شيخ الإسلام ابن تيمية ـ قدَّس الله روحَه ـ قال: مررتُ أنا وبعضُ أصحابي في زمن التتارِ بقومٍ منهم يشربون الخمرَ، فأنكر عليهم مَنْ كان معي، فأنكرتُ عليه وقلتُ له: إنما حرَّم الله الخمرَ لأنَّها تصدُّ عن ذكرِ الله وعن الصلاةِ، وهٰؤلاء تصدُّهم الخمرُ عن قَتْلِ النفوسِ وسَبْي الذُّريةِ وأخذِ الأموالِ، فدَعْهُم.

(٢) في الأصل: قَلْبِهِ، وما في المطبوعِ هو الأشْبَهُ بالصواب. وانظر «الآداب الشرعية» ١/ ١٨٢.

(٣) أخرجه البيهقي في «شعب الإيمان» (٧٦٠٣) بهذا اللفظ بإسنادٍ ضعيف لضعفِ المثنّىٰ بن الصباح، انظر ترجمته في «ميزان الاعتدال» ٣/ ٤٣٥، وزافر بن سليمان ضعيفٌ أيضاً.
وأخرجه القضاعي في «مسند الشّهاب» ١/ ٢٨٥ برقم (٤٦٥) من حديثِ أبي بَرْزَةَ بلفظ «مَنْ كان آمراً بمعروفٍ فليكن أمرُهُ ذلك بمعروف» وفي إسناده إسحاق الحضرمي والمقدام بن داود ضعيفان، وبقيّة بن الوليد مدلِّسٌ، فلا يثبت الحديثُ.

(٤) ذكر ابن كثير غير قولٍ من أقوالِ السلف في تفسير هذه الآية، ثم قال: والحاصلُ=

[العنكبوت:٤٦] فإنْ عَجَزَ عن القولِ انتقل للرتبةِ الثالثةِ، وهي الإنكارُ بالقلبِ، وهي أضعفُها، قال رسولُ الله ﷺ: «مَنْ رأىٰ منكم مُنكراً فليُغَيِّره بيدِه، فإن لم يستطِع فبلسانهِ، فإن لم يستطع فبقلبه وليس وراء ذلك شيءٌ من الإيمان»[١] ويُرْوىٰ «وذلك أضعفُ الإيمانِ» خرَّجه أبو داود، وفي «الصحيح»[٢] نحوُه.

سؤال: قد نجدُ أعظمَ الناسِ إيماناً يعجَزُ عن الإنكارِ، وعَجْزُه لا ينافي تعظيمَه لله تعالى، وقوةَ إيمانه، لأنَّ الشرعَ منعَه، أو أسقَطه عنه بسببِ عَجْزِه عن الإنكارِ لكونهِ يؤدِّي لمفسدةٍ أعظَم، أو نقولُ: لا يلزَمُ من العجزِ عن القُرْبةِ نقصُ الإيمانِ فما معنىٰ قوله عليه السلام: «وذلك أضعفُ الإيمان»؟

جوابه: المرادُ بالإيمانِ هٰهُنا الإيمانُ الفِعْليُّ الواردُ في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾[البقرة:١٤٣] أي: صلاتكم لبيتِ المَقْدِس[٣]، والصلاةُ فعلٌ، وقال عليه السلام: «الإيمانُ سبع وخمسون[٤]/ شعبةً، أعلاها شهادةُ أن لا إله إلا الله، وأدناها إماطةُ الأذى عن الطريق»[٥]، ٢٠٨/أ

= من أقوالهم أنَّ دعوتَهما له تكونُ بكلامٍ رقيقٍ ليِّنٍ قريبٍ سَهْلٍ، ليكون أوْقَعَ في النفوسِ وأبلغَ وأنجعَ. انظر «تفسير القرآن العظيم» ٥/ ٢٩٥.

(١) «سنن أبي داود» (١١٤٠) و(٤٣٤٠) من حديث أبي سعيد الخدري.

(٢) أخرجه مسلم (٤٩)، والترمذي (٢١٧٢)، وابن ماجه (١٢٧٥)، والنسائي ٨/ ١١١، وصحَّحه ابن حبان (٣٠٦) وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) انظر «سنن الترمذي» (٢٩٦٤).

(٤) كذا في الأصل. والمشهورُ: «بضعٌ وسبعون» وفيه رواياتٌ أُخرى ليس فيها ما ذكره المصنف.

(٥) أخرجه الإمام أحمد ١٥/ ٢١٢ والبخاري (٩)، ومسلم (٣٥) (٥٨) وغيرهم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وانظر تمام تخريجه في «المسند».

وهذه التجزئةُ إنَّما تصحُّ في الأفعالِ، وقد سمَّاها إيماناً، وأقوىٰ الإيمانِ الفِعليّ إزالةُ اليدِ لاستلزامِه إزالةَ المفسدةِ عل الفور، ثم القولُ، لأنه قد لا تقَعُ معه الإزالةُ وقد تقَع، والإنكارُ القلبيُّ لا يورثُ إزالةً البتَّة، أو يلاحَظُ عدمُ تأثيرِه في الإزالةِ، فيبقىٰ الإيمانُ مُطلقاً[١]، وهٰهُنا ستُّ مسائلَ يكمُلُ بها الفرقُ.

المسألة الأولىٰ: أنَّ الوالدَيْن يُؤمران بالمعروفِ، ويُنْهَيان عن المنكرِ. قال مالكٌ: ويخفِضُ لهما في ذلك جناحَ الذلِّ من الرحمة[٢].

المسألة الثانية: قال بعضُ العلماء: لا يُشْتَرطُ في النهيِ عن المنكرِ أن يكونَ مُلابِسُه عاصِياً، بل يُشْتَرطُ أن يكونَ مُلابِساً لمفسدةٍ واجبةِ الدفع، أو تاركاً لمصلحةٍ واجبةِ الحُصول، وله أمثلة:

أحدُها: أمرُ الجاهل بمعروفٍ لا يعرفُ إيجابَه، ونهيُه عن مُنكرٍ لا يعرفُ تحريمَه كنهيِ الأنبياءِ عليهم السلام أُممَها أوَّلَ بَعْثَتِها.

وثانيها: قتالُ البُغاةِ وهم على تأويل.

وثالثها: ضربُ الصبيانِ على مُلابسةِ الفواحش.

ورابعُها: قتلُ الصبيانِ والمجانين إذا صالوا على الدماءِ والأَبضاعِ، ولم يُمكنْ دَفْعُهم إلا بقَتْلهم.

---

(١) انظر «الآداب الشرعية» ١/ ١٨٥ حيث نقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية: أنَّ المراد بقوله ﷺ: «ليس وراء ذلك من الإيمان مثقال حبَّةِ خردلٍ»: أنه لم يبقَ بعد هذا الإنكار ما يدخلُ في الإيمان حتى يفعلَه المؤمن، بل الإنكارُ بالقلب آخِرُ حدودِ الإيمان، وليس مرادُه أنَّ من لم ينكر لم يكن معه من الإيمانِ حبَّةُ خردل.

(٢) انظر «إحياء علوم الدين ٢/ ٣٤٥ حيث جوَّد الإمام الغزالي الحديثَ عن هذه المسألة، واستقصىٰ مقاصدَها وضوابطَها.

وخامسُها: أن يوكِّلَ وكيلاً بالقِصاصِ ثم يعفو، أو يخبرَ الوكيلَ فاسقٌ بالعفوِ، أو متَّهمٌ فلا يصدِّقُه فأراد القِصاص، فللفاسقِ الذي أخبرَه أن يدفعَه عن القِصاصِ ولو بالقتلِ دَفْعاً لمفسدةِ القتلِ بغيرِ حقّ.

وسادسُها: وكّلَه في بيعِ جاريةٍ فباعها، فأراد الموكِّلُ أن يطأَها ظناً منه أنَّ الوكيلَ لم يَبِعْها، فأخبرَه المُشتري أنه اشتراها فلم يصدِّقه، فللمشتري دَفْعَه ولو بالقتل.

وسابعُها: ضربُ البهائمِ للتعليمِ والرياضةِ دَفْعاً لمفسدةِ الشِّماسِ والجِماح.

المسألةُ الثالثة: قال العلماء: الأمرُ بالمعروفِ والنهيُ عن المنكرِ واجبٌ على الفورِ إجماعاً، فمن أمكَنه أن يأمرَ بمعروفٍ وجبَ عليه كمن يرىٰ جماعةً تركوا الصلاةَ فيأمرَهم بكلمةٍ واحدةٍ قُوموا للصلاة.

المسألة الرابعة: إذا رأينا من فعل شيئاً مُختَلفاً في تحريمهِ وتحليله، وهو يعتقدُ تحريمَه أنكَرْنا عليه، لأنه منتهكٌ للحرمةِ من جهة اعتقادِه، وإن اعتقد تحليلَه لم نُنْكِر عليه، لأنه ليس عاصياً، ولأنه ليسَ أحدُ القولَيْن أَولىٰ من الآخَرِ[١]، ولكن لم تتعيَّن المفسدةُ الموجبةُ/ لإباحةِ ٢٠٨/ب
الإنكارِ إلا أن يكونَ مُدْرَكُ القولِ بالتحليلِ ضعيفاً جدّاً يُنْقضُ قضاءُ القاضي بمِثْلهِ لبُطلانهِ في الشرعِ كواطىءِ الجاريةِ بالإباحةِ مُعتقداً لمذهبِ عطاء، وشاربِ النبيذِ مُعتقداً مذهبَ أبي حنيفة، وإن لم يكن مُعتقداً تحريماً ولا تحليلاً، والمداركُ في التحريمِ والتحليلِ متقاربةٌ[٢]، أرْشِد للتركِ برفقٍ من غيرِ إنكار وتوبيخٍ، لأنه من بابِ الورعِ المندوب، والأمرُ بالمندوباتِ والنهيُ عن المنكرات هذا شأنُها، الإرشادُ من غير توبيخ.

---

(١) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «الآداب الشرعية» ١/ ١٨٦ لابن مفلح المقدسي.

(٢) انظر «إحياء علوم الدين» ٢/ ٣٥٣-٣٥٤.

المسألة الخامسة: المندوباتُ والمكروهاتُ يدخلُها الأمرُ بالمعروف، والنهيُ [عن المنكر][(1)] على سبيلِ الإرشادِ للورعِ، ولما هو أولىٰ من غيرِ تعنيفٍ ولا توبيخٍ، بل يكون ذلك من باب التعاون على البر والتقوى.

المسألة السادسة: قولُنا في شروطِ الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر: ما لم يؤدِّ إلى مفسدةٍ هي أعظمُ، هٰذه المفسدةُ قسمان: تارة تكونُ إذا نَهاه عن منكرٍ فَعَلَ ما هو أعظمُ منه في غيرِ الناهي، وتارةً يفعلُه في الناهي بأن يَنهاه عن الزنى فيقْتُلَه، أعني ـ الناهي ـ يقتلُه الملابِسُ للمنكر، فالقسم الأولُ اتفق الناس عليه أنه يحرُمَ النهيُ عن المنكر، والقسمُ الثاني، اختلفَ الناسُ فيه، فمنهم من سَوَّاه بالأولِ نظراً لِعظَمِ المفسدةِ، ومنهم من فَرَّق وقال: هذا لا يَمنَعُ، والتغريرُ بالنفوسِ مشروعٌ في طاعةِ الله تعالىٰ لقولهِ تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ﴾ [آل عمران: ١٤٦] فمدحَهم بأنهم قُتِلوا بسببِ الأمرِ بالمعروف، والنهيِ عن المنكرِ وأنهم ما ﴿وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُواْ وَمَا ٱسۡتَكَانُواْۗ﴾ [آل عمران: ١٤٦]، وهذا يدلُّ على أنَّ بَذْلَ النفوسِ في طاعةِ الله تعالى مأمورٌ به[(2)]، وقُتل يحيىٰ بن

---

(١) ما بين المعكوفين زيادةٌ من المطبوع يقتضيها السياق.

(٢) ممَّن قال بذلك الإمام الكبير العز بن عبد السلام، فمن ذلك قولهُ: والمخاطرةُ بالنفوسِ مشروعةٌ في إعزازِ الدين، ولذلك يجوز للبطلِ من المسلمين أن ينغمر في صفوف المشركين، وكذلك المخاطرة بالأمر بالمعروفِ والنهي عن المنكر ونُصرة قواعدِ الدين بالحُججِ والبراهين، فمن خشِيَ على نفسه سقط عنه الوجوب وبقي الاستحباب، ومَنْ قال بأنَّ التغريرَ بالنفوس لا يجوز، فقد بَعُدَ عن الحقِّ ونأىٰ عن الصواب. وعلى الجملةِ فمن آثر الله على نفسِه آثَرَه الله، ومن طلب رضا الله بما يُسخط الناسَ عليه رضي الله عنه وأرضىٰ عنه الناس، ومن طلب رضا الناس بما يُسْخط الله سخط الله عليه وأسخط عليه الناس، وفي رضا الله كفايةٌ عَن رضا كلِّ أحد. انتهى بحروفه من «طبقات السبكي» ٨/ ٢٢٨.

زكريا صلواتُ اللهِ عليهما بسببِ أنه نهىٰ عن تزويجِ الرَّبيبة، وقال ﷺ: «أفضلُ الجهادِ كلمةُ حقٍّ عند سلطانٍ جائر»(١)، ومعلومٌ أنه عرَّضَ نفسَه للقتلِ بمُجرَّدِ هٰذه الكلمة، فجعله رسولُ الله ﷺ أفضلَ الجهاد، ولم يُفرِّق بين كلمةٍ وكلمة، كانت في الأصول أو الفروع، من الكبائرِ أو الصغائر، وقد خرجَ ابنُ الأشعثِ مع جمعٍ كبيرٍ من التابعين في قتالِ الحجاج، وعَرَّضوا أنفُسَهم للقتلِ، وقُتِلَ منهم خلائقُ كثيرةٌ بسببِ إزالةِ ظلمِ الحجَّاج وعبدِ الملك بن مروان(٢)، وكان ذلك في الفروعِ لا في الأصول، ولم يُنْكِر أحدٌ من العلماءِ عليهم ذلك، ولم يَزل أَهلُ الجِدّ ٢٠٩/أ
والعزائم/ على ذلك من السلفِ الصالحين، فيظهَرُ من هٰذه النصوصِ أنَّ المفسدةَ العظمىٰ إنما تُمْنَعُ إذا كانت من غيرِ هذا القبيل، أما هٰذا فلا، فتلخَّص أنَّ النهيَ عن المنكرِ، والأمرَ بالمعروفِ واجبٌ إذا اجتمعت فيه تلك الشروطُ المتقدِّمةُ، ومُحَرَّمٌ إذا كان يعتقدُ الملابِسُ تحريمَه، وإذا فُقِدَ أحدُ الشرطين الأولين، ومندوبٌ إذا كان لا يعتقدُ حِلَّه ولا حُرْمَتَه، وهو متقاربُ المدارك، وإذا كان الفعلُ مكروهاً لا حَراماً، أو المتروكُ مَندوباً لا واجباً، فقد حصلَ المطلوبُ من الفرق.

* * *

(١) سبق تخريجه.

(٢) كان ذلك سنة ٨٢هـ، وأشهر وقعة فيها هي وقعة دير الجماجم، وقد خرج عبد الرحمٰن بن الأَشعث على الحجَّاج بن يوسف الثقفي الظلوم الغشوم ومعه آلاف القُرَّاء، ثم دارت الدائرة عليه رحمه الله. انظر تفصيل ذلك في «تاريخ الطبري» ٦/٣٤٦.

الفرق الحادي والسبعون والمئتان

بين قاعدةِ ما يجبُ تعلُّمه

من النجومِ، وبين قاعدةِ ما لا يجب[1]

ظاهرُ كلامِ أصحابِنا أنَّ التوجُّه للكعبةِ لا يسوغُ فيه التقليدُ مع القُدرة على الاجتهاد، ونصُّوا على أنَّ القادرَ على التعلُّم يجبُ عليه التعلُّم، ولا يجوزُ له التقليد[2]، ومعظم أدلة القبلة في الكواكبِ، فيجبُ تعلُّمُ ما تُعْلَمُ به القبلةُ كالفَرْقَدَيْن والجَدْي وما يجري مَجْراها في معرفةِ القِبْلَةِ، وظاهرُ كلامِهم أنَّ تَعلُّمَ هذا القسمِ فَرْضُ عينٍ على كلِّ أحد.

وقال صاحبُ «المقدّمات»: يتعلَّمُ من أحكامِ النجومِ ما يستدلُّ به على القبلةِ وأجزاءِ الليل وما مضىٰ منه، وما يهتدي به في ظُلمات البرِّ والبحرِ، ويعرفُ مواضعَها من الفَلَكِ وأوقاتِ طلوعِها وغروبها، وهو مستحبٌّ لقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [الأنعام: ٩٧][3].

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٣٤٢ للقرافي. وللإيضاح والموازنة انظر «رسائل ابن حزم» ٣/ ١٣٢، و«مفتاح دار السعادة» ٢/ ١٨٩ لابن القيّم، و«فضل علم السلف على الخلف»: ٥٧ لابن رجب الحنبلي.

(٢) انظر «المعونة» ١/ ٢١٢ للقاضي عبد الوهاب.

(٣) وقال ابنُ رجب في «فضل علم السلف»: ٦٥: وأمَّا علمُ التسيير فإذا تعلَّم منه ما يحتاجُ إليه للاهتداء ومعرفة القبلةِ والطرقِ كان جائزاً عند الجمهور، وما زاد عليه فلا حاجة إليه، وهو يَشْغَل عمَّا هو أهمُّ منه.

قلت: ومُقْتضىٰ القواعدِ أن يكون ما يعرفُ به منها أوقاتَ الصلاةِ فَرْضاً على الكفايةِ لجوازِ التقليدِ في الأوقات. قال صاحبُ «الطراز»: يجوزُ التقليدُ في أوقات الصلاة إلا الزوال فإنه ضروري يُسْتغنىٰ فيه عن التقليد، فلذلك لم يكُنْ فَرْضاً على الأعيان، ومن جهةِ أنَّ معرفةَ الأوقات واجبةٌ يكونُ ما تُعْرَفُ به الأوقاتُ فَرْضَ كفاية، ويكونُ موطنُ الاستحبابِ هو ما يُعينُ على الأسفارِ، ويُنَجِّي من ظُلُماتِ البرِّ والبحر. قال صاحب «المقدمات»: وأما ما يفضي إلى معرفة نُقصان الشهرِ، ووقتِ رُؤيةِ الهلالِ فمكروهٌ لا يُعْتَمدُ عليه في الشرع، فهو اشتغال بغيرِ مُفيد[1]. قال: وكذلك ما يُعرَفُ به الكُسوفات مكروهٌ، لأنه لا يُغْني شيئاً، ويوهمُ العامَّةَ أنه يعلمُ الغيبَ بالحسابِ، فيُزْجَرُ عن الإخبارِ بذلك ويُؤَدَّبُ عليه.

قال: وأما ما يُخْبِرُ به المنجِّمُ من الغيبِ من/ نزولِ الأمطارِ وغيرِه، ٢٠٩/ب فقيل: ذلك كفرٌ يُقْتَل بغيرِ استتابةٍ لقولهِ عليه السلام: «قال الله عزّ وجلّ: أصبحَ من عبادي مؤمنٌ بي وكافرٌ بي، فأما من قال: مُطِرنا بفَضْل الله ورحمتهِ فهو مؤمنٌ بي كافرٌ بالكوكب، وأما من قال: مُطِرنا بنَوْءِ كذا وكذا، فذلك كافرٌ بي مؤمنٌ بالكوكب»[2] وقيل: يُستتابُ، فإن تابَ وإلا قُتل، قاله أشْهَب. وقيل: يُزْجَرُ عن ذلك ويؤدَّب، وليس اختلافاً في قولٍ بل اختلافَ حالٍ، فإن قال: إنَّ الكواكبَ مستقلَّةٌ بالتأثيرِ قُتل، ولم يُسْتَتَبْ إن كان يُسِرُّه لأنه زِنديق، وإن أظهره فهو مرتدٌّ يُستتابُ، وإن اعتقدَ أنَّ الله تعالىٰ هو الفاعلُ عندَها زُجِرَ عن الاعتقادِ الكاذبِ، لأنه بدعةٌ تُسْقِطَ

(١) بل هو مفيدٌ، وقد سبق التنبيه عليه في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢) سبق تخريجه وبيانُ وجه الحقِّ فيه، وأنَّ هذا محمولٌ ـ كما قال المازريُّ ـ على تكفير من اعتقد أنَّ المطر من فعلِ الكواكب. انظر «المعلم بفوائد مسلم» ١/ ٢٠٠.

العدالةَ، ولا يحلُّ لمسلمٍ تصديقُه. قال: والذي يَنبغي أن يُعْتِقدَ فيما يُصيبون فيه أنَّ ذلك على وجهِ الغالب نحوُ قوله عليه السلام: «إذا أنشأت بَحْرِيَّةٌ، ثم تشاءَمَتْ فتلك عَيْنٌ غُدَيْقَة»[1] فهذا تلخيصُ قاعدةِ ما يجبُ ويحرُمُ من تعلُّم أحكامِ النجوم.

* * *

(١) سبق تخريجه من «الموطأ» ١/ ١٧١، وأنه من بلاغات مالك، وقد وصله ابن أبي الدنيا في كتاب «المطر» وفي إسناده الواقديُّ انظر «توجيه النظر» ٢/ ٩٢٨ للشيخ طاهر الجزائري بتحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدَّة حيث نشر بضميمته رسالةً لابن الصلاح في وصل البلاغات الأربع التي ذكر ابن عبد البرِّ أنها لم توجد إلَّا في «الموطأ» أو في كتابٍ نقلها عنه.

الفرق الثاني والسبعون والمئتان

بين قاعدةِ ما هو من الدعاءِ كُفرٌ، وقاعدةِ ما ليس بكفر[1]

اعلم أنَّ الدعاءَ الذي هو الطلبُ من الله تعالى له حكمٌ باعتبارِ ذاتهِ من حيث هو طلبٌ من الله تعالى، وهو الندبُ لاشتمالِ ذاتهِ على خضوعِ العبدِ لربِّه، وإظهارِ ذِلَّتهِ وافتقارِه إلى مولاه، فهذا ونحوُه مأمورٌ به، وقد يعرِضُ له من متعلِّقاته ما يوجبُه أو يحرِّمه، والتحريمُ قد ينتهي للكفرِ وقد لا ينتهي، فالذي ينتهي للكفر أربعةُ أقسام:

القسم الأول: أن يطلبَ الداعي نَفْيَ ما دلَّ السمعُ القاطعُ من الكتابِ والسنّةِ على ثُبوته، وله أمثلة:

الأول: أن يقولَ: اللهمَّ لا تُعذِّبْ مَنْ كفَر بك، أو اغفِر له، وقد دلَّت القواطعُ السمعيةُ على تعذيبِ كلّ واحدٍ ممَّن ماتَ كافراً بالله تعالى لقولهِ تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨] وغير ذلك من النصوص، فيكون ذلك كُفراً، لأنه طلبٌ لتكذيبِ الله تعالى فيما أخبرَ به، وطلبُ ذلك كفرٌ، فهذا الدعاءُ كُفرٌ[2].

الثاني: أن يقولَ: اللهمَّ لا تُخَلِّد فلاناً الكافرَ في النار، وقد دلَّت النصوصُ القاطعةُ على تخليدِ كلِّ واحدٍ من الكفارِ في النار، فيكونُ الداعي طالباً لتكذيبِ خبرِ الله تعالى، فيكون دعاؤه كفراً.

---

(١) انظر «الإعلام بقواطع الإسلام»: ٩٦ لابن حجر الهيتمي حيث لخَّص مطالبَ هذا الفرق.

(٢) في هامش الأصلِ ما نصُّه: وحاصلُه تجويزُ الكذبِ في حَقِّه.

الثالث: أن يسألَ الداعي الله تعالىٰ أن يُريحَه من البعثِ حتى يستريحَ
٢١٠/أ من أهوالِ يومِ القيامة، وقد أخبر تعالى عن بَعْثِ كلِّ أحدٍ من الثَّقلين،/ فيكونُ هذا الدعاءُ كُفراً، لأنه طلبٌ لتكذيبِ الله تعالى في خبرِه[١].

القسم الثاني: أن يطلُبَ الداعي من الله تعالى ثبوتَ ما دلَّ القاطعُ السمعيُّ على نفيهِ، وله أمثلة:

الأول: أن يقولَ: اللهمَّ خَلِّد فُلاناً المسلمَ عَدوِّي في النار، ولم يُرِدْ به سوءَ الخاتمة، وقد أخبر الله تعالى إخباراً قاطعاً بأنَّ كلَّ مؤمنٍ لا يُخلَّدُ في النار، ولا بُدَّ له من الجنة لقوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [الطلاق:١١] فيكونُ هذا الدعاءُ مُستلزِماً لتكذيبِ خبرِ الله تعالى، فيكون كفراً.

---

(١) علق ابن الشاط على القسم الأول بقوله: ما قاله من أنَّ الدعاءَ طلبٌ صحيحٌ، وهٰهُنا قاعدةٌ وهي أنَّ الصحيحَ أنَّ طلبَ المستحيلِ ليس بمستحيلٍ عَقلاً ولا ممتنع، فإنْ مَنَعَه الشرعُ امتنعَ، وإلا فلا، وما قاله مِن أنَّ الدعاءَ بتركِ تعذيبِ الكافرِ وذلك مما يُعْلَمُ وقوعُه سَمْعاً طلبٌ لتكذيبِ الله تعالى فيما أخبرَ به، وطلبُ ذلك كفرٌ، ليس بصحيحٍ من جهةِ أنَّ طلبَ التكذيبِ ليس بتكذيبٍ، بل هو مستلزِمٌ لتجويزِ التكذيبِ عند من لا يجوِّزُ طلبَ المستحيل، وأمَّا عند من يُجوِّزُ طلبَ المستحيلِ، فليس بمُستلزِمٍ لذلك. ثم إنَّ تجويزَ التكذيبِ لا يستلزمُ التكذيب، فإنه يجوزُ تكذيبُ زيدٍ لعمرٍو لا يلزَمُ أن يكونَ مكذِّباً لعمرو، ولا مجوِّزاً لكذِبه، هذا إن كان قصدُه مقتضىٰ لفظِ «تكذيب»، وإن كان قصدُه الكذبَ، ووضعَ لفظَ «تكذيب» موضعَ لفظِ «كذب»، فليس ما قاله بصحيحٍ أيضاً من جهةِ أنَّ مَنْ طلبَ من غيرِه أن يكذبَ لا يلزَمُ أن يكونَ مكذِّباً له، بل يلزَمُ أن يكون مجوِّزاً لوقوعِ الكذبِ منه إن كان ممَّن يجوِّز طلبَ المستحيل، ثم على تقديرِ ذلك على رأيِ من لا يجوِّزُ طلبَ المستحيلِ، إنما يكونُ تكفيرُ مَنْ يلزَمُ من دعائهِ ذلك تكفيراً بالمآلِ، وقد حكىٰ هو وغيرُه من أهل السنّةِ الخلافَ في ذلك، واختارَ هو عدمَ التكفير، فجَزْمُه بتكفيرِ الداعي بذلك ليس بصحيحٍ إلا على رأيِ مَنْ يُكَّفر بالمآلِ، وليس ذلك مذهبَه.

الثاني: أن يقول: اللهمَّ أحيِني أبداً حتى أَسْلَمَ من سكراتِ الموت وكَرْبهِ، وقد أخبر الله تعالى عن موتهِ بقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ﴾ [آل عمران: ١٨٥] فيكونُ هذا الدعاءُ مستلزماً لتكذيبِ هذا الخبر، فيكون كفراً.

الثالث: أن يقول: اللهم اجعل إبليسَ مُحبّاً ناصِحاً لي ولبني آدمَ أبدَ الدهرِ حتى يقلَّ الفسادُ، وتستريحَ العبادُ، والله سبحانه يقول: ﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّاۚ﴾ [فاطر: ٦] فيكونُ هذا الدعاءُ مستلزِماً لتكذيبِ هذا الخبر فيكون كُفراً، وأَلْحِقْ بهٰذه المُثُلِ نظائرها[١].

القسم الثالث: أن يطلبَ الداعي من الله تعالى نَفْيَ ما دلَّ القاطعُ العقليُّ على ثبوتهِ ممّا يُخِلُّ بجلالِ الربوبية، وله أمثلة:

الأول: أن يسألَ الداعي الله تعالى سَلْبَ علمِه، أو عالمِيَّتهِ القديمةِ حتى يستترَ العبدُ في قبائحهِ، ويستريحَ من اطلاعِ ربِّه على فضائحهِ، وقد دلَّ القاطعُ العقليُّ على وجوبِ ثُبوتِ العلمِ لله تعالى أزلًا وأبداً، فيكونُ هذا الداعي طالباً لقيامِ الجهلِ بذاتِ الله تعالى، وهو كفرٌ.

الثاني: أنْ يسألَ الله تعالىٰ سَلْبَ قُدْرتهِ القديمةِ يومَ القيامة حتى يأْمَنَ من المؤاخذة[٢]، وقد دلَّ القاطعُ العقليُّ على ثبوتِ[٣] القدرةِ لله تعالىٰ

---

(١) علَّق ابن الشاط على القسم الثاني بقوله: الكلامُ على هذا القسمِ كالكلامِ على القسم الأول.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك ليس بصحيحٍ، فإنَّ طلبَ نفي العلم والقدرةِ ليس طَلباً لضدِّهما، وهما الجهلُ والعجزُ كما قال؛ لجواز غفلةِ الدَّاعي وإضرابهِ عنهما، وعلى تقديرِ عدمِ الغَفْلة والإضرابِ إنَّما يكون ذلك بالتكفيرِ بالمآل، والله تعالى أعلم.

(٣) في المطبوع: وجوب.

أزلًا وأبداً لا تقبلُ التغييرَ ولا الفناءَ فطلبُ عدمِها طلبٌ لعجزِ الله تعالى، وهو كُفر.

الثالث: أن يسألَ الله تعالىٰ سَلْبَ استيلائهِ عليه، وارتفاعَ قضائهِ وقَدَرهِ حتى يستقلَّ الداعي بالتصرُّفِ في نفسِه، ويأمَنَ من سوءِ الخاتمةِ من جهةِ القضاء، وقد دلَّ القاطعُ العقليُّ على شمولِ إرادةِ الله تعالى واستيلائهِ على جميع الكائنات، فيكونُ الداعي طالباً لسلبِ ذلك، فيكونُ دعاؤه كفراً، وأَلْحِقْ بهٰذه المُثُلِ نظائرَها[1].

القسم الرابع: أن يطلبَ الداعي من الله تعالى ثبوتَ ما دلَّ القاطعُ العقليُّ على نَفْيهِ مِمَّا يخلُّ ثبوتُه بجلالِ الربوبية، وله مُثُلٌ:

٢١٠/ب أن يعظُمَ شوقُ الداعي إلى ربِّه/ حتى يسأله أن يحِلَّ في بعضِ مخلوقاتهِ حتى يجتمعَ به[2]، أو يعظُمَ خوفُه من الله تعالى، فيسألَ الله ذلك حتى يأخُذَ منه الأمانَ على نفسِه، فيستبدلَ من وحشتهِ أُنْساً، وقد دلَّ القاطعُ العقليُّ على استحالةِ ذلك على الله، فطلبُ ذلك كفر.

الثاني: أن تعظُمَ حماقةُ الداعي وتجبُّره[3]، فيسأل الله تعالى أن يفوِّض إليه من أُمورِ العالَم ما هو مختَصٌّ بالقُدرة والإرادةِ الربانيةِ من

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد سبقَ أنَّ كونَ أمرٍ ما كُفراً إنما هو وضعٌ شرعيٌّ، فإن ثَبَتَ أنَّ طلبَ ذلك كفرٌ فهو كذلك، وإلا فلا، هذا إذا أراد أنَّ عَيْنَ الطلب هو الكفرُ، وإن أرادَ أنه يستلزمُ الكفرَ، وهو الجهلُ بكَوْنِ سَلْبِ الاستيلاءِ مما تتعلَّقُ به القدرةُ، أو لا تتعلَّق فهو من التكفيرِ بالمآل والله تعالى أعلم.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: الكلامُ في هٰذا القسمِ كالكلامِ في الذي قبله، وقولهُ هناك وهنا: «ممّا يخلُّ بجلالِ الربوبية» صوابُه بإجلالِ الربوبية، أمَّا جلالُ الربوبيةِ فلا يخلُّ به شيءٌ.

(٣) في المطبوع: وتجرُّؤه، وهو الأشبه بالصواب.

الإيجادِ والإعدام، والقضاءِ النافذِ المُحتمِ، وقد دلَّ القاطعُ العقليُّ على استحالةِ ثبوتِ ذلك لغيرِ الله تعالى، فيكونُ طلبُ ذلك طلباً للشركةِ مع الله تعالى في المُلك، وهو كفرٌ. وقد وقَع ذلك لجماعةٍ من جُهَّالِ الصوفيةِ فيقولون: فُلانُ أُعْطِيَ كلمةَ «كن»، ويسألون أن يُعْطَوْا كلمةَ «كن» التي في قولهِ تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] وما يعلمون معنىٰ هذه الكلمةِ في كلامِ الله تعالى، ولا يعلمون ما معنىٰ إعطائِها إن صحَّ أنَّها أُعْطيت، وهٰذه أغوارٌ بعيدةُ الرَّوْمِ على العلماءِ المُحصِّلين فَضلاً عن الصوفية المُتَخَرِّصين، فيهلكون من حيث لا يشعرون، ويعتقدون أنَّهم إلى الله تعالى مُتقرِّبون، وهم عنه مُتباعدون، عَصَمنا الله تعالى من الفِتن وأسبابِها، والجهالات وشُبَهِها[1].

الثالث: أن يسأل الداعي ربَّه أن يجعلَ بينه وبينه نَسباً، فيحصلَ له الشرفُ عل الخلائقِ في الدنيا والآخرة، وقد دلَّ القاطعُ العقليُّ على استحالةِ النسب، وأسبابِ الاستيلادِ الموجبةِ للأنساب[2]، فيكونُ هذا الدعاءُ طَلباً لصدورِ الاستيلادِ في حقِّ الله تعالى فيكونُ كفراً، والْحِقْ بهٰذه المُثُلِ نظائرَها، فهٰذه كلُّها وجوهٌ مُخِلَّةٌ بجلالِ الربوبية تقعُ للعبادِ الجُهَّالِ ممَّن[3] استحوذَ عليه الشيطان.

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن كان أولئك القومُ يعتقدون أنَّ الله يُعطي غيرَه كلمةَ «كن» بمعنى أنه يُعطيه الاقتدارَ، فذلك جهلٌ شنيعٌ إن أرادوا أنه يعطيه الاستقلالَ، وإلا فهو مذهبُ الاعتزال، وكلاهما كفرٌ بالمآل، وإن كانوا يعتقدون أنَّ الله تعالى يُعطي «كُن» أن يكون لهٰذا الشخصِ الكائناتُ التي يريدها مقرونةً بإرادتهِ، فعبَّروا عن ذلك بإعطائهِ كلمة «كن»، فلا محذورَ في ذلك إذا اقترن بقولهم قرينةٌ تُفْهِمُ المقصودُ.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الكلامُ في هذا كالكلامِ فيما قَبْلَه.

(٣) في الأصل: من.

وقد قال الشيخ أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه: إنَّ بناءَ الكنائس كُفرٌ إذا بناها مسلم، ويكون رِدَّةً في حَقِّه لاستلزامهِ إرادةَ الكفر[(١)]، وكذلك أفتىٰ بأنَّ المسلمَ إذا قتل نبياً يعتقدُ صحَّة رسالته كان كافِراً، لإرادته إماتةَ شريعتهِ، وإرادةُ إماتةِ الشرائع كُفر[(٢)].

واعلم أن الجهلَ بما تؤدِّي إليه هٰذه الأدعيةُ ليس عُذراً للداعي عند الله تعالىٰ، لأنَّ القاعدةَ الشرعيةَ دلَّت على أنَّ كُلَّ جهلٍ يمكنُ المُكلَّفَ دَفْعُه لا يكونُ حُجَّةً للجاهل، فإن الله تعالىٰ بعث رُسُلَه إلى خلقهِ برسائلهِ، وأوجبَ عليهم كافّةً أن يعلموها ثم يعمَلوا بها، فالعلمُ والعملُ
٢١١/أ بها/ واجبان، فمن ترك التعلُّمَ والعملَ وبقي جاهِلاً فقد عصىٰ معصيتينِ لتركهِ واجبَيْن، وإن علمَ ولم يعمَل فقد عصىٰ معصيةً واحدة بتَرك العمل، ومن عَلِمَ وعَمل فقد نجا، ولذلك قال رسول الله ﷺ: «الناسُ كلُّهم هَلْكىٰ إلا العالمين، والعالمون كلُّهم هَلْكىٰ إلا العاملين، والعاملون كلُّهم هَلْكىٰ إلا المخلصين، والمُخْلصون على خطر عظيم»[(٣)] فحكم على جميع الخلائقِ بالهلاكِ إلا العلماءَ منهم، ثم ذكر شُروطاً أُخَرَ مع العلمِ في النجاة من الهلاك. نعم الجهلُ الذي لا يُمكنُ رَفْعُه للمكلَّف بمُقتضىٰ العادةِ يكونُ عُذراً، كما لو تزوَّجَ أُخْتَه فظنَّها أجنبية، أو شربَ خَمْراً يظنُّه خَلًّا، أو أكل طعاماً نَجِساً يظنُّه طاهِراً مُباحاً، فهذه الجهالات

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: معنى قولِ الأشعريّ: إنَّ بناءَ الكنائس كفرٌ، أي: في الحكمِ الدنيوي، وأما الأخرويُّ فبحسب النية، والله تعالىٰ أعلم. انتهىٰ.
قلتُ: بناءُ الكنائس متمحِّضٌ للعبادة التي يوقعها فيها الكفَّار، فلا يحتملُ بناؤها التأويل، فلا حُجَّة لابن الشاط في مذهبه هذا.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله الشيخ أبو الحسن في هذه المسألةِ ظاهر.

(٣) هذا من كلام سهل بن عبد الله التُّستري رحمه الله. انظر «إحياء علوم الدين» ١/ ٧٦.

يُعْذَرُ بها، إذ لو اشتُرِط اليقينُ في هٰذه الصورِ وشِبْهِها لشقَّ ذلك على المُكلَّفين، فيُعْذَرون بذلك.

وأما الجهلُ الذي يُمْكِنُ رَفْعُه لا سيَّما مع طولِ الزمانِ واستمرارِ الأيامِ، والذي لا يُعْلَمُ اليومَ يُعْلَمُ في غد، ولا يلزَمُ من تأخيرِ ما يتوقَّفُ على هذا العلمِ فَسادٌ، فلا يكونُ عُذراً لأحدٍ، ولذلك أَلْحَقَ مالكٌ الجاهلَ في العباداتِ بالعامدِ دونَ الناسي، لأنه جَهْلٌ يُمكنُه رَفْعُه فسقط اعتبارُه، وكذلك قال الله تعالىٰ في كتابه العزيز حكايةً عن نوحٍ عليه السلام: ﴿إِنِّيٓ أَعُوذُ بِكَ أَنۡ أَسۡـَٔلَكَ مَا لَيۡسَ لِي بِهِۦ عِلۡمٞۖ﴾ [هود: ٤٧] أي بجوازِ سُؤاله، فاشترطَ العِلْمَ بالجوازِ قبل الإقدامِ على الدعاء، وهو يدلُّ على أنَّ الأصلَ في الدعاءِ التحريمُ إلا ما دلَّ الدليلُ على جوازِهِ، وهذه قاعدةٌ جليلةٌ يتخرَّجُ عليها كثيرٌ من الفروعِ الفقهية، وقد تقدَّم بَسْطُها في الفروق(١).

إذا تقرَّر هذا، فينبغي للسائلِ أن يحذَرَ هٰذه الأدعيةَ، وما يَجري مَجْراها حذَراً شديداً لما تؤدِّي إليه من سَخَطِ الديان، والخلودِ في النيران، وحبوطِ الأعمال، وانفساخِ الأنكحة، واستباحة الأرواحِ والأموالِ، وهذا فسادٌ كلُّه يتحصَّل بدعاءٍ واحدٍ من هذه الأدعية، ولا يرجعُ إلى الإسلام، ولا ترتفعُ أكثرُ هٰذه المفاسد إلا بتجديدِ الإسلامِ، والنطقِ بالشهادتين، فإن ماتَ على ذلك كان أمرُه كما ذكرناه، نسألُ الله تعالى العافيةَ من موجباتِ عقابه، وأصلُ كلِّ فسادٍ في الدنيا والآخرة إنَّما هو الجهل، فاجتهد في إزالتهِ عنك ما استطعْتَ، كما أنَّ أصْلَ كلِّ خيرٍ في

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذا الفصلِ كلُّه صحيحٌ إلا ما قاله من أنَّ الأصلَ في الدعاء التحريمُ، والاستدلال على ذلك بقوله تعالى حكايةً عن نوح عليه السلام ﴿إِنِّيٓ أَعُوذُ بِكَ أَنۡ أَسۡـَٔلَكَ مَا لَيۡسَ لِي بِهِۦ عِلۡمٞۖ﴾ [هود: ٤٧] ففي ذلك نظرٌ، والأظْهَرُ أن الأصلَ في الدعاءِ الندبُ إلا ما قامَ الدليلُ على مَنْعهِ.

٢١١/ب الدنيا/ والآخرة إنما هو العلمُ، فاجتهد في تحصيلهِ ما استطعْتَ، والله تعالىٰ هو المعينُ على الخيرِ كلّه، فهٰذه الأربعةُ الأقسامِ بتمييزها حصل الفرقُ بين ما هو كفرٌ من الدعاء، وما ليس بكفرٍ، وهو المطلوب(١).

* * *

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: لم يحصل المطلوبُ بما قرَّر، لأنَّ كلَّ ما ذكره من الأدعية فِي هٰذا الفرقِ لم يأتِ بحُجَّةٍ على أنه بعينهِ كُفرٌ، فهو من بابِ التكفيرِ بالمآل، وهو لا يقولُ به.

الفرق الثالث والسبعون والمئتان

بين قاعدةِ ما هو مُحرَّمٌ من الدعاء

وليس بكفرٍ، وبين قاعدةِ ما ليس مُحرَّماً

وقد حضرني من المُحرَّمِ الذي ليس بكفرٍ اثنا عشرَ قِسماً ثبتَ الحصرُ فيها بالاستقراءِ، فتكونُ هي المحرَّمة، وما عداها ليس محرَّماً عَملاً بالاستقراء في القِسمين، فإنْ ظَفِرَ أحدٌ بقسمٍ آخرَ محرَّمٍ أضافَهُ لهٰذه الاثني عشر، وها أنا أُمَثِّلُ كلَّ قسمٍ بمُثُلهِ اللائقةِ به ليُقاسَ عليها نظائرُها.

القسم الأول: أن يطلبَ الداعي من الله تعالىٰ المستحيلاتِ التي لا تخِلُّ بجلالِ الربوبية، وله أمثلة:

الأول: أن يسأل[1] الله تعالى أن يجعلَه في مكانَين مُتباعدَيْن في زمنٍ واحدٍ ليكونَ مُطَّلِعاً على أحوالِ الإقليمين، فهذا سوءُ أدبٍ على الله تعالىٰ، ولا يُطْلَبُ من الملوكِ إلا ما يُعْلَمُ أنه في قُدْرتِهم، ومَنْ فعلَ غيرَ ذلك فقد عرَّضَهم للعجزِ، لا سيَّما والعبدُ مأمورٌ أن لا يطلبَ إلا ما يُتصوَّرُ وُقوعُه لئلاّ يكونَ مُتهكّماً بالربوبية[2].

---

(١) في المطبوع: أن يطلب من الله.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنَّ الدعاءَ بالكونِ في مكانَين في زمنٍ واحدٍ حرامٌ لم يأتِ عليه بحُجَّةٍ غيرِ ما أشار إليه من القياسِ على الملوكِ، وهو قياسٌ فاسدٌ لجوازِ العجزِ عليهم، وامتناعهِ عليه تعالىٰ، وما قاله من أنَّ العبدَ مأمورٌ أن لا يطلبَ إلا ما يُتصوَّرُ وقوعُه هو عينُ الدعوىٰ، وما قاله من أنه يلزَمُ أن يكون متهكّماً بالربوبية ممنوعٌ، ولا وَجْهَ لما قاله إلا القياسُ على الملوك، وما باله يقيسُه تعالىٰ عليهم في قصدِ التعجيزِ والتهكُّم، ولا يقيسُه عليهم في قصدِ المبالغة والغلوِّ=

الثاني: أن يسألَ الله تعالىٰ دوامَ إصابةِ كلامِهِ من الحِكَمِ الدقيقة، والعلومِ الشريفةِ أبدَ الدهرِ، ليفتخرَ بذلك على سائرِ الفضلاءِ، وينتفعَ به أكثرَ من سائر العلماء[1].

الثالث: أن يسألَ الله تعالىٰ الاستغناءَ في ذاتهِ عن الأعراضِ ليسلمَ طولَ عُمُرِه من الآلام والأسقامِ والأنكادِ والمخاوفِ وغيرِ ذلك من البلا، وقد دلّت العقولُ على استحالةِ جميعِ ذلك، فإذا كانت هٰذه الأمورُ مستحيلةً في حَقِّه عَقْلاً، كان طلبُها من الله تعالىٰ سوءَ أدبٍ عليه، لأنَّ ذلك يُعَدُّ في العادة تلاعُباً وضَحِكاً من المطلوب منه، والله تعالىٰ يجبُ له من الإجلالِ فوقَ ما يجبُ لخلقهِ، فما نافىٰ إجلالَ خَلْقهِ أولىٰ أنْ يُنافيَ إجلالَه تعالى من كلِّ نقصٍ[2]، بل قد عابَ الله تعالى جميعَ خَلْقهِ بقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١] أي: عَظَّموه حَقَّ تعظيمهِ[3]،

= في التعظيم والتفخيم فقد خُوطبَ الملوكُ بنسبةِ المستحيلاتِ العقليةِ والعاديةِ إليهم على وَجْهِ الغُلوِّ في ترفيعِهم لا على قصدِ تعجيزِهم، بل لقائلٍ أن يقول: مَنْ خاطبَ الله تعالىٰ بمِثْلِ ذلك تعيَّنَ أن يكونَ للمبالغةِ في التعظيم، كما هو الواجبُ في حقِّه، أو قاصداً للتعجيز، أو غيرَ قاصدٍ لهذا ولا لِهذا، فعلى التقدير الأول لا حرجَ بل يكون مُطيعاً مأجوراً، وعلى التقديرِ الثاني يكون عاصياً، وعلى التقديرِ الثالث يكونُ مُطيعاً بصورةِ الدعاءِ مُثاباً عليه، غيرَ مطيعٍ ولا عاصٍ بالقصدِ لعُرُوِّه عنه.

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ليس هذا المثالُ من هذا القِسْمِ، بل هو من القِسمِ الثاني الذي هو طلبُ المستحيلات العادية.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ هٰذه الأمورَ مستحيلةٌ عقلاً خطأٌ، بل هي مستحيلةٌ عادةً، إلا الاستغناءَ عن الأعراض، فهو من المستحيلِ عَقْلاً خاصةً عند من لا يجوِّز العرضَ، ولا عند من يجوِّزه، وما قاله من أنَّ طلبَ ذلك سوءُ أدبٍ قد مرَّ جوابه، وما قاله من أنه يجبُ لله تعالىٰ من الإجلالِ إلى آخره صحيحٌ غيرَ أنَّ في كلامهِ إيهامَ المشاركةِ في مُوجَبِ الإجلالِ من جهةِ اقتضاءِ «أفعل» التي للمفاضلة.

(٣) قد جعلها أهلُ التفسير فيمن كذَّب رُسُلَ الله، ولم يرفع رأساً بطاعةِ الله والخضوع له. انظر «تفسير ابن كثير» ٣/ ٣٠٠.

وقال عليه الصلاة والسلام: «لا أُحصي ثناءً عليك أنتَ كما أثنَيْتَ على نفسك»[(١)] أي: ثناؤك المستحَقُّ: ثناؤك على نفسك، أمّا ثناءُ الخُلقِ فلا، لأنه دون المستحَقِّ[(٢)]، وقِس علىٰ هذه المُثُلِ نظائرَها، واقضِ بأنَّها معصيةٌ، ولا تصِلُ إلى الكفرِ، لأنَّها من باب/ قلَّةِ الأدبِ في المعاملةِ ٢١٢/أ دون انتهاكِ حُرمةِ ذي الجلال والعَظَمة[(٣)].

القسم الثاني من المُحرَّم الذي لا يكون كُفراً: أن يسألَ الداعي من الله تعالىٰ المستحيلاتِ العاديةَ إلا أن يكونَ نبياً، فإنَّ عادةَ الأنبياءِ عليهم الصلاة والسلام خرقُ العادة، فيجوزُ لهم ذلك كما سألوا نزولَ المائدةِ من السماء، وخروجَ الناقةِ من الصخرةِ الصمَّاء، أو يكونَ وليّاً له مع الله تعالىٰ عادةٌ بذلك، فهو جارٍ على عادتهِ، فلا يُعَدُّ ذلك من الفريقَيْن قلَّةَ أدبٍ، أو لا يكونَ ولياً، ويسألَ خَرْقَ العادةِ، ويكونَ معنىٰ سؤاله أن يجعله وليّاً من أهلِ الولايةِ حتى يستحقَّ خَرْقَ العادة، فهٰذه الأقسامُ الثلاثةُ ليست حراماً[(٤)].

وأما المُحَرَّمُ فله أمثلة:

---

(١) سبق تخريجُه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: إن كان الثناءُ اللائقُ بجلالهِ تعالىٰ مما يدخلُ تحتَ اكتسابِ البشرِ، ثم قَصَّروا فيه لحَقِهم الذمُّ والعيبُ لأجل ذلك، وإن كان ممّا لا يدخُلُ فلا يلحَقُهم ذمٌّ ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: قد سبق أنه لم يأت بحُجَّةٍ على أنَّ مِثْلَ ذلك قلَّةُ أدب، فلا قياسَ والله أعلم.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إجازةُ دعاءِ من ليس بوليّ بخرقِ العادةِ إجازةٌ للدعاءِ بخرقِ العادة، فكلُّ ما أنكَره من ذلك فقد أجازَه على الوجهِ الذي ذكره، وإذا أجازه على ذلك الوجهِ فقد أجازَه على الجملةِ، فلا يصحُّ له مَنْعُه بعد ذلك.

الأول: أن يسأل الله تعالىٰ الاستغناءَ عن التنفُّس في الهواءِ، ليأمَنَ الاختناقَ على نفسِه، وقد دلَّت العادةُ على استحالةِ ذلك[١].

الثاني: أن يسأل الله تعالىٰ العافيةَ من المرضِ أبدَ الدهرِ، لينتفعَ بقُواه وحواسِّه وأعضائِه أبدَ الدهر، وقد دلَّت العادةُ على استحالةِ ذلك.

الثالث: أن يسألَ الله تعالىٰ الولدَ من غير جماعٍ، أو الثمارَ من غير أشجارٍ وغِراس، وقد دلَّت العادةُ على استحالةِ ذلك، فطالبُ ذلك مسيءُ الأدبَ علىٰ الله تعالى، وكذلك قولُ الداعي: اللهمَّ لا تَرْم نفساً[٢] في شِدَّة، فإنَّ عادة اللهِ تعالىٰ جاريةٌ قَطْعاً بوقوعِ بعضِ الأنفُسِ في الشدائدِ، بل لا تكادُ نفسٌ تسلَمُ من شدةٍ في مدَّةِ حياتها، وكذلك قولُ الداعي: خَرَق الله تعالىٰ العادةَ في بقائك، وكذلك قولُه: أعطِنا خيرَ الدُّنيا والآخرةِ، واصرِفْ عنّا شَرَّ الدنيا والآخرةِ لا يجوزُ، لأنَّ من المُحالِ أن يحصُلَ هذا المدعوُّ به لهذا الداعي، فلا بُدَّ أن يُقْصَدَ بهذا العمومِ الخُصوصُ، إذ لا بُدَّ أن يفوتَ هٰذا الداعي رُتْبَةُ النبوةِ، ومرتبةُ الملائكة، ودرجاتُ الأنبياء في الجنةِ، ولا بُدَّ أن يدركَه بعضُ الشرور، ولو سكراتُ الموتِ ووحشةُ القبرِ، فلا بُدَّ أن يُقصدَ بهذا العموم الخصوصُ، وقِسْ على هٰذه نظائرَها[٣]. بل يجبُ على كلِّ عاقلٍ أن يفهمَ عوائدَ الله تعالىٰ

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: قد أجاز ذلك على وجهِ القصد لطلب الولاية، وحكمُه بأنه إساءةُ أدبٍ دعوىٰ عرِيَّةٌ عن الحُجَّة، وتكثيرُه الأمثلة لا حاجة إليه.

(٢) في المطبوع: بنا.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: ليس كونُ هٰذه الأمور واقعةً على وجهِ الخصوصِ بموجبٍ أن لا تُطْلَبَ إلا على وجهِ الخصوص، بل يجوزُ أن تُطْلَبَ على وجهِ العموم وغايتُه أن نقول: طلبُ مِثْلِ ذلك طلبٌ للممتنع عادةً، على معنىٰ أن يقصدَ الطالبُ بطلبهِ أن يصيرَ ولياً، فتُخْرَقَ له العادةُ، فقد جوَّز ما منع.

في تَصرُّفاتِهِ في خلقه، ورَبْطَه المسبَّبات بالأسبابِ في الدنيا والآخرةِ مع إمكانِ صدورها عن قُدرته بغيرِ تلك الأسباب، أو بغيرِ سببٍ البتَّة، بل رتَّب الله تعالىٰ مملكتَه على نظام دَبَّره، ووضعَها على قانون قضاه وقَدَّره، لا يُسْأَلُ عمّا/ يفعل، فإذا سأل الداعي من الله تعالى تغييرَ مملكتِهِ ٢١٢/ب ونَقْضَ نظامِهِ، وسلوكَ غيرِ عوائدهِ في مُلْكِه، كان مُسيئاً للأدبِ عليه عزَّ وجلَّ، بل ذلك سوءُ أدبٍ على أدنى الملوكِ بل الولاة[١]، ولذلك عابَ العلماءُ، وغَلَّطوا جماعةً من العُبَّاد حيث توسَّطوا القِفار من غيرِ زادٍ، ولجَّجوا في البحارِ في زمنِ الهولِ في غيرِ الزمنِ المعتادِ، طالبين من الله تعالىٰ خَرْقَ عوائدِه لهم في هٰذه الأحوال، فهم يعتقدون أنهم سائرونَ إلى الله تعالى، وهم ذاهبون عنه، ظانِّين أنَّ هٰذه الحالةَ هي حقيقةُ التوكل، وأنَّ ما عداها يُنافي الاعتمادَ علىٰ الله تعالى، وهذا غلطٌ عظيم، فقد دخل سيِّدُ المتوكلين محمدٌ رسولُ الله مكة محفوفاً بالخيلِ والرَّجْلِ والكُراع والسِّلاحِ في كتيبتِهِ الخضراء مُظاهِراً بين دِرْعَين على رأسِه مِغْفَرٌ من حديد، وقال في أولِ أمرِه: «من يعصمُني حتى أبلِّغَ رسالةَ ربي»، وكان في آخرِ عُمُرِه عند أكملِ أحواله مع ربِّه يدَّخِرُ لعياله قوتَ سنةٍ[٢]، وهو سيِّدُ المتوكلين[٣].

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: لم يأتِ على دعواه بحُجَّة، وما قال إنه سوءُ أدبٍ من ذلك، وهو طلبُ خرقِ العادةِ هو عَيْنُ ما جوَّزه للداعي على قَصْدِ أن يصيرَ ولياً وبالجملةِ فكلُّ ما منعَه من هٰذه الأدعيةِ لم يأتِ على مَنْعِهِ بحُجَّةٍ أصلاً إلا ما أشارَ إليه من القياسِ على الملوكِ، وهو قياسٌ فاسدٌ لا شكَّ في فساده.

(٢) قد سبق تخريج هذه الأحاديث.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: تغليطُ مَنْ غَلَّط من العلماءِ جماعةَ العُبَّادِ فيما ذكره غَلَطٌ من أولئك العُلماء، لأنه مبنيٌّ على إساءتِهم الظنَّ بأُولئك العبَّاد، وإساءةُ الظنِّ بعامةِ المسلمين ممنوعةٌ شَرْعاً، فكيف بالعُبَّاد منهم! والعُبَّاد الذين فعلوا =

وتحقيقُ هذا الباب: أن تعلمَ أنَّ التوكُّلَ اعتمادُ القلبِ على الله تعالىٰ فيما يطلبه من خيرٍ، أو يكرَهُه من ضَيْرٍ، لأجل أنه المستولي بقُدرته وإرادته على سائرِ الكائناتِ من غيرِ مُشاركٍ له في ذلك ﴿ مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ ﴾ [فاطر: ٢](١) ومع هذا فله عوائدُ في مُلكهِ رتَّبها بحكمتهِ، فمقتضىٰ شمولِ قُدرتهِ انقطاعُ القلبِ عن غيرِه، ومُقْتضىٰ سلوكِ أدبهِ التماسُ فَضْلهِ من عوائده، وقد انقسمَ الخلقُ في هذا المقام ثلاثةَ أقسام:

= ذلك لا يخلو أن يكونوا ممَّن تعوَّد خَرْقَ العادةِ له، أو ممَّن لم يتعوَّد ذلك، فإن كانوا من القسم الأول فلا عَيْبَ عليهم، وإن كانوا من القسمِ الثاني، فلا يخلو أن يكونوا ممّن غلبَ عليهم في ذلك أحوالٌ لا يستطيعون دَفْعَها، أو ممن لم يغلبْ عليهم أحوالٌ كذلك، فإن كانوا من القسمِ الأول فلا عَيْبَ عليهم لعدم استطاعتِهم دَفْعَ ذلك، وإن كانوا من القسمِ الثاني يكونون مرتكبين لممنوعٍ، فيلحقُهم العيبُ، فما بالُ أولئك العلماءِ حكَموا عليهم بأنَّهم من هذا الأخير دون القسم الأول والثاني؟ أليسَ ذلك إساءةَ ظنٍّ في موطنٍ يمكنُ فيه تحسينُه؟ ولم يُساءُ بهم الظنُّ فيُظَنَّ أنهم ظانُّونَ أنَّ ذلك حقيقةُ التوكُّل بل الظنُّ بهم أنهم يعلمون حقيقةَ التوكُّل، وأنه كما لا ينافي التسبُّبَ لا ينافي أيضاً عدمَ التسبُّب، وما ذكره من فعلِ النبيِّ ﷺ لا حُجَّةَ له فيه على أنَّ التوكُّلَ لا بُدَّ معه من التسبُّب؛ إذ مساقُ كلامهِ يقتضي أنَّ التوكُّل مع التسبُّبِ يصحُّ، ومع عدمِ التسبُّبِ يصحُّ، وما عدلَ النبيُّ ﷺ إلى التوكلِ إلا لأنه المعلمُ المُقْتدىٰ به، والاقتداءُ به ليس مختصّاً بالخواصِّ، والجمهورُ قلّما تطمئنّ نفوسُهم إلا مع التسبُّب، والأحكامُ الشرعيةُ واردةٌ على الغالب لا على النادر، مع أنه لقائلٍ أن يقول: إنَّ التوكُّلَ وإن صحَّ مع التسبُّبِ وعدمِه، فالتوكلُ مع التسبُّبِ راجحٌ في حقِّه للحاجةِ لتعليمِ الجمهورِ كما سبق، ولأمْنهِ من شائبةِ مُراعاةِ الأسباب لعصمتهِ ﷺ، والتوكلُ مع عدمِ التسبُّبِ راجحٌ في حقِّ غيرِه لعدمِ أمْنهِ من شائبةِ مراعاةِ الأسباب لعدمِ عِصْمته، والله تعالى أعلم.

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ لا رَيْبَ فيه.

قسم عاملوا الله تعالى بمُقتضىٰ شمولِ قُدرتهِ للخيرِ والشرّ، فحصَلوا على حقيقةِ التوكلِ، وأعرَضوا عن الأسباب، ففاتهم الأدبُ الواجبُ الاتباعِ[1]:

وقسمٌ لاحظوا الأسبابَ واستولَتْ على قلوبِهم، فحجَبتْهم عن الله تعالىٰ، فهؤلاء فاتهم التوكُل والأدبُ، وهذا هو المَهْيَعُ[2] العامُّ الذي هلكَ فيه أكثرُ الخلائق.

وقسمٌ عاملوا الله تعالىٰ بمُقْتضىٰ شمولِ قدرته وعوائدهِ في مملكتهِ، فهٰؤلاءِ جامعون بين التوكُّل والأدبِ، وهذا مقامُ الأنبياء وخواصِّ العلماءِ والأصفياء.

واعلم أنَّ قليلَ الأدبِ خيرٌ من كثيرِ العمل، ولذلك هلك إبليسُ، وضاعَ كثيرُ عملهِ بقلَّة أدبهِ/ فنسأل الله السلامة في الدنيا والآخرة، وقال ٢١٣/أ الرجلُ الصالحُ لابنه: يا بنيَّ اجعَل عَمَلك مِلْحاً، وأدَبك دقيقاً، أي: ليكن استكثارُك من الأدبِ أكثرَ من استكثارِك من العمل لكثرة جَدْواه، ونفاسةِ معناه[3].

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: قد اعترف هنا بأن حقيقةَ التوكلِ المعاملةُ بمُقْتضىٰ شمولِ القُدرة والإرادةِ مع الإعراضِ عن الأسباب، وهو عينُ ما عابَ على العُبَّادِ حيث قال: ظانِّين أنَّ هٰذه الحالةَ هي حقيقةُ التوكل، فقوله هنا مناقضٌ بظاهرهِ لذلك، وقد تقدَّم بيانُ أنَّ التوكُّل يصحُّ مع التسبُّب، ومع عدمِ التسبُّب، وأنَّ الرسلَ ومن في معناهم من العلماءِ المُقْتَدىٰ بهم يترجَّحُ في حقِّهم التوكلُ مع التسبُّب لضرورةِ اقتداءِ الجمهور بهم مع ما تختصُّ به الرسلُ من العِصمة، وأنَّ مَنْ عداهم ممن ليس مُقتضياً للاقتداءِ به يترجَّحُ في حقِّه التوكلُ مع عدمِ التسبب، لأنه أبعدُ من شائبةِ مراعاةِ الأسبابِ، والله تعالى أعلم.

(٢) وهو الطريق البيِّن.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: مُسَلَّمٌ أنَّ قلَّةَ الأدب ممنوعة، ولكنه يفتقر إلى دليلٍ على أنَّ ما ذكره من الأدعية من جملةِ قلَّةِ الأدب.

ويدلُّ على تحريمِ طلبِ خَرْقِ العوائدِ قولهُ تعالىٰ: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] أي: لا تركبوا الأخطارَ التي دلَّت العادةُ على أنَّها مُهْلكة، وقولهُ تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ [البقرة: ١٩٧] أي: الواقيةُ لكم من الحاجةِ إلى السؤالِ والسرقةِ، فإنهم كانوا يسافرون إلى الجهادِ والحجِّ بغيرِ زادٍ، فربما وقعَ بعضُهم في إحدىٰ المفسدتَيْن المذكورتَيْن، فأمرَهم الله تعالىٰ بالتزامِ العوائدِ، وحَرَّم عليهم تَرْكَها[١]، فإنَّ المأمورَ به منهيٌّ عن ضِدِّه بل أضدادهِ، وقد قيل لبعضِ السلف: إن كنتَ متوكلاً على الله ومُعتمداً عليه وواثقاً بقضائه وقَدَرِه، فألْقِ نفسَك من هذا الحائط، فإنَّه لن يُصيبَك إلا ما قُدِّر لك، فقال: إنَّ الله خلقَ عبادَه ليُجرِّبَهم ويَمْتحنَهم لا ليُجرِّبوه ويمتحنوه، إشارةً إلى سلوكِ الأدبِ مع الله تعالىٰ، جَعَلنا الله تعالى من أهلِ الأدبِ معه ومع عبادِهِ حتى نلقاه بمَنِّه وكرمهِ[٢].

القسم الثالث الذي ليس بكفر، وهو مُحرَّم: أن يطلبَ الداعي من الله تعالىٰ نَفْيَ أمرٍ دلَّ السمعُ على نَفْيه، وله أمثلة:

الأول: أن يقولَ: ربَّنا لا تؤاخِذْنا إن نسينا أو أخطأنا، ربَّنا ولا تحمِلْ علينا إصْراً كما حَمَلْتَه على الذين من قَبْلِنا، رَبَّنا ولا تُحَمِّلْنا ما لا

---

(١) أخرج البخاري (١٥٢٣) وأبو داود (١٧٣٠) من حديث ابن عباس قال: كان أهلُ اليمن يحجُّون ولا يتزوَّدون، ويقولون: نحن المتوكّلون، فأنزل الله ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ [البقرة: ١٩٧].

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: كلُّ ما ذكره محتجّاً به نقولُ بمُوجَبِهِ، ولا يلزَمُ منه مقصودُه، فإنَّ كلَّ ما ذكره ليس فيه دليلٌ على منع طلبِ المستحيلِ، وإنما فيه المنعُ من ارتكابِ العملِ على خلافِ العادة، والعملُ على خلافِ العادة مغايرٌ لطلبِ خَرْقِها، فلا يلزَمُ من المنعِ من أحدهما المنعُ من الآخر.

طاقةَ لنا به، مع أن رسول الله ﷺ قد قال: «رُفِعَ عن أُمَّتي الخطأُ والنسيان وما استُكْرِهوا عليه»[1]، فقد دلَّ هذا الحديثُ على أنَّ هٰذه الأمورَ مرفوعةٌ عن العبادِ، فيكونُ طلبُها من الله تعالى طلباً لتحصيل الحاصِل، فيكون سوءَ أدبٍ علىٰ الله تعالى، لأنه طلبٌ عَريٌّ عن الحاجةِ والافتقار إليه[2]، ولو أن أحدَنا سأل بعضَ الملوك أمراً، فقضاه له، ثم سأله إياه بعد ذلك عالِماً بقضائهِ له، لعُدَّ هذا الطلبُ الثاني استهزاءً بالملكِ وتلاعُباً به، ولحَسُنَ من ذلك الملك تأديبُه، فأوْلىٰ أن يستحقَّ التأديبَ إذا فَعل ذلك مع الله تعالى[3].

---

(١) سبق تخريجُه.

(٢) انظر «تفسير ابن كثير» ١/ ٧٣٨ حيث ذكر أنه قد ثبت في «صحيح مسلم» أنَّ الله تعالى قد استجاب دعاءَ الداعين بهذه الدعوات وقال: «قال الله نعم» عن ابن عباس عن رسولِ الله ﷺ قال: «قال الله: قد فعلتُ» فإبطالِ القرافيّ لهذه النقولِ الثابتة بالقياسِ على الملوكِ غير صحيح، وسيرد في كلام ابن الشاط ما يُوَهِّي كلامه.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: لم يأتِ بحُجَّةٍ على ما ادَّعاه غيرَ ما عوَّل عليه من القياسِ على الملوكِ، وهو قياسٌ لا يصحُّ لعدمِ الجامع، وكيف يقاسُ الخالقُ بالمخلوق؟ والربُّ بالمربوب؟ والخالقُ يستحيلُ عليه النقصُ والمخلوقُ يجوز عليه النقصُ، ثم ما قاله من أنَّ طلبَ تحصيلِ الحاصلِ عَرِيٌّ عن الحاجةِ ممنوعٌ، لجوازِ حَمْلهِ على طلبِ مِثْلهِ، أو الإجابةِ بإعطاءِ العِوَضِ عنه في الدنيا، أو في الآخِرة، ولم لا يكونُ الدعاءُ بما ذكره وما أَشبه مما يمتنعُ، ويتعذَّرُ عقلاً وعادة متنوعاً بحسب الداعي به؟ فإن كان غافلاً عن تعذُّرِه، فلا بأسَ عليه لما ثبتَ من رفعِ الحرجِ عن الغافل، وإذا كان غيرَ غافلٍ، فإن كان قاصداً لطلبِ ذلك المتعذِّر بعيْنهِ فلا مانعَ أن يُعَوِّضَه الله تعالى، وإن لم يقصِد للعوضِ كما إذا طلبَ غيرَ المتعذِّر، وكان مما علم الله تعالىٰ أنه لا يقع جزاءً له على لَجَئِه إلى الله تعالىٰ، وابتهالهِ إلى عظيمِ كمالهِ وجلالهِ، وإن كان قاصداً للتلاعبِ والاستهزاءِ أو التعجيزِ أو ما اشبه ذلك، فهٰهُنا يكون عاصِياً بسبب قَصْدهِ ذلك، لا بمُجرَّدِ دعائهِ بالمتعذِّر كما هو مُقتضىٰ كلامِ الشهابِ في هٰذه الأبواب، والله تعالى أعلم.

٢١٣/ب ولو رأينا رجلاً يقول: اللهمَّ افرضْ علينا الصلاة، وأوجبْ/ علينا الزكاةَ، واجعل السماءَ فوقَنا والأرضَ تحتَنا، لبادَرْنا إلى الإنكارِ عليه لقُبْح ما صدرَ منه من التلاعُب والاستهزاءِ في دعائهِ(١)، إلَّا أن يُريدَ الداعي بقوله: «إن نسينا» أي: تركناه مع العَمْدِ، كقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ نَنسَىٰكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا﴾ [الجاثية: ٣٤] وقولهِ تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧] أي: تركوا طاعتَه، فتركَ الله تعالىٰ الإحسانَ إليهم، فهذا يجوزُ لأنه طلبُ العفوِ عمّا لم يَعْلم العفوَ فيه(٢).

أما النسيانُ الذي هو التركُ مع غفلةِ الذي هو مشتهرٌ في العُرْفِ لا يجوزُ طلبُ العفوِ فيه، لأنَّ طلبَ العفوِ فيه وعَنه قد عُلِمَ بالنصِّ والإجماع(٣).

وكذلك إذا أراد بقوله: «ربنا ولا تُحَمِّلْنا ما لا طاقةَ لنا به» أي: من البَلايا والرَّزايا والمكروهاتِ، جازَ له لأنه لم تدلَّ النصوصُ على نَفْي ذلك بخلافِ التكاليفِ الشرعية، فإنها مرفوعةٌ بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] فيقتضي طلبَ رَفْعِ ذلك، فإن أطلق

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: إنما ذلك الإنكارُ مبنيٌّ على سوءِ أحوالهِ به، وكونِ العادةِ جاريةً بسبقِ ذلك إلى نفسِ السامع لذلك الدعاء، ولا يلزَمُ من كونِ العادةِ جاريةً بسَبْقِ الظنِّ السيّىءِ بذلك الداعي أَن تكونَ حالهُ في دعائه ذلك موافقةً لذلك الظنِّ، بل إن كانت حالهُ في دعائهِ ذلك موافقةً لذلك الظنِّ كان عاصياً، وإلا فلا.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذا صحيح.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: لقائلٍ أن يقولَ: النسيانُ العُرفيُّ الذي ذكرَه هنا لا يخلو أن يكونَ مما لا تسبُّبَ فيه، أو مما له فيه تسبُّب، فإن كان من الأولِ فهو مفتقرٌ إلى دليلٍ على أنه ممنوعٌ طلبَ العفوِ عنه، لأن ذلك قلَّةُ أدبٍ، وإن كان من الثاني فلا شكَّ أن طلبَ العفوِ إنما هو طلبُ العَفْو عن التسبُّب، وطلبُ العفوِ عن ذلك طلبٌ للعفوِ عمَّا لم يعلم العفوَ عنه، والله تعالى أعلم.

العمومَ من غيرِ تخصيصٍ لا بالنيةِ ولا بالعادةِ عصىٰ، لاشتمالِ العمومِ على ما لا يجوز، فيكون ذلك حراماً، لأن فيه طلبَ تحصيلِ الحاصل.

فإن قُلتَ: فقد قال تعالىٰ حكايةً عن قوم في سياقِ المدح ﴿ رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ ﴾ [آل عمران: ١٩٤] ووَعْدُ الله سبحانه لا بُدَّ من وقوعه، طلبَ تحصيلَ الحاصلِ وهو عينُ ما نحنُ فيه، ومَدَحَهم الله تعالىٰ، فدلَّ على جوازِ ذلك، وأنت تمنعُه؟!

قلتُ: إنما جاز لهم سؤالُ ما وعدَهم الله به، لأن حصولَه لهم مشروطٌ بالوفاةِ على الإيمان، وهذا شرطٌ مشكوكٌ فيه، والشكّ في الشرطِ يوجبُ الشكَّ في المشروط، فما طلبوا إلا مشكوكاً في حصولهِ لا معلومَ الحصول، وأما ما نحنُ فيه، فليس فيه شرطٌ مجهولٌ، بل عُلِمَ من الشريعةِ بالضرورةِ تَرْكُ المؤاخذةِ بالخَطأ والنسيانِ مطلقاً.

فإن قلتَ: فإذا جَوَّزْتَ ذلك بناءً على الجهالةِ بالشرطِ، فجَوِّزه هٰهُنا بناءً على الجهالةِ بالشرطِ، فإنَّ رسولَ الله ﷺ لم يُخْبِر بذلك مطلقاً، وأنما أخبر بالرفعِ على أُمته، وكونُ الداعي يموتُ، وهو/ من أمتهِ مجهولٌ فما طلبَ إلا مجهولاً بناءً على التقريرِ المتقدم. ٢١٤/أ

قلتُ: كونُه من الأمةِ ليس شَرطاً في هذا الرفع، ودلالةُ الخبرِ على ذلك إنَّما هي من جهةِ المفهوم، ونحنُ نمنعُ كَوْنَ المفهومِ حُجَّةً لاختلافِ العلماءِ فيه[1]، سلَّمْنا أنه حجَّةٌ، لكنه متروكٌ هٰهنا إجماعاً، وتقريرُه أن نقولَ: الكفارُ إما أن تقولَ: هم مُخاطبون بفروعِ الشريعة أوْ ما هُم مخاطبين بفروع الشريعة. فإن قُلْنا: إنهم ليسوا مُخاطبين بفروع الشريعة، فالرفع[2]

(١) انظر «البرهان في أصول الفقه» ١/ ٣٠٢ لإمام الحرمين الجُوَيني.

(٢) في الأصل: فإنّه لو وقع، ولعلَّ ما في المطبوع هو الصواب.

حاصلٌ لهم في جميعِ الفروعِ، النسيانِ وغيرِه، فبطل المفهومُ واستوت الخلائقُ في الرفعِ حينئذٍ، وإن قلنا: إنَّهم مخاطبونَ بالفروع، فلا يكونُ قد شُرِعَ في حَقِّهم ما ليس سَبباً في حَقِّنا، بل كلُّ ما هو سببُ الوجوبِ في حَقِّنا هو سببُ الوجوبِ في حقِّهم، وما هو سببُ التحريمِ في حقِّنا هو سببُ التحريمِ في حقِّهم، وما هو سببُ الترخُّصِ والإباحةِ في حقِّنا فهو كذلك في حقِّهم، فعلىٰ هذا التقريرِ[1] لا يكونُ خصوصُ الأمة شَرْطاً في الرفع، ولم يقُلْ أحدٌ: إنَّ الكفار في الفروع أشدُّ حالًا من الأمة، فظهر أنَّ هذا المفهومَ باطلٌ اتفاقاً، فليس هناك في النسيانِ والخطأ شرطٌ مجهولٌ، فيكون الشارعُ قد أخبرَ بالرفعِ في هٰذه الأمورِ مُطلقاً، فيحرُمُ الدعاءُ به[2].

المثال الثاني: أن يقولَ الداعي: ربَّنا لا تُهْلِكَ هٰذه الأمةَ المُحمَّديةَ بالخَسْفِ العامّ، والريح العاصفة كما هلكَ مَنْ قَبْلَنا، وقد أخبرَ رسولُ الله ﷺ في «مسلم»[3] وغيرِه من «الصحاح»: أنه سأل رَبَّه في إعفاءِ أُمَّتهِ من ذلك، فأجابَه، فيكون طلبُ ذلك معصيةً كما تقدَّم[4].

---

(١) في المطبوع: التقدير.

(٢) قوله: «وكذلك إذا أراد بقوله.. إلى قوله: فيحرمُ الدعاء به» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس ما قاله شهابُ الدين في هٰذا الجوابِ وأطالَ فيه بصحيحٍ، لأنَّ مساقَ الحديثِ مُشْعِرٌ بالمدحِ لهذه الأمة، فيتعيَّنُ لذلك اختصاصُها بذلك الرفع، ويلزَمُ القولُ بهذا المفهومِ لقرينةِ المدحِ، ويكونُ هنا في هذا المقامِ شَرْطٌ مجهولٌ كما قاله السائل، ويبطل جوابهُ والله تعالى أعلم.

(٣) انظر «صحيح مسلم» (٢٨٩٠) و«سنن الترمذي» (٢١٧٥) و«صحيح ابن حبان» (٧٢٣٦).

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّه لم يأت على طلب تحصيلِ الحاصلِ بحُجَّةٍ في أنه معصية، وكذلك جوابُه فيما قال في المثالِ الثالث.

الثالث: أن يقولَ: اللهمَّ لا تُسَلِّط على هٰذه الأمةِ من يستأصلُها، وقد أخبرَ رسولُ الله ﷺ في «الصحاح»[1] بأنه لا تزالُ طائفةٌ من هذه الأمة ظاهرين على الحقِّ لا يضرُّهم مَنْ خالفهم حتى تقومَ الساعةُ، فيكون الدعاءُ بذلك معصيةً لِما مَرَّ.

الرابع: أن يقول الداعي لمريضٍ أو مصاب: اللهمَّ اجعلْ له هذه المَرْضَة، أو هٰذه المصيبةَ كفارةً، وقد دلَّت النصوصُ على أنَّ المصائبَ كفَّاراتٌ لأَهْلِها[2]، وقد تقدَّمَ بيانُ أنَّ السُّخْطَ لا يخلُّ بذلك التكفيرِ، بل يُجَدِّدُ ذنوباً أُخَرَ/ كمن قضىٰ دَيْنَه، ثم استدانَ لا يقال: إنه لم تَبْرأْ ذِمَّتُه من ٢١٤/ب
الدَّيْنِ الأول، وكذلك المصابُ بريءٌ من عُهْدةِ الذنبِ الأول، وإن كان قد جَدَّد ذنباً آخرَ بالسُّخطِ، فيكون هذا الدعاءُ معصيةً، بل يقول: اللهمَّ عَظِّم له الكفارةَ.

فإن قلتَ: إنَّ الله تعالىٰ قد أخبر عن قومٍ في الدارِ الآخرةِ أنهم يقولون إذا صُرِفَتْ أبصارُهم تِلقاءَ أصحابِ النار ﴿رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأعراف: ٤٧] وهٰؤلاء ليسوا من أصحاب النار، لقولهِ تعالىٰ: ﴿ ۞ وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَٰرُهُمْ تِلْقَآءَ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ﴾ [الأعراف: ٤٧] وقد وردَت الأحاديثُ أنَّ من يدخُلُ الجنَّةَ أو يكونُ في الأعرافِ لا يدخُلُ النار، وما عملتُ فيه خلافاً بين العلماء، فيكون دُعاؤهم بتحصيلِ الحاصلِ، ولم يذكُر الله تعالىٰ ذلك في سياقِ الذمِّ لهم، مع أنهم سمعوا تلك النصوصَ في الدنيا، وعلِموا أنَّ من سَلِمَ من النارِ في أولِ أمرهِ لا يدخلُها بعد ذلك.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) فمن ذلك قولهُ ﷺ: «ما يصيبُ المسلمَ من نَصَبٍ ولا وَصَبٍ، ولا هَمٍّ ولا حُزنٍ، ولا أذىً ولا غمّ حتى الشوكةِ يُشاكُها، إلَّا كفَّر الله بها من خطاياه» أخرجه البخاري (٥٦٤١)، ومسلم (٢٥٧٣) من حديث أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله عنهما.

قلتُ: قال المفسرون: هٰؤلاء أصحابُ الأعرافِ وهم على خوفٍ من سوء العاقبة، وأحوالُ[1] القيامةِ توجبُ الدَّهَشَ عن المعلومات، فقد قيل للرسلِ عليهم السلام: ماذا أُجِبْتُم؟ قالوا: لا عِلْمَ لنا، لاستيلاءِ الخوفِ من الله تعالى على قلوبِهم من جهةِ هَوْلِ المنظر[2]، كذلك هٰؤلاء مع أن هٰؤلاءِ ليسوا مكلَّفين، ولا ذمَّ إلا مع التكليف[3].

الخامس: أن يقولَ: اللهمَّ لا تغفِر لفلانٍ الكافرِ، وقد دلَّ السمعُ على أنَّ الله تعالىٰ لا يغفرُ أن يُشْرَكَ به، فهذا مُحرَّمٌ، لأنه من بابِ تحصيلِ الحاصل، وقلَّةِ الأدبِ بخلافِ اللّهمَّ اغفِر له، فإنه كُفْرٌ، لأنه من باب تكذيبِ السمعِ القاطع.

القسم الرابع من المُحَرَّمِ الذي ليس بكُفرٍ: أن يسأل الداعي الله تعالىٰ ثُبوتَ أمرٍ دلَّ السمعُ على ثُبوته، وله أمثلة:

الأول: أن يقولَ الداعي: جعلَ الله موتَ مَنْ مات لك من أولادِك حجاباً من النار، وقد دلَّ الحديثُ الصحيح على أنَّ مَنْ مات له اثنان من الولدِ كانا حجاباً له من النار[4]، فيكونُ هذا الدعاءُ معصيةً.

فإن قُلْتَ: قد أمرنا رسولُ الله ﷺ أن ندعُوَ له بقوله: «اللهمَّ آتِ محمداً الوسيلةَ والفضيلةَ والدرجةَ الرفيعةَ وابعَثْه المقامَ المحمودَ الذي

---

(١) في المطبوع: وأهوال.

(٢) وهذا التفسيرُ منقولٌ عن مجاهدٍ والحسن البصريِّ وغيرِهما، انظر «تفسير ابن كثيرٍ» ٣/ ٢٢٢.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: على تسليم جوابه للسائلِ يبقى هو مطالباً بدليل المنع من مِثْلِ ذلك الدعاء، ولم يأت بدليل ولا شِبْهِه، وكذلك جوابُه في المثالِ الخامس، وقد سبق الكلامُ على الدعاءِ بالغفرانِ للكافر.

(٤) وهو في «صحيح ابن حبّان» (٢٩٤٦) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

وعَدْتَه/ إنك لا تخلفُ الميعاد»[1]، وقد ورد في «الحديث الصحيح»: ٢١٥/أ
أنَّ الوسيلةَ درجةٌ في الجنةِ لعبدٍ صالح، وأرجو أن أكون إياه، وأنَّ المقامَ المحمودَ هو الشفاعةُ[2]، وقد أخبرنا رسولُ الله ﷺ أنه أُعطيها، فيلزَمُ أحدُ الأمرينِ: إمَّا إباحةُ الدعاءِ بما هو ثابتٌ، وإما الإِشكالُ على الأخبارِ على كونه عليه السلام أعطيها.

قلت: ذكرَ العلماءُ في هٰذا الحديث أنَّ رسولَ الله ﷺ أُعْلِمَ أنه أُعْطِيَ هٰذه الأمورَ مُرتَّبةً على دعائِنا، وأُعْلِمَ أنَّ دُعاءَنا يُحَصِّلُ له ذلك، فحَسُنَ أمرُنا بالدعاءِ له، لأنه سببُ هٰذه الأمورِ، وحَسُنَ الإخبارُ بحصولِها، لأنه أُعْلِمَ بوقوعِ سببِ حصُولها، والمُحَرَّمُ إنَّما هو الدعاءُ بحصولِ شيءٍ قد عُلِمَ حصولهُ من غيرِ دُعائِنا، فاندفع الإشكال[3].

الثاني: أن يقولَ الداعي: اللهمَّ اجعلْ صومَ عاشوراءَ مُكفِّراً لسنةٍ، وقد جاء في الحديثِ الصحيح: «أن صَوْمَ يومِ عرفةَ يكفِّرُ سنتَيْن، وصَوْمَ يومِ عاشوراء يكفِّر سنةً»[4]، فلا يجوزُ طلبُ شيءٍ من ذلك.

الثالث: أن يقول: اللهمَّ اجعل صلواتي كفاراتٍ لما بينهُنَّ، وقد قال رسولُ الله ﷺ في الحديثِ الصحيح: «الصلاةُ إلى الصلاة كفَّارةٌ لما

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر «صحيح مسلم» (٣٨٤)، و«سنن أبي داود» (٥٢٣)، و«صحيح ابن حبان» (١٦٩٠).

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: جوابُه هذا مبنيٌّ على أنَّ الدعاءَ بمِثْل ذلك من تحصيلِ المعلومِ الحصولِ ممنوعٌ، وذلك هو عينُ دعواه من غيرِ حُجَّةٍ أتىٰ بها.

(٤) انظر «صحيح مسلم» (١١٦٢) (١٩٧).

بينهما»(١)، فيكونُ الدعاءُ بذلك معصيةً لِما مرَّ(٢)، وألْحِقْ بهٰذه المُثُلِ نظائرها.

القسمُ الخامس في المُحَرَّمِ الذي ليس بكفرٍ: أن يطلبَ الداعي من الله تعالىٰ نفيَ(٣) ما دلَّ السمعُ الواردُ بطريقِ الآحادِ على ثُبوته، وقولي: بطريقِ الآحادِ احترازٌ من المُتواترِ، فإنَّ طَلَبَ نَفْيِ ذلك من قبيلِ الكفرِ كما تقدَّم(٤)، وله أمثلة:

الأول: أن يقولَ: اللهمَّ اغفِر للمسلمين جميعَ ذنوبهم، وقد دلَّت الأحاديثُ الصحيحةُ على أنه لا بُدَّ من دخولِ طائفةٍ من المسلمين النار، وخروجِهم منها بشفاعةٍ وبغيرِ شفاعة، ودخولُهم النارَ إنما هو بذنُوبِهم، فلو غُفِرَ للمسلمين كلِّهم ذنوبُهم كلُّها لم يدخُل أحدٌ النارَ، فيكون هذا الدعاءُ مُستلزِماً لتكذيبِ تلك الأحاديثِ الصحيحةِ، فيكونُ معصيةً، ولا يكونُ كُفراً، لأنها أخبارُ آحاد، والتكفيرُ إنما يكونُ بجَحْدِ ما عُلِمَ ثبوتُه بالضرورةِ أو بالتواترِ.

فإن قُلْتَ: في آدابِ الدعاءِ إذا قال الإنسان: اللهمَّ اغفِرْ لي، أن
٢١٥/ب يقول: ولجميعِ المسلمين، وهذا خلافُ ما قرَّرْته، وقد أخبر الله تعالىٰ/ عن الملائكة صلواتُ الله عليهم أنهم يقولون: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ

---

(١) لفظُ الحديث عند مسلم: «الصلواتُ الخمسُ، والجُمعةُ إلى الجمعةِ كفَّارةٌ لما بينهنَّ ما لم تُغْشَ الكبائر» وصحَّحه ابن حبّان (١٧٣٣) من حديثِ أبي هريرة، وفيه تمام تخريجه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله دعوىٰ كما سبق، مع أنَّ هٰذين المثالَيْن يتَّجه فيهما أن يكون دعاءً بتحسين عاقبته، وذلك مجهولٌ عنده.

(٣) زيادة من المطبوع.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم الكلامُ على طلبِ نَفْيِ ما دلَّ السمعُ القاطعُ على ثبوته، وأنه ليس بكفرٍ إلَّا على رأي من يكفِّر بالمآلِ، وليس ذلك مَذْهبَه.

﴿رَّحۡمَةً وَعِلۡمًا فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِمۡ عَذَابَ ٱلۡجَحِيمِ﴾ [غافر: ٧] أي: تابوا من الكفر واتبعوا الإسلام، ولفظ «الذين» عامٌّ في التائبين من الكفرِ، وهم المؤمنون، فيكونُ عامّاً في المؤمنين، وكذلك قولهُ تعالى: ﴿وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِمَن فِي ٱلۡأَرۡضِۗ﴾ [الشورى: ٥] عامٌّ في جميعِ مَنْ في الأرض، وهو خلافُ ما قررته.

قلت: الجوابُ عن الأول: أنَّ الإنسانَ إذا قال: اللهمَّ اغفِر لي، فإنْ أرادَ المغفرةَ من حيث الجملةُ لا على وجهِ التعميمِ، صَحَّ أن يُشْركَ معه كافَّةَ المسلمين فيما طلبه لنفسه، لأنه لا منافاةَ بين مغفرةِ بعضِ الذنوب، ودخولِهم النارَ ببعضٍ آخرَ، فلا يُنافي الدعاءُ أحاديثَ الشفاعةِ، وإن أراد مغفرةَ جميعِ ذنوبهِ، صحَّ ذلك في حَقّه، لأنه لم يتعيَّنْ أن يكونَ من الداخلين النارَ الخارجين بالشفاعة، وأما في حقِّ المؤمنين، فإن أرادَ المغفرةَ من حيث الجملةُ، ولم يُشْرِكْهم معه في جملةِ ما طلبه لنفسه، صحَّ أيضاً، إذ لا مُنافاةَ، فلا رَدَّ على النبوةِ، وإن أراد اشتراكَهم معه في جملةِ ما طلبه لنفسِه، وهو مغفرةُ جميعِ الذنوبِ، فذلك مُحَرَّمٌ فضلاً عن كونهِ من آدابِ الدعاء.

عن الثاني: أنَّ طلبَ الملائكةِ المغفرةَ للمؤمنِ بقولِهم: ﴿فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ﴾ وبقولهِ تعالى: ﴿وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِمَن فِي ٱلۡأَرۡضِۗ﴾ [الشورى: ٥] لا عُمومَ في تلك الألفاظ لكونها أفعالاً في سياق الثبوتِ فلا تعمُّ إجماعاً، ولو كانت للعموم لوجبَ أن يُعْتَقَدَ أنهم أرادوا بها الخصوصَ، وهو المغفرةُ من حيث الجملةُ للقواعدِ الدالةِ على ذلك، وإن أَطلق الداعي قوله: اللهمَّ اغفِر لي ولجميعِ المسلمين من غيرِ نيَّةٍ جازَ، لأن لفظة «افعل» في سياق الثبوتِ، فلا تعمُّ كما أطلقَتْهُ الملائكة[1].

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: لقد كَلَّفَ هذا الإنسانُ نفسَه شَطَطاً، وادّعىٰ دواعيَ لا =

المثال الثاني: أن يقولَ الداعي: اللهم اكفني أَمْرَ العُرْي يومَ القيامة حتى تستترَ عورتي عن الأبصارِ، وقد وردَ في «الصحيح»[1]: أنَّ الخلائقَ يُحشرونَ حُفاةً عُراةً غُرْلًا، فيكونُ هذا الدعاءُ مستلزِماً للردّ على رسولِ الله ﷺ في خبرِه، فيكونُ معصيةً.

الثالث: أن يقول: اللهم إذا قَبضْتَني إليك وأمَتْني، فلا تُحْيني إلى يومِ القيامةِ حتى استريحَ من وَحْشةِ القبرِ، وقد وردَ في الحديث الصحيح رجوعُ الأرواحِ إلى الأجساد، وأنَّ الميت يسمَعُ خَفْقَ أنْعِلةِ المُنصرفين[2]،
٢١٦/أ وقد قال عليه السلام في قتلىٰ بدر: «ما أنتُم/ بأسمَعَ منهم»[3] وليس ذلك خاصاً بهم إجماعاً، فيكونُ هذا الدعاءُ مستلزماً للردّ على رسول الله ﷺ فيكونُ معصيةً، ولكونه من بابِ الآحاد لا يكونُ كفراً[4].

= دليلَ عليها، ولا حاجةَ إليها وَهماً منه وغَلَطاً، وما المانع من أن يكلِّفَ الله تعالى خَلْقَه أن يطلبوا منه المغفرةَ لذنوبِ كلّ واحدٍ من المؤمنين مع أنه قد قضىٰ بأنَّ منهم من لا يغفرُ له، ومن أين تلزَمُ المنافاةُ بين طلبِ المغفرةِ ووجوبِ نقيضها؟ هذا أمرٌ لا أعرفُ له وَجْهاً إلا مجرَّدَ التحكُّم بمَحْضِ التوهُّم، وما قاله مِن أنه لا عُمومَ في قولهِ تعالى: ﴿فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [غافر: ٧] وقوله تعالى: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٥] لكونها أفعالًا في سياقِ الثبوتِ خطأً فاحش، لأنه التفتَ إلى الأفعالِ دون ما بعدَها من معمولاتِها، والمعمولاتُ في الآيتين لفظا عموم.

(١) أخرجه البخاري (٦٥٢٤) ومسلم (٢٨٦٠) من حديثِ ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) انظر «صحيح البخاري» (١٣٣٨)، و«صحيح مسلم» (٢٨٧٠).

(٣) أخرجه البخاري (١٣٧٠) ومسلم (٩٣٢) من حديثِ ابن عمر رضي الله عنه.

(٤) علق ابن الشاط على المثالين الثاني والثالث بقوله: هذان المثالان من الطراز الأول مجرَّدُ دعوىٰ، ومن أين يلزمُ أن لا يُدعىٰ إلَّا بما يجوزُ وقوعُه؟ لا أعرفُ لذلك وجهاً ولا دليلاً، والله تعالى أعلم.

القسمُ السادسُ من الدعاءِ المُحرَّمِ الذي ليس بكفرٍ: وهو أن يطلبَ الداعي من الله تعالىٰ ثبوتَ أمرٍ دلَّ السمعُ الواردُ بطريقِ الآحادِ على نَفْيِهِ، وله أمثلة:

الأول: أن يقول: اللهمَّ اجعلني أوَّلَ مَنْ تنشقُّ عنه الأرضُ يومَ القيامة لأستريحَ من غَمِّها ووحشتِها مدّةً من الزمانِ قبل غيري، وقد ورد في «الصحيح» قولُهُ عليه الصلاة والسلام: «أنا أولُ مَنْ تنشَقُّ عنه الأرض يومَ القيامة»[1]، فيكونُ هذا الدعاءُ ردّاً على النبوةِ، فيكون معصية.

الثاني: أن يقولَ: اللهم اجعَلْني أولَ داخلِ الجنَّةَ، وقد ورد في «الصحيح»[2]: أنَّ رسولَ الله ﷺ أولُ داخلِ الجنَّة، فيكونُ هذا الدعاءُ مُضاداً لخبرِ النبوةِ، فيكونُ معصيةً.

الثالث: أن يقولَ: اللهمَّ اجعل الأغنياءَ يدخلون الجنةَ قبل الفقراءِ، لكونهِ من الأغنياء، وقد ورد في «الصحيح»[3]: «أن الفقراء يدخلون الجنة قبل الأغنياء بخمسِ مئة عام»، فيكونُ هذا الدعاءُ مضاداً للحديثِ، فيكونُ معصيةً، ولا يكونُ كُفراً، لأنَّ الحديثَ من أخبارِ الآحاد[4].

---

(١) أخرجه مسلم (٢٢٧٨)، وأبو داود (٤٦٧٣)، والترمذي (٣٦١٥) وغيرهم.

(٢) انظر «صحيح مسلم» (١٩٦) (٣٣١) ولفظُه: «أنا أكثر الأنبياء تَبَعاً يوم القيامة، وأنا أوَّلُ من يقرع بابَ الجنة»، وانظر «حادي الأرواح»: ١٥٠ للإمام ابن القيِّم.

(٣) أخرجه الإمام أحمد ٣٢٨/١٣، وابن ماجه (٤١٢٢)، والترمذي (٢٣٥٤) وغيرهم من حديث أبي هريرة بإسنادٍ صحيح، وصحَّحه ابن حبّان (٦٧٦) وانظر تمام تخريجه في «المسند».

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: قد سبق أن لا مُضادّة بين التكليف بطلب أمر ونفوذِ القضاءِ بعدم وقوعهِ، ومدَّعي ذلك مطالبٌ بالدليلِ عليه، ولم يأتِ على ذلك بدليلٍ إلَّا مجرَّد دعوى المضادّة، انتهىٰ. =

القسم السابع من الدعاء المُحَرَّم الذي ليس بكفر: وهو الدعاءُ المُعلَّقُ على مشيئةِ الله تعالى، فلا يجوزُ أن يقولَ: اللهمَّ اغفِر لي إن شئتَ، ولا: اللهمَّ اغفِر لي إلا أن تشاءَ، ولا: اللهمَّ اغفِر لي إلا أن تكونَ قد قدَّرْتَ غيرَ ذلك، وما أشبَه هٰذه النظائرَ، لما ورد في «الصحيح»(١): «لا يقُلْ أحدُكم: اللهمَّ اغفر لي إن شئتْ، وليعزِم المسألة»، وسِرُّه أنَّ هٰذا الدعاءَ عرِيٌّ عن إظهارِ الحاجةِ إلى الله تعالىٰ، ويُشعر بغنىٰ العبدِ عن الرب(٢)، وطلبُ تحصيلِ الحاصلِ مُحالٌ، فإنَّ ما شاءَ الله تعالى لا بُدَّ من وقوعهِ، وذلك كلُّه مناقضٌ لقواعدِ الشريعةِ والأدبِ مع الله تعالى(٣)، وهذا الحديثُ يدلُّ على أنَّ الواقعَ بغيرِ دعاء، وقد عُلِمَ أنَّ ذلك لا يجوزُ طلبُه، لأجلِ أنَّ الحديثَ دلَّ على طلبِ المغفرةِ على تقديرِ كونِها مُقدَّرة، وإذا قُدِّرَتْ فهي واقعةٌ جَزْماً(٤).

القسمُ الثامنُ من الدعاءِ المُحَرَّم الذي ليس بكفر: الدعاءُ المُعلَّقُ بشأنِ اللهِ تعالى، وله أمثلة:

٢١٦/ب الأول: أن يقول: اللهمَّ افْعَلْ بي ما/ أنتَ له أهلٌ في الدنيا والآخرةِ، وهذا الدعاءُ يعتقدُ جماعةٌ من العقلاء أنه حَسَنٌ، وهو قبيحٌ،

= قلتُ: قول القرافي: إنه من أخبارِ الآحاد لا تعويلَ عليه، فللحديث غير واحدةٍ من الطرق استقصاها شيخنا العلامة شعيب الأرنؤوط في التعليق على «المسند».

(١) أخرجه البخاري (٦٣٣٩)، ومسلم (٢٦٧٩) من حديثِ أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: ليس ما قاله في طلبِ تحصيلِ الحاصل بصحيحٍ، وقد دعا النبيُّ ﷺ لنفسهِ الكريمةِ بالمغفرةِ، وهي معلومةُ الحصولِ عنده وعندنا، وأمَرنا أن ندعُوَ له بإيتائه الوسيلةَ والفضيلة، والدرجةَ الرفيعة، وابعثه المقام المحمود الذي وعدته، وذلك كله معلومُ الحصول عنده وعندنا.

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم جوابُ مِثْلِ هذا فيما سبق.

وبيانُ ذلك: أنَّ الله تعالىٰ كما هو أهلُ المغفرةِ في الذنوب هو أهلٌ للمؤاخذةِ عليها، ونسبةُ الأمرَيْن إلى جلالهِ تعالىٰ نسبةٌ واحدة، وكذلك تعلُّقُ قُدْرتهِ تعالىٰ وقضائهِ بالخُيورِ كنسبةِ تعلُّقِها بالمكارِهِ والشرورِ، وليس أحدُهما أولىٰ بشأنهِ من الآخر عند أهلِ الحقِّ، وأنَّ له أن يفعلَ الأَصْلَحَ لعباده، وأن لا يفعلَه، ونسبةُ الأمرَيْن إليه تعالىٰ نسبةٌ واحدةٌ، وكلُّ ذلك شأنُ الله تعالىٰ في مُلْكهِ، يفعلُ ما يشاء، ويُحْكِمُ ما يُريد، لا يُسْأَلُ عمَّا يفعلُ وهم يُسألون، والخلائقُ كلُّهم دائِرون بين عَدْلهِ وفَضْله، فمَنْ هلك منهم فبِعَدْلِهِ، ومن نجا فبفَضْلهِ وعَدْلهِ، وفَضْلهُ من شأنهِ، ونسبتُهما إليه تعالىٰ نسبةٌ واحدةٌ لا يزيدُه الإحسانُ جلالًا وعظمةً، ولا ينقصُه العدلُ من جلالهِ وعظمتهِ، بل الأَمرانِ مُسْتويان بالنسبة إليه، وكلاهُما شأنُه فمن دعا بذلك وقال: اللهمَّ افعَل بي ما أَنْتَ أهلُه، فقد سأل من الله تعالىٰ أن يفعلَ به إمَّا الخير، وإما الشر، وأن يغفِرَ له أو يؤاخذَه، وهذا معنىٰ قولهِ عليه السلام: «لا يقُلْ أحدُكم: اللهمَّ اغفر لي إن شئت»[1]، ولأنَّ الدعاءَ بمِثْلِ هذا فيه إظهارُ الاستغناءِ، وعدمِ الافتقارِ، فيكون معصية[2]، إلَّا أن ينويَ الداعي ما أنتَ أهلُه من الخيرِ الجزيلِ، ولا يقتصرَ في نيَّتهِ على مُطلق الخير، فإنَّ رسولَ الله ﷺ يقولُ: «إذا سألتُم الله فأعظِموا المسألةَ، فإنَّ الله لا يتعاظَمُه شيءٌ»[3] و«إذا سألتُم الله تعالىٰ فاسألوه الفردوسَ الأعلى»[4]، فإن عَرِيَتْ نفسُ الداعي عن نيَّةِ

---

(١) سبق تخريجُه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّ ما قاله في مِثْلِ ذلك صحيح.

(٣) أخرجه الإمام أحمد ٦/١٦، ومسلم (٢٦٧٩) (٨) من حديث أبي هريرة وصحَّحه ابن حبان (٨٩٦) وفيه تمامُ تخريجه.

(٤) أخرجه البخاري (٢٧٩٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

تعظيمِ المسألةِ مع القصدِ إلى الخيرِ في الجُملة، فقد ذهب التحريم[١]، وإن عَرِيَت عن النيةِ بالكُلِّية، كان بهذا اللفظ عاصياً.

وهذا الدعاءُ إنَّما يستقيمُ على مذهبِ المعتزلةِ الذين يعتقدون أنَّ الله تعالىٰ يجبُ عليه رعايةُ المصالح، وأنَّه أهلٌ للخيرِ فقط، ولا يُنْسَبُ إلى شأنهِ إلا ذلك، فهذا هو شأنُه عندهم، ومذهبُ الاعتزالِ إما كفرٌ أو فُسوق بالإجماع من أهلِ السنة[٢]، فلا خيرَ في هٰذا الدعاءِ على كلِّ تقدير، وهما مَذهبان ضالّان يسبِقان إلى الطباع البشريةِ ولا يزالُ البشَرُ معها حتى تُرَوِّضها العلومُ العقليةُ والنقليةُ، وهما الحشويةُ والاعتزال، فلا يزالُ
٢١٧/أ الإنسانُ يعتقدُ الجسميةَ بناءً على العادة المألوفة،/ ويعتقدُ أنه يخلُقُ أفعالَه، وأن الله تعالىٰ لا يفعلُ إلا الخيرَ، ولا يفعلُ الشرَّ إلا شريرٌ، ولا يزال البشرُ كذاك حتى يرتاضَ بالعلم، ولا شكَّ أنَّ كلَّ أحدٍ إنما يريدُ بهذا الدعاءِ الخيرَ، ولكن بناءً على أن ذلك هو شأنُ الله تعالى، وأنه أهلُه ليس إلا، فهي شائبةُ اعتزالٍ تسبقُ إلى الطباعِ فاحذَرْها، واقصد بنِيَّتِك ما يليقُ بجلالِ ربِّك[٣].

المثالُ الثاني: أن يقولَ: اللهمَّ افعَلْ بي في الدنيا والآخرة ما يليقُ بعظمتِك، واللائقُ بعظمتهِ وجلالهِ وكبريائهِ وذاتهِ وربوبيتِه، وكلٍّ ما يأتي

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح، والله تعالى أعلم.
(٢) أما التكفير فهو قولُ غير المحققِّين، والمسألةُ مبسوطةٌ في كتب أصول الدين.
(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: حكمُه بالمعصيةِ في مِثْلِ هذا الدعاءِ فه نظرٌ، فإنه لا يخلو أن يكونَ الداعي ممن يعتقدُ مذهبَ الاعتزال أوْ لا، فإن كان الأول فذلك ضلالٌ كما قال، وهو مختلفٌ فيه: هل هو كفرٌ أو ضلالٌ غيرُ كفر؟ وإن كان لا يعتقدُ مذهبَ الاعتزالِ، فقرينةُ الحالِ في كونِ الإنسانِ لا يريدُ لنفسهِ إلا الخيرَ مع سلامتهِ من اعتقادِ الاعتزالِ تُقَيِّدُ مُطلقَ دعائهِ فلا كُفْرَ، ولا معصيةَ.

من هذا الباب واحدٌ، وهو الفضلُ والعدلُ وهما على حدٍّ سواءٍ، ليس أحدُهما أولىٰ من الآخر بالنسبةِ إلى عظمتهِ، فيكونُ جميعُ ذلك مُحَرَّماً لما مرَّ(١).

الثالث: أن يقولَ: اللهمَّ هَبْني ما يليقُ بقضائِك وقَدَرِك، واللائقُ بقضائهِ وقدرِه الكثيرُ والحقيرُ، والخيرُ والشرُّ، ومحمودُ العاقبة وغيرُ محمودِها، فيكونُ ذلك حراماً لِما تقدَّم(٢).

القسم التاسع من الدعاءِ المُحَرَّمِ الذي ليس بكفرٍ: الدعاءُ المرتَّبُ على استئنافِ المشيئةِ، وله أمثلة:

الأول: أن يقولَ: اللهمَّ قَدِّر لي الخيرَ، والدعاءُ بوَضْعهِ اللغوي إنما يتناولُ المستقبلَ لأنه طلبٌ، والطلبُ في الماضي مُحالٌ، فيكونُ مقتضىٰ هذا الدعاءِ أن يقَع تقديرُ الله تعالى في المستقبلِ من الزمان، والله تعالىٰ يستحيلُ عليه استئنافُ التقديرِ، بل وقعَ جميعُه في الأَزَلِ، فيكونُ هذا الدعاءُ يقتضي مذهبَ مَنْ يرى أنه لا قضاءَ، وأن الأمرُ أُنُفٌ كما خرَّجه «مسلمٌ»(٣) عن الخوارج وهو فسقٌ بالإجماع.

الثاني: أن يقولَ: اللهم اقضِ لنا بالخيرِ، وقَدِّر واقضِ معناهما واحدٌ في العُرفِ فيحرُمُ لِما مرَّ.

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: الكلامُ على هذا المثالِ كالذي قَبْلَه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: الكلامُ عليه كما تقدَّم.

(٣) يقصد ما أخرجه مسلم(٨) من حديث يحيىٰ بن يَعْمرَ وقوله لابن عمر: يا أبا عبدالرحمٰن إنه قد ظهر قِبَلنا ناسٌ يقرؤون القرآن ويتقفَّرون العلمَ، وذكر من شأنِهم، وأنَّهم يزعمون أن لا قَدَر، وأنَّ الأمْرَ أُنُفٌ، أي: مستأنفٌ لم يسبق به قدرٌ ولا علمٌ من الله تعالىٰ، وإنما يعلمُه بعد وقوعه. وهذا قولُ غلاةِ القدرية من المعتزلة وقد انقرضوا، وصارت القدرية إلى القول بإثبات القدر ولكنها تقول: الخيرُ من الله، والشرُّ من غيره، انظر «شرح النووي على مسلم» ١/ ١٩٠.

فإن قُلْت: قد وردَ الدعاءُ بلفظ القدرِ في حديث الاستخارة فقال: «واقدُر لي الخيرَ حيث كان، ورَضِّني به»[1].

قلتُ: يتعيَّن أن يعتقدَ أنَّ التقديرَ هٰهُنا أريدَ به التيسيرُ على سبيلِ المجاز، وأنتَ أيضاً إذا أردْتَ هذا المجازَ جازَ، وإنما يحرُمُ الإطلاقُ عند عدمِ النية[2].

الثالث: أن يقولَ: اللهمَّ اجعل سعادتَنا مُقدَّرةً في عِلمِك، والذي تقدَّر في العلمِ هو الذي تعلَّقت به الإرادةُ القديمةُ، فكُلُّ ما[3] يستحيلُ استئنافُ تعلُّقِ الإرادةِ بهِ يستحيلُ استئنافُ تعلُّقِ العلمِ به، فيستحيلُ استئنافُ تعلُّق العلمِ بالسعادة، فيكون محرَّماً/ لما مَرَّ[4]. ٢١٧/ب

القسمُ العاشر من الدعاءِ المُحرَّم الذي ليس بكفر: وهو الدعاءُ بالألفاظِ العَجميةِ لجوازِ اشتمالِها على ما يُنافي جلالَ الربوبيةِ، فمنع

---

(١) أخرجه البخاري (١١٦٢)، وأبو داود (١٥٣٨)، والترمذي (٤٨٠) وغيرهم من حديثِ جابر بن عبد الله رضي الله عنه.
قلتُ: من عجيب ما وقع في طبعة دار السلام ٤/ ١٤٢٧ أن يتمَّ تخريج هذا الحديث الصحيح من كتاب «الكامل في الضعفاء» لابن عَديّ!! فانظر إلى هذه التحفة الفريدة التي تبرَّع بها المحققان من غير إكراهٍ.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: في هذا الكلام نقصٌ فيما أرىٰ، ومثلُ ذلك الكلام ليس المرادُ به استئنافَ صِفتي القدرةِ والإرادة، وإنما المرادُ به استئنافُ المقدرةِ والمرادِ، لاستحالةِ الأولِ وجوازِ الثاني، ومُقْتضىٰ استحالةِ الأولِ قرينةٌ صارفةٌ للثاني فلا تحريمَ ولا معصيةَ، ولا يفتقرُ مع ذلك إلى نيةٍ، والله أعلم.

(٣) في المطبوع: فكما.

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: ورد عن الشارعِ ﷺ في قولهِ في الاستخارة: «واقدر» فيتعيَّنُ حملهُ على ما يجوزُ من استئناف المرادِ لا الإرادة، ولم يرِدْ عنه في استئنافِ العلم مثلُ ذلك فيما علمتُ، فيمتنعُ الإبهامُ، والله تعالى أعلم.

العلماءُ من ذلك، وبعضُها يقرُبُ من التحريم، وبعضُها من الكراهةِ بحسبِ حال مستعمِليها من العجم، فمنْ غلبَ على عادتهِ الضلالُ والفسادُ حَرُمَ استعمالُ لفظِه حتى يُعْلَمَ خُلوصُه من الفسادِ، ومَنْ لا يكونُ كذلك فالكراهةُ سَدّاً للذريعة، ويدلُّ على تحريمِه قولهُ تعالىٰ لنوح عليه السلام: ﴿فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [هود: ٤٦] وقولُ نوح عليه السلام: ﴿إِنِّىٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌ ۖ﴾ [هود: ٤٧] معناه: أن أسألكَ ما ليس لي بجوازِ سؤالهِ عِلْمٌ، فدلَّ ذلك علىٰ أنَّ العلمَ بالجوازِ شرطٌ في جوازِ السؤال، فما لا يُعْلَمُ جوازُه لا يجوزُ سؤالهُ، وأكَّد الله تعالىٰ ذلك بقوله: ﴿إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ واللفظُ العجميُّ غيرُ معلومِ الجوازِ، فيكونُ السؤالُ به غيرَ جائزٍ(١)، ولذلك منع مالكٌ من الرُّقىٰ به(٢).

القسمُ الحادي عشر من الدعاءِ المُحَرَّم الذي ليس بكفر: الدعاءُ على غيرِ الظالمِ، لأنه سَعْيٌ في إضرارِ مُستَحقّ، فيكون حراماً كسائرِ المساعي الضارةِ بغيرِ استحقاق.

فإن قلتَ: الله سبحانه وتعالىٰ عالمٌ بأحوالِ العبادِ جُمْلةً وتفصيلاً، فلا يجيبُ دعاءَ مَنْ دعا ظُلماً، لعلمِه تعالىٰ بأنه إضرارُ غيرِ مستحقّ،

---

(١) قال البقوري في «ترتيب الفروق» ٢/ ٣٧٤: الاستدلالُ بالآيةِ على ما ذكر ليس بظاهرٍ، لأنَّ المرادَ بالآية إنما هو: لا تسألني قضيّةً تظنُّ أنها مصلحة، وظنُّك ليس بصائب، بل هي مفسدة. فنوح عليه السلام توجَّه بلفظِه وباطنهِ نحو قضيةٍ معلومةٍ، وانتفىٰ علمُه عنها من حيث ما ذكرناه، لأنه أتىٰ بلفظٍ لا يعرفُ معناه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذا القسم صحيحٌ، والله تعالى أعلم.
قلتُ: انظر «الجامع»: ٢٣٨ لابن أبي زيد القيرواني حيث ذكر عن مالكٍ: أنه لا بأسَ أن يُرْقىٰ بالكلامِ الطيِّب، ومراده القرآن لقولِ القاضي عبد الوهاب في «المعونة» ٣/ ١٧٣٠: والرقيةُ جائزةٌ بالقرآنِ وبأسماءِ الله تعالىٰ.

وهو سبحانه وتعالىٰ لا يظلمُ أحداً، فلا يكونُ هذا الدعاءُ سَعْياً للإضرارِ، ولا وسيلةَ له.

قلت: لا نسلِّم أنَّه لا يؤثِّر ضَرراً، وما ذكرتُموه من علمِ الله تعالى مُسَلَّم، ولكن المدعوَّ عليه لا يخلو غالباً من ذنوبٍ اقترفها وسيئاتٍ اكتسبَها من غير جهةِ الداعي، فيستجيبُ الله تعالىٰ دعاءَ هذا الداعي الظالمِ به عليه، ويجعلُه سبباً للانتقامِ من هذا المدعوِّ عليه بذنوبهِ السالفةِ كما يُنفِذُ فيه سهمَ العدوِّ الكافر، وسيفَ القاتلِ له ظُلْماً إمَّا مؤاخذةً له بذنوبه، أو رَفْعاً لدرجاتهِ مع أنَّ صاحبَ السيفِ والسهمِ ظالمٌ فكذلك صاحبُ الدعاءِ ظالمٌ بدعائهِ، ويُنفِذُ الله دعاءَه كسيفهِ ورُمحه، ولذلك يُسَلِّطُ الله عليه السباعَ والهوامَّ للانتقامِ وإن لم يصدُرْ منه في حَقِّها ما يوجبُ ذلك، ويعاقبُ هذا الداعي أيضاً على دُعائه بغيرِ حقّ، والكلُّ
٢١٨/أ عَدْلٌ من الله تعالىٰ/، بل لو جَوَّزنا خُلُوَّ هذا المدعوِّ عليه من الذنوبِ مطلقاً، وطهارته من جميعِ العيوبِ لجَوَّزْنا استجابة هذا الدعاءِ ليجعَلَه الله سَبباً لرفعِ الدرجات، وإظهارِ صَبْرِ العبد ورِضاه، فيحصُلُ له الجزيلُ من الثواب[1].

وأما الدعاءُ على الظالمِ، فقد قال مالكٌ وجماعةٌ من العلماءِ بجوازهِ، والمستنَدُ في ذلك قولهُ تعالىٰ: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذا الفصل صحيحٌ إلا قوله: «وإظهار صَبر العبدِ» إن كان يريدُ به اشتراطَ الصبرِ في رفعِ الدرجاتِ بالمصائبِ والآلام وشِبْه ذلك مما هو غيرُ مكتسبٍ على ما سبقَ له في الفرقِ الثالث والستين والمئتين، وسبق القولُ في مخالفتي إياه في ذلك، وإن كان لم يُرد اشتراطَ الصبرَ في ذلك، بل أراد إنَّ ما ذكره من إجابةِ دعوةِ الظالم وغيرِ ذلك من المُصيباتِ يكونُ سَبباً لرفعِ الدرجات من غيرِ شرطِ الصبرِ، ويكونُ أيضاً سَبباً لوقوعِ الصبرِ من الصابر، فقد خالفَ قولَه هنالك، وناقضَه بهذا القولِ، والله تعالى أعلم.

عَلَيۡهِم مِّن سَبِيلٍ﴾ [الشورى: ٤١] لكن الأحسن الصبرُ والعفوُ لقولهِ تعالىٰ: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ﴾ [الشورى: ٤٣] أي: من معزومِها ومطلوبِها عند الله، فإن زادَ في الإحسانِ على ذلك بأن دعا له بالإصلاحِ والخروجِ عن الظلمِ، فقد أحسنَ إلى نفسِه بمثوبةِ العفو، وتحصيلِ مكارمِ الأخلاق، وإلى الجاني بالتسبُّبِ إلى إصلاحِ صفاتهِ، وإلى الناسِ بالتسبُّب إلى كفايتِهم شرَّه[1]، فهذه ثلاثةُ أنواعٍ من الإحسانِ لا ينبغي أن تفوتَ اللبيبَ لا سيَّما وقد رُوِي أنَّ الإنسانَ إذا دعا بمكروهٍ على غيرِه، تقولُ له الملائكة: «ولك مِثْلُه»[2]، وإذا دعا بخيرٍ لأحدٍ تقولُ له الملائكةُ: «ولك مثله»[3].

---

(١) وممَّا يستدلُّ به أهلُ العلم على جوازِ الدعاءِ على الظالمِ قولهُ تعالى: ﴿۞لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلۡجَهۡرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلۡقَوۡلِ إِلَّا مَن ظُلِمَۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾ [النساء: ١٤٨] قال ابن عباسٍ: لا يحبُّ الله أن يدعو أحدٌ على أحدٍ، إلَّا أن يكون مظلوماً، فإنه قد أرخص له أن يدعُوَ على من ظلمه، وذلك قولهُ: ﴿إِلَّا مَن ظُلِمَۚ﴾، وإن صَبَرَ فهو خيرٌ له. انظر «تفسير ابن كثير» ٢/ ٤٤٢.

(٢) الثابتُ من ذلك الدعاءُ للمُسلمِ بالخيرِ، ففي «صحيح مسلم» (٢٧٣٢) من حديثِ أبي الدرداء قال: قال رسولُ الله ﷺ: «ما مِن عبدٍ مسلمٍ يدعو لأخيه بظهر الغيب إلّا قال الملك: ولك بمِثْل» وهو في «سنن أبي داود» (١٥٣٤) باختلافٍ يسير في اللفظ.

وأما الدعاءُ على الآخرين فهو منهيٌّ عنه كما سبق بيانه. ففي «صحيح مسلم» (٣٠٠٩) و«سنن أبي داود» (١٥٣٢) وصحَّحه ابن حبان (٥٧٤٢) من حديث جابر ابن عبد الله مرفوعاً: «لا تدعو على أنفسكم، ولا تدعوا على أولادِكم، ولا تدعوا على أموالكم، لا توافقوا من الله ساعةً يُسْأَلُ فيها عطاءٌ، فيستجيبُ لكم».

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس في الآيةِ التي استدلَّ بها دليلٌ على جوازِ الدعاءِ على الظالم، وإنما فيها الدليلُ على جوازِ الانتصار، والانتصارُ هو الانتصافُ منه على درجةٍ لا يكونُ فيها زيادةٌ على قدرِ الظلم، وبالوجه الذي أُبيح الانتصافُ به، وجوازُ الانتصافِ لا يستلزمُ جوازَ الدعاءِ عليه إلا أن يكونَ الدعاءُ بتيسيرِ أسبابِ الانتصافِ منه، فقد يسوغُ دعوىٰ دلالةِ الآيةِ على ذلك ضِمْناً لا صريحاً. =

تنبيه: مِن الظَّلَمةِ من إذا علمَ بالمسامحةِ والعفوِ زاد طُغيانه، ولا يردَعُه إلا إظهارُ الدعاءِ عليه، فليكُن العَفْوُ عنه بينك وبين الله تعالىٰ، ولا تُظْهِرْ له ذلك، بل أظْهِرْ له ما فيه صلاحُه واستصلاحُه، ومَنْ يَجودُ إذا جُدْتَ عليه كان سِمَةَ خيرٍ، فينبغي إظهارُ ذلك له(١)، وحيثُ قُلنا بجوازِ الدعاءِ على الظالم، فلا تَدْعو عليه بملابسةِ معصيةٍ من معاصي الله تعالىٰ، ولا بالكفرِ، فإنَّ إرادةَ المعصيةِ معصيةٌ، وإرادةَ الكُفرِ كفر(٢)، بل تدعُو عليه بأنكادِ الدنيا، ولا تدعُو عليه بمُؤْلمةٍ لم تَقْتضِها جنايتُه عليك بأن يجني عليك جنايةً فتدعو عليه بأعظمَ منها، فهذا حرامٌ عليك، لأنك جانٍ عليه بالمقدارِ الزائد، والله تعالىٰ يقول: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ﴾ [البقرة: ١٩٤] فتأمَّل هٰذه الضوابطَ، ولا تخرُجْ عنها(٣).

= وأما الدعاءُ بغيرِ ذلك، فلا تدلُّ عليه، لا بضِمْنٍ ولا صريحٍ، وما قاله من أنه إن زاد على ذلك بأن دعا له فقد أحسنَ إلى نفسِه وإلى الجاني صحيحٌ أيضاً، وما عقَّبَ به من ذلك الحديثِ المخبرِ عن الملائكة تقول: «ولك مِثْلُه» إن كان أرادَ حملَه على إطلاقهِ في الدعاء بالمكروهِ، وكذلك في الدعاءِ بالمحبوبِ فلا أرى ذلك صحيحاً، بل إن دعا على ظالمٍ بأن يُصابَ بمثلِ ما أصابَ به، فلا يقولُ الملك: «ولك مِثله»، وإنما يقول المَلَكُ ذلك إذا دعا على بريء، أو على جانٍ بأزْيَدَ من جنايتهِ، هذا في جانبِ المكروه، وأما الدعاءُ في جانبِ المحبوب، فلا أُراه إلا علىٰ إطلاقِه، والله تعالىٰ أعلم.

(١) قال ابن الشاط: ما قاله في ذلك صحيح.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ليس هذا الإطلاقُ عندي بصحيح، بل إن اقترنَ بإرادةِ المعصيةِ قولٌ في المعصية التي هي قولٌ، أو فعلٌ في المعصية التي هي فعلٌ، فذلك معصيةٌ، وإلا فلا. على ما اقتضاه قوله ﷺ: «إنَّ الله تجاوز لأُمَّتي عمَّا حدَّثَتْ به أنفُسَها ما لم تَعْمَلْ أو تتكلَّم» فإرادةُ الكفرِ داخلةٌ تحت عُمومِ الحديثِ المذكور، ولا أعلمُ لهذا الحديثِ الآن معارِضاً فلا كُفْرَ، والله تعالى أعلم. هذا في إرادةِ المرءِ أن يعصيَ، أو أن يكفُرَ، فكلا الإرادتَيْن معصيةٌ لا كفرٌ والله تعالى أعلم.

(٣) قال ابن الشاط: ما قاله فيه صحيح.

فإن قلتَ: فإن قال: اللهمَّ ارزُقْه سوءَ الخاتمةِ، أو غيرَ ذلك من العباراتِ الدالةِ على طلبِ الكفرِ، هل يكونُ هذا الداعي كافِراً أو لا؟ لأنَّ إرادةَ الكفر كفر، والطالبُ مريدٌ لما طلبه؟

٢١٨/ب قلتُ: الداعي له حالتان: تارةً يريدُ الكفرَ بالعَرَضِ لا بالذات،/ فيَقعُ تابعاً لمقصوده لا أنه مقصودُه، فهذا ليس بكافرٍ، كما قال عليه السلام: «وددتُ أن أُقْتَلَ في سبيلِ الله ثم أُحيا فأُقْتل ثم أُحيا فأُقتل»[١]، فقد طلبَ رسولُ الله ﷺ أن يُقْتَلَ في سبيلِ الله، وقَتْلُ الأنبياءِ كفرٌ، لكنه عليه السلام مرادُه ومقصودُه منازلُ الشهداء، وما عدا ذلك وقعَ تابِعاً لمقصودِه لا أنه مقصودُه، فمثل هذا لا حرجَ فيه من هذا الوجه[٢]، وكذلك ما حكاهُ الله تعالىٰ عن أحدِ ابني آدم من قوله: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ فَتَكُونَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلنَّارِۚ﴾ [المائدة:٢٩] مقصودُه إنما هو السلامةُ من القتل، أعني منْ أن يَقْتُلَ، ويصدرَ منه معصيةُ القتل، وإن لزمَ عن ذلك معصيةُ أخيه بمباشرةِ القتلِ لا يضرُّه ذلك[٣]، ولذلك قال عليه

(١) أخرجه الإمام أحمد ١٥/ ٢٨٨-٢٨٩، ومسلم (١٨٧٦) وأبو عوانة ٥/ ٢٨ وابن حبان (٤٧٣٦) وغيرهم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّ مريدَ الكفر ليس بكافرٍ ما لم يقع منه الكفر بقولٍ إن كان ذلك الكفرُ قولاً، أو بفعلٍ إن كان ذلك فِعلاً، فمُريدُ ما يلزمُ عنه الكفرُ أوْلىٰ أن لا يكون كافراً.

قلتُ: قد نقل الإمام النووي في «روضة الطالبين» ١٠/ ٦٥ عن الإمام المتولّي: أنَّ العَزْمَ على الكفر في المستقبل كفرٌ في الحال، وكذا التردُّد في أنه يكفر أم لا، فهو كفرٌ في الحال، وأنَّ الرضا بالكفرِ كفرٌ، حتى لو سأله كافرٌ يريد الإسلام أن يُلقِّنه كلمة التوحيد، فلم يفعل، أو أشار عليه بأن لا يُسلم، أو على مسلمٍ بأن يرتدَّ، فهو كافرٌ بخلافِ ما لو قال لمسلمٍ: سَلبَه الله الإيمان، أولكافرٍ: لا رزقه الله الإيمان، فليس بكفرٍ، لأنه ليس رضاً بالكفر، لكنه دعا عليه بتشديد الأمر والعقوبة عليه.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: لا يلزَمُ من ذلك كفرٌ كما تقدَّم.

الصلاة والسلام: «كُن عبدَ الله المقتولَ ولا تكن عبدَ الله القاتل»[1] فأمَره أن يُريدَ أن يَقْتُلَه غيرُه، ولا يعزِمَ هو على القتلِ، فإنَّ المقصودَ بالذاتِ إنما هو السلامةُ، ووقعَ غيرُ ذلك تَبَعاً[2].

وتارةً يريدُ الكفرَ بالذات، فهذا كافرٌ إذا كان مقصودُه أن يَعْصِيَ الله بالكفر ليس إلّا[3]، كذلك هذا الداعي، إن كان مقصودُه أن يَعصِيَ هذا المدعوُّ عليه رَبَّه لا أن يكفُرَ بالله، ويقَعَ الكفرُ تبَعاً لمقصودِهِ، فهذا ليس بكافر[4]. نعم قد لا يكونُ المدعوُّ عليه جنىٰ عليه جنايةً يستحقُّ أن يقابَلَ عليها بهذا الدعاءِ العظيمِ، فيكونُ عاصِياً بجنايتهِ على المدعوِّ عليه، لا كافراً، فهذا تفصيلُ حالِ هذا الدعاء، وقد غَلِطَ جماعةٌ فأفتَوا بالتكفيرِ مُطلقاً، وليس كذلك[5].

---

(١) سبق تخريجُه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قولهُ: «فأَمره أن يُريدَ أن يقتُلَه غيرُه، ولا يعزِمَ هو على القتل» ليس بصحيحٍ، ما أمرَه أن يُريدَ أن يقتلَه غيرُه، ولا نَهاه أن يعزِمَ هو على القتل، فإنه لم يَجْرِ في لفظِ النبيِّ ﷺ ذكرُ إرادتهِ، ولا ذِكْرُ عزمِهِ، بل أمرَه بالاستسلامِ وتركِ المُقاتَلةِ التي ربَّما أدَّت إلى أن يكون قاتِلاً.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: ليس ذلك بصحيح. بل إذا أراد كُفرَ غيرِه بقَصْدِ إضرارِ ذلك الغيرِ فهي معصيةٌ غيرُ كفرٍ إلّا أن تكونَ إرادتُه كفرَ الغيرِ بقَصدِ نفعهِ لرُجحانِ الكفرِ عنده على الإيمان، فهذا كفرٌ، والله تعالىٰ أعلم.

(٤) قال ابن الشاط: ما قاله صحيح.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد سبق أنه ليس بكفرٍ، ولا إذا دعا بالكفر، ولا بما يؤدّي إليه، وما قال في القسم الثاني عشر صحيح، وكذلك ما قال في الفرق الرابع والسبعين والمئتين وهو في آخرِ الفروق.
وهنا انتهىٰ الكلامُ على كتاب «أنوار البروق» بما وَفَّق الله إليه وأعانَ عليه، وله الحمدُ على ذلك، وكلِّ نعمةٍ أنعمَ بها وصلَّىٰ الله على سيدنا ومولانا محمدٍ وعلىٰ آله وصحبِه وسَلَّم تسليماً. اهـ.

القسم الثاني عشر من الدعاء المحرَّم الذي ليس بكفر: وهو ما استفاد التحريم من مُتعَلَّقهِ، وهو المدعوُّ به لكونه طَلباً لوقوعِ المحرَّمات في الوجود.

أما الداعي فكقوله: اللهم أمِتْهُ كافراً أو اسْقهِ خَمراً، أو أَعِنه على المُكْسِ الفلانيِّ، أو وَطْءِ الأجنبيةِ الفلانية، أو يَسِّر له الولاية الفلانية وهي مشتملةٌ على معصيةٍ، أو يطلبُ ذلك لغيره إما لعدوه كقوله: اللهمَّ لا تُمِتْ فُلاناً على الإسلام، اللهمَّ سَلِّط عليه من يقتُلُه أو يأخُذُ ماله، وأمَّا لصديقه فيقول: اللهم يَسِّرْ له الولايةَ الفلانيةَ أو السفرَ الفلانيَّ، أو صُحبةَ الوزير فلانٍ أو الملكِ فلان،/ ويكونُ جميعُ ذلك مشتمِلاً على معصيةٍ من ٢١٩/أ
معاصي الله تعالىٰ، فجميعُ ذلك محرَّمٌ تحريمَ الوسائل، ومنزلتُه من التحريمِ منزلةُ مُتعلَّقه، فالدعاءُ بتحصيلِ أعظمِ المحرَّمات أقبحُ الدعاء، ويُروى: «من دعا لفاسقٍ بالبقاءِ فقد أحبَّ أن يُعْصىٰ الله تعالىٰ»(١)، ومَحبَّةُ معصيةِ الله تعالىٰ محرَّمة، فدلَّ ذلك على أنَّ الدعاءَ بالمُحرَّمِ مُحرَّم، فهٰذه كلُّها أدعيةٌ محرَّمةٌ، إما كبيرةٌ، أو صغيرةٌ إن تكرَّرت صارت كبيرةً وفِسقاً، والعاقلُ الحريصُ على دينهِ أوَّل ما يسعىٰ في تحصيلِ السلامةِ والخلوصِ من المهالك، وحينئذٍ يطلبُ الأرباحَ، فهذا ما حضَرني من الأدعية المنهيِّ عنها المُحرَّمةِ، وما عداها ليس بمُحرَّمٍ عمَلاً

---

(١) أخرجه البيهقيُّ في «شعب الإيمان» (٩٤٣٢) من كلام الحسنِ البصري بلفظ «من دعا لظالمٍ».
قال العجلوني في «كشف الخفاء» ٢/ ٣٢٥: ولكنّه لم يُرْوَ في المرفوع. ثم ذكر حديث عائشة رضي الله عنها: «مَنْ وقَّر صاحبَ بدعةٍ فقد أعان على هدمِ الإسلام».
وهو ضعيفٌ أخرجه ابن عدي في «الكامل» ٢/ ٣٢٤، والطبراني في «الأوسط» (٦٧٧٢).

بالاستقراء، وهذا الفرقُ، وهٰذه الأقسامُ قلَّ أن توجَدَ في الكتبِ، بل كلماتٌ يسيرةٌ توجَدُ في بعضِها مُشيرةً إليها، أما التصريحُ بها على هذا الوجهِ فقليلٌ، أو معدومٌ، فتأمَّلْه، وألْحِقْ ما تجِدُه بنظيرِه فينضبطْ لك المباحُ من غيرِه.

* * *

الفرقُ الرابعُ والسبعون والمئتان

بين قاعدةِ ما هو مكروهٌ من الدعاء، وقاعدةِ ما ليس بمكروه[1]

اعلم أنَّ أصلَ الدعاءِ من حيثُ هو دعاءٌ الندبُ كما تقدَّم، ويعرضُ له من جهةِ مُتعَلَّقهِ ما يقتضي التحريمَ، وقد تقدَّم، وما يقتضي الكراهةَ، ولذلك أسبابٌ خمسة:

السبب الأول: الأماكنُ كالدعاءِ في الكنائسِ والحَمَّاماتِ ومواضعِ النجاساتِ والقاذورات، ومواضعِ اللهوِ واللعبِ والمعاصي والمُخالفات كالحاناتِ ونحوِها، وكذلك الأسواقُ التي يغلِبُ فيها وقوعُ العقودِ الفاسدة والأَيمان الحانثةِ، فجميع ذلك يُكرَهُ الدعاءُ فيه من أجلِ أنَّ القُرَبَ إلى الله تعالىٰ ينبغي أن تكون على أحسنِ الهيئات في أحسنِ البقاعِ والأزمانِ، ويدلُّ على اعتبارِ هذا المعنىٰ نَهْيُه ﷺ عن الصلاةِ في المَزْبَلَةِ والمَجْزَرةِ وقارعةِ الطريق[2]، فإن أَعْجَزَهُ الخُلوصُ من ذلك حصلَ له الدعاءُ مع فواتِ رُتْبَةِ الدعاءِ كالصلاةِ في البقاعِ المكروهة.

---

(١) قد ذكر الإمام الخطابي شيئاً من مكروهات الدعاءِ في كتابه النفيس «شأن الدعاء»: ١٥.

(٢) ويروى في ذلك حديثٌ ضعيف من حديث ابن عمر: أنَّ رسولَ الله ﷺ نهىٰ أن يُصلّى في سبعة مواطن: في المزبلة، والمَجْزَرة، والمَقْبرة، وقارعة الطريق، وفي الحمَّام، وفي معاطن الإبل، وفوق ظهر بيت الله. أخرجه ابن ماجه (٧٤٧) والترمذي (٣٤٦) واللفظ له، وقال: حديث ابن عمر إسناده ليس بذاك القويِّ، وقد تكلَّموا في زيدِ بن جَبيرة من قِبَلِ حِفْظه. وانظر بسط هذه المسألة في «المغني» ٢/ ٤٦٨ لابن قدامة المقدسي.

السبب الثاني للكراهة: الهيئات كالدعاءِ مع النعاسِ وفَرْطِ الشِّبَع، ومُدافعةِ الأخبَثَيْن أو مُلابسةِ النجاسات والقاذورات، أو قضاء حاجةِ الإنسان ونحوِ ذلك من الهيئات التي لا تناسبُ التقرُّبَ إلى ذي الجلالِ، فإن فعل صحَّ مع فواتِ رُتْبةِ الكمال/ . ٢١٩/ب

السببُ الثالث للكراهة: كونُه سَبباً لتوقُّع فسادِ القلوبِ، وحُصولِ الكِبْرِ والخُيَلاء كما كرِه مالكٌ وجماعةٌ من العلماء رَحِمهم الله لأئمّةِ المساجدِ والجماعاتِ الدعاءَ عَقيبَ الصلواتِ المكتوباتِ جَهْراً للحاضرين، فيجتمعُ لهذا الإمامِ التقدُّم في الصلاةِ، وشرفُ كونهِ نصبَ نفسَه واسطةً بين الله تعالىٰ وعبادِه في تحصيلِ مصالحِهم على يدِه بالدعاء، ويوشِكُ أن تعظُمَ نفسُه عنده فيفسُدَ قلبُه، ويعصيَ ربَّه في هذه الحالةِ أكثرَ مما يطيعُه.

ويُروىٰ أنَّ بعضَ الأئمةِ استأذنَ عمرَ بن الخطاب رضي الله عنه في أن يدعوَ لقومهِ بعد الصلواتِ بدعوات، فقال: لا، إني أخشىٰ أن تشمَخَ حتى تصلَ إلى الثريا. إشارةً إلى ما ذكرنا، ويجري هذا المَجْرىٰ كلُّ مَنْ نصبَ نفسَه للدعاءِ لغيره، وخشيَ على نفسِه الكِبْرَ بسببِ ذلك، فالأَحسَنُ له التركُ حتى تحصُلَ له السلامة.

السببُ الرابع للكراهة: كونُ مُتعلَّقهِ مكروهاً، فيُكرَهُ كراهةَ الوسائلِ لا كراهة المقاصدِ، كالدعاءِ بالإعانةِ على اكتسابِ الرزقِ بالحِجامة، ونَزْوِ الدواب، والعملِ في الحمَّامات، وغيرِ ذلك من الحرف الدَّنيَّات مع قدرتهِ على الاكتسابِ بغيرِها، وكذلك القولُ في الدعاءِ بكلِّ ما نصَّ العلماءُ على كراهتهِ يُكْرَهُ كراهةَ الوسائل.

السببُ الخامسُ للكراهة: عدمُ تعيُّنهِ قُرْبةً، بل يُطْلَقُ على سبيلِ العادةِ والاستراحةِ في الكلام، وتحسينِ اللفظِ مِن الذي يُلابسُه كما يجري

ذلك على أَلسنةِ السَّماسرةِ في الأسواقِ عند افتتاحِ النداءِ على السِّلَع، كقولِهم: الصلاةُ والسلام على خيرِ الأنام، قال مالكٌ: كم يقولون هذا على سبيل العادة مِن غيرِ قصدِ الدُّعاءِ والتقرُّبِ إلى الله تعالىٰ! وهو خبرٌ ومعناه الدعاءُ، وكما يقول المُتحدِّثون في مجالسهم: ما أقوىٰ فرسَ فلانٍ، أبلاها الله بدَنِيَّةٍ أو سَبُعٍ ونحوِ ذلك ممّا يجري هذا المَجْرىٰ، ولا يُريدون شيئاً من حقيقتهِ، فهذا كلُّه مكروهٌ، وقد أشار بعضُ العلماء إلى تحريمه، وقال: كل ما يُشْرَعُ قُرْبةً لله تعالى لا يجوزُ أن يقعَ إلا قُرْبةً له على وجهِ التعظيمِ والإجلال لا على وجهِ التلاعب(١).

فإن قلتَ:/ قد كان رسولُ الله ﷺ يقولُ نَحْواً من هذا الدعاءِ، ٢٢٠/أ
ومنصبُه ﷺ مُنَزَّهٌ عن المكروهات، بل يجبُ اتِّباعُه في أقواله وأفعالهِ، وأقلُّ الأحوالِ أن يكونَ مُباحاً، فمن ذلك قولُه ﷺ لعائشةَ رضي الله عنها: «تَرِبَتْ يداك ومِن أين يكونُ الشَّبهُ؟»(٢) لمّا تعجَّبت ممّا لم تعلم من كونِ المرأةِ تُنْزِلُ المَنِيَّ كما ينزلُ الرجلُ، ومعلومٌ أنه عليه السلام ما أراد إذايتها بالدعاء، وكذلك قَولهُ ﷺ: «عليك بذات الدين تَرِبَت يداك»(٣) ليس من الإرشادِ ما يقتضي قصدَ الإضرارِ بالدعاء، فقد استعمل الدعاءَ لا على وجه الطلبِ والتقرُّب، وهو عينُ ما نحنُ فيه.

قلتُ: لفظُ الدعاءِ إذا غلبَ استعمالُه في العُرْفِ في غيرِ الدعاء انتسخَ منه حكمُ الدعاء، ولا ينصرفُ بعد ذلك إلى الدعاءِ إلا بالقصدِ والنيةِ، فإذا استعمله مستعمِلٌ في غيرِ الدعاء، فقد استعمَلهُ فيما هو موضوعٌ له عُرفاً، ولا حرجَ في ذلك، وإنَّما الكلامُ في الألفاظِ التي تنصرفُ

---

(١) انظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٣٣٢ لابن عبد السلام.

(٢) سبق تخريجُه.

(٣) سبق تخريجه.

بصراحتِها للدعاءِ، وتُسْتَعملُ في غيرِه، فليس ما في الأحاديثِ من هذا الباب، والله أعلم.

آخرُ الكتاب

وصلواتُه على سيدنا محمدٍ نبيِّه وآله وصَحْبِهِ وسلامُه

وقع الفراغُ من تعليقه في ليلةِ الجمعةِ المُسْفرةِ عن الحادي عشر من شهر ربيع الآخر سنة سبعٍ وثمانين وست مئة من هجرته ﷺ، على يد العبدِ الضعيف، المفتقرِ إلى رحمةِ ربّه القويِّ الغَنيِّ عمر بن إسماعيل بن محمود الدمشقيِّ الحنفيِّ، عفا الله عنه وعن والدَيْه، ومَنَّ عليه وعليهم بالمغفرة. وحسبُنا الله ونعمَ الوكيل.

قال أبو الحسن عمر حسن القِيّام الطِّيبي:

قد نَجَزَ بعون الله وتوفيقه هذا التعليق على هذا الكتابِ القيِّم ليلةَ الاثنين التي يُسْفِرُ صباحُها عن الثاني من رجب الفرد، سنة ثلاث وعشرين وأربع مئة وألف من هجرته صلوات الله وسلامه عليه، والحمدُ لله الذي بنعمتهِ تتمُّ الصالحات، وصلىٰ الله علىمحمد وآله وصحبه وسلَّم تسليماً كثيراً.

الأُردن ـ إربـد
حي المواجه
ص ب: (٨١٠٢٠٢)

فهرست موضوعات المجلَّد الرابع